

Nº 24
1996

Patrimônio

HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL

Revista do



Cidadania

Periódico
MFN 44

Revista do Patrimônio

Histórico e Artístico Nacional



Revista do Patrimônio

Histórico e Artístico Nacional Número 24 / 1996

Cidadania

Curadoria Antonio A. Arantes



Francisco Weffort

Prefácio 5

Glauco Campello

Apresentação 7

Antonio A. Arantes

Introdução 9

Elizabeth Jelin

*Cidadania e alteridade:
o reconhecimento da pluralidade 15*

João Pacheco de Oliveira

*Cidadania, racismo e pluralismo: a
presença das sociedades
indígenas na organização dos
estados-nacionais 27*

Jonathan Rutherford

*O Terceiro Espaço
Uma entrevista com Hommi
Bhabha 35*

Rudá de Andrade

Retratos do cinema brasileiro 42

Stuart Hall

Identidade cultural e diáspora 68

Mariza Veloso Motta Santos

Nasce a Academia SPHAN 77

Silvana Rubino

O mapa do Brasil passado 97

Lauro Cavalcanti

O cidadão moderno 106

Patrick Wright

Brideshead relocizada 117

Andréa Zhouri

*Amadurecendo o verde:
a construção de redes ambientais
globais 131*

**Antônio Carlos Sant'Ana
Diégues**

O mito do paraíso desabitado 141

**Maria Cecília Londres
Fonseca**

*Da modernização à participação:
a política federal de preservação
nos anos 70 e 80 153*

**Maria Beatriz Setubal de
Rezende Silva**

*Preservação na gestão das
cidades 165*

**José Guilherme C. Magnani
e Naira Morgado**

*Futebol de várzea também é
patrimônio 175*

**Maria Célia Paoli e Marco
Antonio de Almeida**

*Memória, cidadania, cultura
popular 185*

Marly Rodrigues

*De quem é o patrimônio?
Um olhar sobre a prática
preservacionista em São Paulo 195*

Sharon Zukin

*Paisagens urbanas pós-modernas:
mapeando cultura e poder 205*

Jérôme Monnet

*O alibi do patrimônio:
crise da cidade, gestão urbana e
nostalgia do passado 220*

Otília Arantes

*Cultura da cidade: animação
sem frase 229*

James Holston

Espaços de cidadania insurgente 243

**Rosario Morales e Aurora
Levin Morales**

Chegando em casa a salvo 255

Rita Benmayor

*A política da múltipla
identidade 264*

Nair Benedicto

*Cidadania: um olhar
feminino 273*

Manoel Ribeiro

*Funk'n Rio: vilão ou
big-business? 287*

Felix Guattari

*Restauração da paisagem
urbana 293*

Revista do Patrimônio

Histórico e Artístico Nacional

Ministro da Cultura

Francisco Corrêa Weffort

Presidente do IPHAN

Glauco Campello

Conselho Editorial

Heloisa Buarque de Hollanda

Ítalo Campofiorito

Jurema Arnault

Lauro Cavalcanti

Glauco Campello

Nº 24 - Cidadania**Organização**

Antonio Augusto Arantes

Coordenação Editorial

Sebastião Uchoa Leite

Colaboração

Ana Carmen Jara Casco

Edição de texto

Vânede Nobre

José Antonio Nonato

Diagramação

Silvia Steinberg

Marcellus Schnell

a partir do Projeto Gráfico

de *Victor Burton*

Editoração Eletrônica

Serifa Produção Gráfica Ltda.

Digitação padrão

Divanete Bertelli

*A Revista do Patrimônio é uma publicação do
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
do Ministério da Cultura.*

*Os artigos publicados na Revista do Patrimônio
são autorais, não refletindo necessariamente
a posição do IPHAN.*

PREFÁCIO

CULTURA, DEMOCRACIA E IDENTIDADE NACIONAL

Temos no Brasil uma cultura abrangente e uma sociedade excludente. Eis um paradoxo da nossa formação histórica que confere à nossa cultura um perfil singular. Entre os traços deste perfil, eu gostaria de ressaltar, primeiro, sua vocação integradora. Em segundo, sua vocação nacional. São possibilidades da nossa cultura que lhe conferem um peculiar sentido crítico em relação à nossa sociedade. O tema da democracia, e com este o da cidadania, nunca inteiramente resolvidos em nossa história, encontram nessa cultura tão peculiar uma de suas raízes mais fortes.

Se a fragmentação caracteriza a cultura dos EUA, como diz Arthur Schlesinger em livro recente¹, o Brasil se revela, em contraste, como um caso notável de unidade cultural. Realidade já percebida por muitos, somos um caso notável de diversidade no interior da unidade. Ou seja, para falar em termos americanos, aqui o *melting pot* funciona. São exemplo disso a integração dos italianos, desde fins do século XIX para cá, em especial nas regiões do sul do país, de São Paulo ao Rio Grande. Mencione-se ainda os alemães, os espanhóis, etc. Hoje caberia falar também das dezenas de milhares de latinoamericanos - por exemplo, paraguaios, chilenos, bolivianos. migrantes um pouco mais antigos, estão em São Paulo e no Paraná também os japoneses e seus descendentes, hoje na maioria integrados, embora possam ter enfrentado maiores dificuldades no passado. Muito mais recentes, os coreanos, em processo de integração.

Além disso, continuam funcionando os muitos processos de mistura de raças que se pode entender em geral como "mestiçagem". Acompanham a sociedade brasileira desde as origens e sem os quais ela seria inconcebível, funcionando nos muitos "brasis", de que fala Darcy Ribeiro: o Brasil caboclo, no Norte, o crioulo, sobretudo de Minas e Bahia para cima, o caipira, dos interiores de São Paulo, Goiás e Mato Grosso, o sertanejo, dos diversos sertões do país.

Nesta rica diversidade cultural, se encontram as variedades de mestiços que resultam das muitas misturas que vêm desde os inícios da colonização. De branco com índio, um pouco depois de branco com negro e de índio com negro. Acrescente-se ainda que, diferentemente dos Estados Unidos, onde os colonizadores podiam ter uma pretensão de pureza racial,

aqui os colonizadores lusos já vinham eles próprios de muitas misturas na península Ibérica. Existem também, evidentemente, brasileiros que não são mistura de nada, são apenas brancos, índios, negros ou "orientais". Trazem, porém, muitos deles, na alma, os sinais das misturas que desenham o perfil cultural do país.

A diversidade na unidade é um dos traços mais fascinantes da cultura brasileira. Resultado de um rico e complexo processo histórico de fusão de culturas, a tendência à mistura prevalece. A própria diversidade atual é resultado de muitas misturas passadas. Somos um país de mestiços. Mas de diversos tipos de mestiços. E onde a tendência à mestiçagem prevalece numa tal escala que chegou a estabelecer seus próprios padrões. Em algumas partes do país, por exemplo no sul, em especial em São Paulo e mais ao sul, predominam padrões culturais brancos. Mas no conjunto do país, a tendência à valorização da mistura (das misturas) tem aumentado no correr do tempo. Para olhos brasileiros, na maior parte do país, o brasileiro típico teria que ser encontrado menos entre brancos, e mais no meio dos morenos. Estaríamos no caminho do desenvolvimento de uma "new race of men", para usar as palavras de Schlesinger?

A diversidade brasileira nos aproxima de algum modelo de pluralismo cultural. Não, porém, de um "multiculturalismo" no sentido americano. É que a nossa diversidade se dá no âmbito de uma cultura unificada por um mesmo idioma, que se tornou nacional, dominante ao longo de um território de dimensões continentais, embora não se desconheçam idiomas de minorias. Uma cultura unificada também pelo predomínio das tradições do catolicismo, não obstante as opções religiosas se tenham multiplicado nos últimos tempos e se conheçam sincretismos que vêm de há muito. E unificada ainda por costumes que conservam sinais de suas origens ibéricas, em que pese a diversidade das imigrações do centro-sul. Tudo isso contribui para essa enorme capacidade de abrangência e de incorporação cultural que, mais do que as forças do mercado e da democracia, impulsiona o processo de formação como Nação.

1 - Darcy lembra um caso interessante, o do General Geisel, de origem alemã, que, contudo, não era capaz de entender que os índios não quisessem ser brasileiros.

Somos um caso peculiar de unidade do diverso. A integração não suprime diferenças, antes as compõe como as cores diversas de um mesmo quadro. Há que falar de diversidade - e não de fragmentação - precisamente para chamar a atenção para uma certa suavidade da sociedade brasileira em face de diferenças culturais e de origem étnica. Em certas áreas do comportamento, mais do que simples aceitação, esta suavidade pode evoluir para uma valorização afirmativa da diferença. Em muitos casos, as diferenças não separam, pelo contrário unem. Se os Estados Unidos são um caso de identidade nacional apoiada basicamente no mercado e na democracia política, nós somos um caso de identidade nacional apoiada basicamente na cultura.

Para o Brasil como país, isso é um ponto forte e também um ponto débil. Que entre nós um sujeito seja reconhecido como brasileiro não significa que só por isso deva ser reconhecido também como cidadão. Somos uma cultura nacional, mas isso não garante que sejamos uma democracia nacional, não pelo menos uma democracia consolidada. É que, para o bem e para o mal, somos herdeiros de um enorme "atraso" cultural, qualquer que seja o sentido que se atribua a esta expressão.

Nossa cultura já era arcaica quando nascíamos no bojo da grande aventura portuguesa dos descobrimentos. Arcaica pelo menos quando em confronto com as culturas da época que já se orientavam para os valores mais ostensivos da modernidade, nucleados em torno do indivíduo. Ao invés de Hobbes e Locke, nossos primeiros mestres estiveram sob influência de São Tomas de Aquino. Uma cultura, portanto, de origens anteriores à Reforma e, depois, muito influenciada pela Contra-Reforma. Em que pese a influência da cultura negra e das resistências indígenas, mais as correntes migratórias do século XIX, carregamos, como país, essas marcas de origem até hoje. É evidente que o país vem se modernizando, sobretudo desde o último quartel do século XIX. Mas, como não poderia deixar de ser, a modernização só poderia lavar no terreno preparado por uma já longa tradição.

Há, porém, quem garanta que até mesmo o "atraso" tem as suas virtudes. É verdade, como sugere Richard Morse, que estivemos desde as origens, envolvidos em concepções de um Estado orgânico. O que significa que estivemos desde as origens ligados a uma noção profunda de hierarquia social. Mas, como assinala o próprio Morse, estivemos também ligados a uma concepção de uma ação voltada para o bem comum e esta sempre incluiu noções tradicionais de incorporação social. São idéias fundadoras que carregam um forte paternalismo e que influenciam a nossa sociedade ao longo de seu processo de formação até os nossos dias. É que impulsionando uma cultura de integração, convivem, desde sempre, com tremendas desigualdades sociais.

Em que momento um país adquire a sua identidade? Qualquer que seja a resposta para esta pergun-

ta, no caso do Brasil, a nossa identidade envolve uma enorme desigualdade social tanto quanto uma notável capacidade de integração cultural. Darcy diz, por exemplo, que a sociedade brasileira seria inconcebível sem isso que ele chama de "cunhadismo". Seriam tradições indígenas que levavam à incorporação do estranho através do casamento: dava-se ao de fora uma moça da tribo e a partir daí ele adquiria mil laços com a comunidade. Viria de tão longe o padrão cultural brasileiro? Talvez. Em todo caso, o certo é que, em certo momento, configurou-se um padrão. Uma identidade que, como sugere o mito do cunhadismo, não é apenas a de uma cultura unida, mas também capaz de incorporar pessoas mesmo naquelas situações em que o mercado ou a democracia falham.

A cultura nacional enfrenta exigências nem sempre fáceis de cumprir nos planos do Estado, da política e da democracia, onde se apresentam os temas da cidadania. E, portanto, onde a cultura tem que passar pelas exigências da igualdade e da liberdade. Para manter a comparação com os EUA, é bem provável que a cultura brasileira resolvesse de modo inteiramente diferente o tema do "busing", dos anos 60. Nos EUA, a resistência conservadora à integração de brancos e negros nas escolas se apoiou no princípio jurídico "separate but equal". Pretendia-se afirmar que mesmo separadas, as crianças brancas e negras receberiam tratamento igual. Não me importa aqui discutir se isso era verdade, não creio que fosse. O que pretendo sugerir é que, pelo seu lado conservador, a cultura brasileira tomaria o mesmo tema de um ângulo inteiramente diferente. Diria provavelmente "desiguais mas juntos". Não se oporia à integração, provavelmente a promovesse, sem que isso significasse, de seu ponto de vista, um acréscimo de igualdade.

A realidade do racismo americano tem relação com os fundamentos religiosos (protestantes) da concepção americana de igualdade. Já observava Gunnar Myrdal que exatamente por que eles têm uma concepção estrita da igualdade, nas situações em que têm que tratar alguém de modo desigual, eles têm também que ser muito mais duros. É só retirando o negro da humanidade que os racistas brancos americanos conseguem ver nele um inferior. Estão aí as raízes de uma cultura de exclusões, de certo modo nas antípodas da cultura brasileira.

Nosso grande desafio é outro, o de desenvolver as possibilidades democráticas da nossa cultura. A capacidade de abrangência da cultura brasileira opera, em muitos casos, como um fator de diminuição, senão da desigualdade real, pelo menos da desigualdade aparente. O que significa estimular os brasileiros em geral, a começar pelas maiorias mais pobres da população, a desenvolver as possibilidades da expressão livre de cidadãos, enquanto cidadãos.

APRESENTAÇÃO

Com o número 23, cujo tema foi Cidade, inauguramos esta nova fase da Revista do Patrimônio. Para este número 24, elaborado ao longo de 1995, o tema escolhido é Cidadania. Assim, tem seqüência o plano editorial que prevê a realização de pelo menos um número da revista a cada ano, com matéria elaborada por técnicos e estudiosos de diferentes matizes, reunidos sob a ótica de um curador. Os artigos e ensaios deste número foram recolhidos e selecionados pelo professor da UNICAMP Antônio Augusto Arantes, convidado para a sua curadoria. Eles provêm tanto do Brasil como do exterior.

Na consecução desse plano editorial, a Revista do Patrimônio consolida-se como uma publicação aberta e abrangente. A presença, num mesmo número, de matérias produzidas pelos nossos técnicos - envolvendo questões vinculadas à nossa atuação institucional - ao lado de estudos e pontos de vista de fora, permite avaliar e relativizar o trabalho em andamento no âmbito do IPHAN. Amplia-se, desse modo, o enfoque político e cultural a partir do qual se haverá de tratar as questões do Patrimônio.

Mas a Revista não é apenas uma revista para o IPHAN, é também uma revista do IPHAN. Para o público em geral ela se apresenta como uma publicação que reúne artigos e ensaios, atualizados, do mais alto valor acadêmico e de amplitude internacional sobre algum tema específico, oportunamente selecionado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Ela se institui, desse modo, como um lugar onde os estudiosos, junto com o IPHAN, examinam, em cada oportunidade, questões fundamentais que dizem respeito à memória social e ao patrimônio cultural.

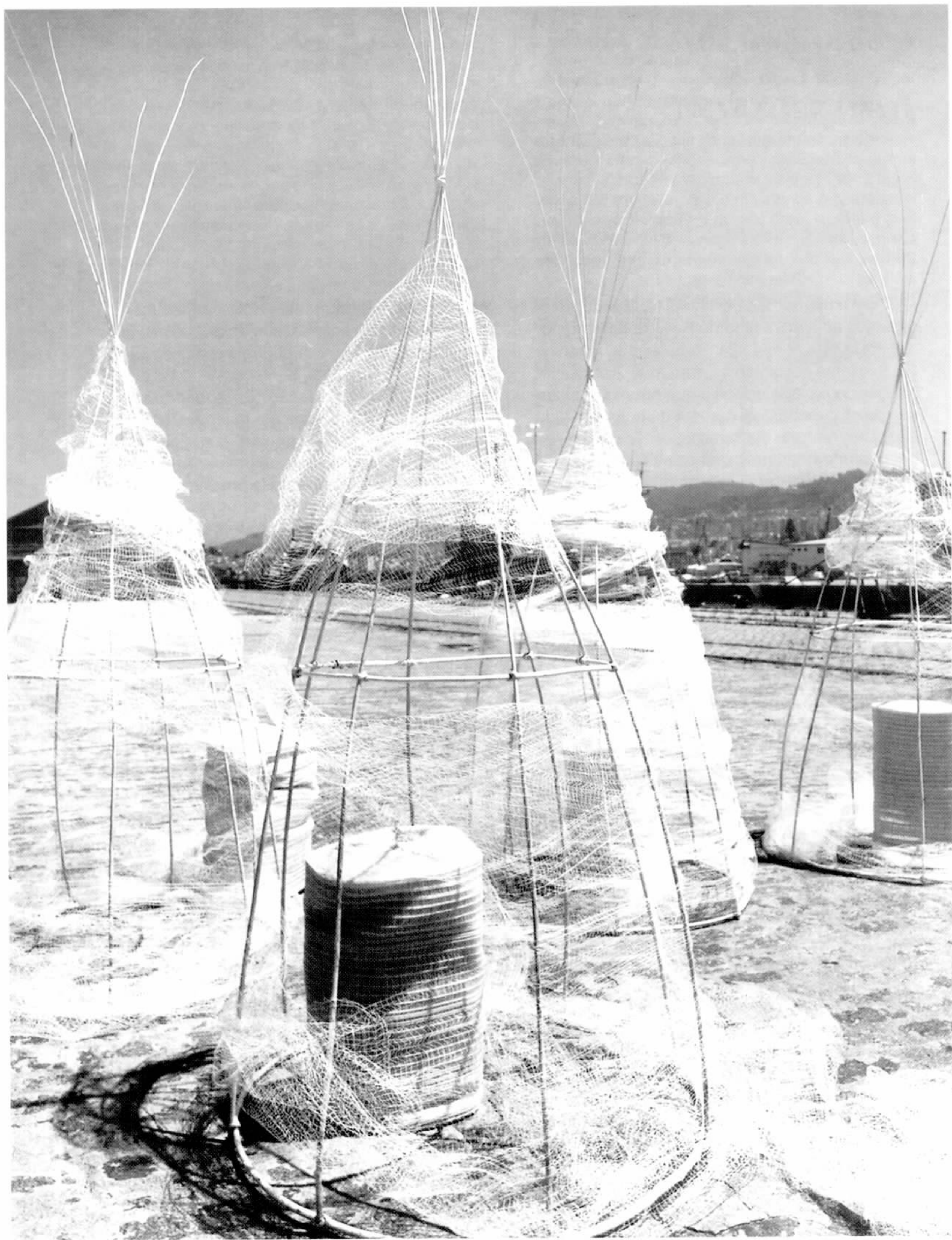
A questão da cidadania, tema deste número, insere-se nesse contexto por duas razões diferentes mas interligadas. Em primeiro lugar é através da memória social, da vivência de suas mar-

cas populares e eruditas e do reconhecimento dos símbolos paradigmáticos do patrimônio histórico e artístico que se adquire a consciência de uma identidade cultural, pressuposto indispensável da qualidade de cidadão. Em segundo lugar, o acesso a esta memória e a estes símbolos, o reconhecimento e até mesmo a definição de seus valores e significados é um direito do cidadão. O exercício da cidadania pressupõe não só este acesso como também a participação na seleção e no modo de se apropriar desses valores. A pluralidade cultural, os direitos individuais e coletivos que constituem o cerne da sociedade impõem-se como pré-requisitos a serem recolhidos e garantidos pelo estado. E a consciência de pertencimento a um grupo nacional ou regional, sua determinante conexão com a democracia, reflete-se, inexoravelmente, na concepção que se possa ter do patrimônio cultural, no modo como ele venha a ser apropriado, mantido e integrado à vida social.

Por outro lado, as demandas da sociedade pela proteção do patrimônio natural refletem o exercício da cidadania em defesa do meio ambiente. Devem ser, portanto, tratadas do ponto de vista cultural, envolvendo tanto a memória de técnicas tradicionais de manejo dos recursos da natureza como a luta em defesa do equilíbrio entre o meio natural e as ameaças de poluição e exploração predatória das riquezas naturais.

A questão da cidadania, a compreensão de seu significado e importância para o processo civilizatório, é uma questão crucial para o estabelecimento de uma política de identificação e proteção do patrimônio cultural. Ela desloca a visão preservacionista de um enfoque meramente conservador.

Brasília, fevereiro de 1996



INTRODUÇÃO CULTURA E CIDADANIA

*Is this thy soft Family-love,
Thy cruel Patriarchal pride,
Planting thy Family alone,
Destroying all the World beside?*

*A man's worst enemies are those
Of his own house & family;
And he who makes his law a curse
By his own law shall surely die.*

*In my Exchanges every Land
Shall walk & mine in every Land,
Mutual shall build Jerusalem,
Both heart in heart & hand in hand.*

(WILLIAM BLAKE. JERUSALEM, PRANCHA 27, c.1804)

As discussões sobre cidadania na agenda política e intelectual contemporânea aprofundam o tema em pelo menos três direções. Por um lado, o associam a novas esferas de reivindicações, tais como as diferenças culturais e políticas no interior dos estados nacionais e seus aspectos territoriais, a sexualidade, a reprodução humana e o meio-ambiente. Por outro, tendem a vinculá-lo a estilos políticos participativos e mais transparentes, avanço que se deve à consolidação dos “novos” movimentos sociais. E, além disso, põe em relevo assuntos como o direito à informação e o acesso aos bens simbólicos, que imediatamente remetem à comunicação social, ao mercado e à interpenetração das esferas pública e privada.

Esses temas e estilos emergentes articulam-se a práticas e a concepções de identidade social que tendem a matizar (descentrar) princípios de estruturação universalizantes (como os de classe e nação) fortalecendo politicamente as minorias raciais, étnicas ou de gênero e suas alianças transnacionais. Em suma, os debates e os embates atuais em torno da questão da cidadania tendem a pluralizar os lugares sociais a partir dos quais, na frase célebre de Hannah Arendt, pode-se legitimamente reivindicar o “direito a ter direitos”.

Essas tendências sugerem que os processos formadores da cidadania adquiriram forte inflexão cultural. É amplamente reconhecido hoje que tornaram-se porosas e instáveis as fronteiras entre preconceito e aceitação mútua, entre tradição e inovação, entre o que é local e o que pertence a esferas sociais mais abrangentes. Dito de outro modo, novos pactos e dissensões vêm sendo estabelecidos em toda parte; vivemos um tempo contraditório, em que tanto se fortalecem os movimentos pela paz e pela aceitação das diferenças, quanto ressurgem a intolerância e a violência (como ocorre nos cada vez mais frequentes conflitos étnicos).

Além disso, ganham eficácia simbólica inusitada os bens criados pelos especialistas culturais (*designers*, jornalistas, escritores, artistas, etc). Potencializados pelos meios de comunicação e pela produção em larga escala, esses artefatos culturais não se justapõem hoje simplesmente ao que se vivencia de modo direto, como algo que fosse acrescido a uma "realidade" que lhes seria externa. Mais do que isso, eles freqüentemente reinventam à distância o que já não resulta simplesmente das relações face a face, tornando-se, por vezes, o principal parâmetro de experiências compartilhadas. Exemplo disso é o que se poderia chamar, cedendo ao código da informática, de "reformatação" da esfera pública pela tecnologia de comunicação: os fatos políticos mais importantes tornam-se eventos que se estruturam para e pela mídia impressa e eletrônica.

Se esses pressupostos são corretos para se pensar a cidadania no sentido mais amplo do termo, mais pertinentes serão no que diz respeito ao ângulo específico que focalizamos neste número da Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: o dos chamados "direitos culturais", conceito que entre nós foi consagrado no artigo 215 da Constituição de 1988.

Exploram-se aqui as articulações entre cidadania e direitos culturais, focalizando algumas práticas pelas quais a nação e as identidades são formadas simbolicamente. Os principais "objetos de cena" são filmes, livros, campos de futebol, matas, paisagens, monumentos e edificações; e os atores, indivíduos e grupos que se dedicam à produção e à circulação desses bens. O roteiro explora um espaço conceitual que se estrutura em torno de uma concepção ampla de política. Uma concepção que privilegia a experiência efetivamente vivida, em seus aspectos de ruptura e regeneração; que situa a cidadania em práticas sociais e conjunturas históricas, em lugar de considerá-la coisa pronta e acabada; e, finalmente, que busca ressaltar a multiplicidade dos códigos e das atividades culturais que a constituem e a modificam.

Creio que uma compreensão adequada dos direitos de cidadania em seus matizes contemporâneos deve partir dos processos pelos quais esses direitos são formulados, reivindicados, transformados e, sobretudo, vivenciados como parte da experiência de seres humanos concretos. Uma tal perspectiva exige que se leve em consideração núcleos da vida social (como o trabalho, as sociabilidades, a comunicação e a produção cultural) onde a cidadania de fato se enraíza enquanto lealdades e horizontes de ação compartilhados.

Conquanto seja razoável pensar, como sugiro aqui, que cidadania não possui uma 'essência', mas é artefato político-cultural movel e mutável, não se pode deixar de reconhecer que algumas questões

específicas constituíram historicamente o domínio recoberto por essa noção. Vejamos pois, rapidamente, algumas delas, mais nucleares para o nosso tema.

Considere-se desde logo a idéia de se pertencer a uma comunidade inclusiva, a nação. Este é aqui um ponto fundamental, pois abriga tanto os princípios e práticas de inclusão e exclusão na "comunidade política" (a política de cidadania) quanto a questão da diferença, ou seja, os modos diversos e potencialmente antagônicos segundo os quais os indivíduos participam da vida social, constituindo as várias comunidades de que, simultaneamente, sentem-se parte.

Pertencer a uma comunidade política é algo que impõe a formulação de (e o comprometimento com) interesses definidos como universais no âmbito dessa coletividade mais inclusiva, que é a nação. Entretanto, o reconhecimento de que há modos particulares de inserção e de participação nesse "todo", e que tais "modos" são entre si irreduzíveis, traz à tona a tensão entre metas universais e estilos, trajetórias, demandas e possibilidades que são particulares a cada um dos vários segmentos e categorias sociais. Localizam-se aqui os processos de camuflagem e exposição estratégica de diferenças culturais, bem como as diversas formas de discriminação política, temas que sugerem que os direitos culturais não se restringem à possibilidade de informar-se, instruir-se ou expressar-se a partir de lugares sociais fixos, mas incluem necessariamente o direito a constituir e a transformar diferenças, identidades e identificações.

Outro ponto, intimamente relacionado ao anterior, é o das já mencionadas instâncias da vida social em relação às quais reivindicam-se direitos e explicitam-se deveres cidadãos. Historicamente, os movimentos sociais têm produzido uma visível ampliação dessas esferas, projetando as questões de cidadania para além das tradicionais temáticas de classe. Reivindicações de gênero e quanto a preferências sexuais, o direito a uma vida com saúde, prazer e segurança, a possibilidade de criar marcos culturais reconhecidos e de viver num meio-ambiente equilibrado encontram-se entre as palavras de ordem que modulam as reivindicações classistas.

Note-se que estas demandas se formam e são implementadas com frequência em espaços políticos supra-nacionais. Exemplos disso são as comissões e reuniões mundiais sobre os direitos humanos, direitos da mulher, da criança, as questões ambientais e assim por diante. De fato, certos aspectos da política são cada vez menos assunto interno de cada país e cada vez mais situam-se num plano de tensões e solidariedades entre a esfera global e o que é próprio das localidades. Diria mesmo que este é hoje um dos aspectos mais importantes da cidadania. Rituais, símbolos e horizontes políticos compartilhados para além das fronteiras nacionais e, internamente, lealdades divididas: eis um quadro onde, ao mesmo tempo, configuram-se redes políticas supranacionais (efetivas ou imaginadas) e colocam-se questões de direitos cidadãos que são irreduzíveis às realidades nacionais tomadas em si mesmas. Nesse processo, em que a experiência se desterritorializa e em que se produz a crise do espaço ou lugar público, germinam por outro lado demandas regeneradoras do social, que ganham força política e legitimidade numa esfera planetária.

As lutas de cidadania e o processo de formação das nações que lhes é subjacente não escapam às práticas discursivas da contemporaneidade, sobretudo às desenvolvidas pela literatura e pela imprensa, pela indústria cultural, pelas políticas culturais e pelo mercado. De fato, não só a política se diz e se faz com signos e símbolos que provêm de culturas que são produzidas por especialistas (como é o caso, por exemplo, da comunicação de massa), como essas instituições e práticas especializadas vão constituindo arenas específicas em que se deflagram e se decidem disputas de cidadania. O espaço urbano, fraturado e recolonizado pelas tensões entre o conflito social e o mercado, simulado e flexibilizado pelas tecnologias de comunicação e informação, apresenta-se como palco e objeto de disputa na incessante estruturação prática e simbólica da cidadania. Depois da "morte do espaço público burguês" e do "declínio do homem público", a gestão das megacidades tornou-se, contraditoriamente, um desafio que continua a dizer respeito à dimensão mais ampla e mais profunda do ser humano: os seus vários modos de ser, mas, agora, em espaços formados por lugares sociais flexíveis senão antagônicos, constituídos por identidades des-centradas.

Assim, proponho que se reflita sobre a cidadania como parte de um processo social dinâmico e múltiplo. Mais do que promover o debate entre tendências ideológicas, em termos da teoria política tradicional, tomo a cidadania como artefato cultural e histórico, em constante construção e mudança. Projetar essa temática numa perspectiva processual é voltar os olhos para o passado, assim como, inevitavelmente, fazer um esforço prospectivo. São, portanto, os contornos desta cultura política atravessada por diferenças e que é criticamente aberta à globalização o que desejo colocar em primeiro plano ao introduzir este volume. É este o marco mais amplo das transformações sobre as quais pretendo chamar a atenção dos leitores e é ao fortalecimento desse processo, que busca a democracia, que dedico este trabalho.

Os ensaios aqui publicados referem-se a esta complexa temática de várias maneiras, mas eles fluem por três vertentes principais, complementares e entrecruzadas. Numa delas, exploram-se as relações entre nação e identidade, tematizando a constituição simbólica (prática e narrada) e a dinâmica (contrastes e confrontos) de espaços culturais diferenciados na formação do que foi designado acima como "política da cidadania". Tem-se aqui um pano de fundo conceitual que é tecido pela noção de política de diferenças, pelo entrejogo de cidadania e alteridade, além da temática da responsabilidade cidadã e das fronteiras/fraturas da nação (cf. artigos de Hall, Jelin, Ribeiro, Guattari, Oliveira e a entrevista com Bhabha).

Estas questões são exploradas com referência a relações de classe, de gênero, raciais e interétnicas, em estudos que focalizam a construção simbólica de "comunidades imaginadas" e, em última instância da nação pelo cinema (Andrade, Hall), pela fotografia (Benedicto), pela dança/música (Ribeiro), pela literatura (Benmayor, Morales & Levin Morales, Bhabha) e pelas políticas relativas à memória social (Paoli & Almeida).

Entre as práticas que enunciam a nação emerge a terceira vertente que é a das políticas de patrimônio em suas relações com a dinâmica cultural (Cavalcanti, Santos, Rubino, Fonseca, Magnani & Morgado, Wright) e com o espaço urbano (Silva, Rodrigues e Monnet). Nesses artigos, tematiza-se a participação/exclusão das classes populares bem como o papel dos intelectuais, artistas e outros profissionais. Essas questões são mais amplamente discutidas em relação à gestão/construção da cidade e à estética urbana (Ribeiro, Holston, Arantes, Guattari). São enfatizadas algumas tendências relacionadas à globalização da economia, tais como a estetização e enobrecimento dos centros das megacidades, particularmente das áreas históricas (Zukin, Monnet, Arantes). E finalmente, contrastam-se as políticas de patrimônio, bem como as demandas preservacionistas da sociedade brasileira, com o ambientalismo e a gestão de reservas naturais (Diégues, Zhouri), práticas com as quais elas guardam significativas semelhanças e diferenças.

Como sugeri acima, o universo de referência destas reflexões é, obviamente, o Brasil contemporâneo. Mas hoje, em tempos globalizados, é fundamental considerar tanto o processo político que se realiza nos vários países quanto a produção intelectual e artística que neles tem lugar. Isto não só porque esses resultados trazem um aporte comparativo que se pode ter como parâmetro para identificar e interpretar a situação local, mas também porque eles são processos interligados, que produzem efeitos uns sobre os outros, num espaço político-cultural e econômico que transcende as fronteiras nacionais. Assim, ao trazer para este volume "brasileiro" fragmentos de experiências que se formaram em lugares como os Estados Unidos, o Reino Unido, a França, a Argentina e o Japão, nas diásporas afro-caribenha, porto-riquenha e islâmica, ao mesmo tempo que as sensibilidades de autores provenientes desses contextos, pretendi não só projetar a nossa problemática local num quadro mais amplo que lhe desse contexto de tempo/espaço e sugerisse contrastes significativos, mas também aproximar idéias que permitam repensar criticamente esta nossa história pretérita e traçar perspectivas futuras.

A grande maioria do que se publica neste volume foi produzido como contribuições especiais e inéditas. Outros textos e fotos tiveram a sua publicação gentilmente autorizada, conforme se menciona em cada um deles. Refiro-me a isto não apenas para fornecer ao leitor um dado que considero relevante sobre a origem do que se publica, mas também para agradecer publicamente a generosa atenção desses colegas e o prazer que tive em dialogar com eles ao longo dessa empreitada (como, aliás, também à *designer* Silvia Steinberg e aos parceiros do IPHAN, que produziram este volume comigo). Finalmente, agradeço ao CNPq, cujo apoio permitiu a realização da pesquisa que fundamenta este trabalho e a Glauco Campello pela oportunidade de participar desta tarefa urgente que é a de aprofundar o conhecimento público sobre as políticas culturais e os seus efeitos. ■



SOCORRO NOBRE (NO PRESÍDIO EM SALVADOR, BAHIA) E FRANZ KRACJBERG (EM NOVA VIÇOSA, ESPÍRITO SANTO). FOTOGRAFADOS POR WALTER CARVALHO. SÃO OS PERSONAGENS DO PREMIADO DOCUMENTÁRIO **SOCORRO NOBRE**, 1994 DE WALTER M. SALLES JR.

CIDADANIA E ALTERIDADE:

O RECONHECIMENTO DA PLURALIDADE

Tentar compreender a alteridade, isto é, a relação com os/as outros/as, é um tema candente no cenário internacional contemporâneo. A xenofobia e o racismo, as guerras étnicas, o preconceito e os estigmas, a segregação e a discriminação baseadas na raça, na etnia, no gênero, na idade ou na classe social são todos fenômenos amplamente disseminados no mundo, e que implicam altos graus de violência. Todos eles são manifestações de formas de *não reconhecimento dos/das outros/as como seres humanos cabais, com os mesmos direitos que os nossos*. São também situações em que a diferença provoca intolerância, ódio e a urgência de aniquilar o/a outro/a.

Mais do que centrar-se na discriminação, na violência e no ódio, este trabalho gira em torno da solidariedade, da responsabilidade perante o outro/a, no cuidado. Há vários temas relacionados que se discutem no trabalho: como se define a amplitude do eu/nós? Em que reside a diferenciação entre uns e outros? Como estabelecer a relação no campo dos direitos e deveres da cidadania e, especialmente, em relação ao "direito à diferença" e à "cidadania cultural"? Qual é o papel do estado e das instituições em tudo isso? Para enfrentar estas perguntas, partimos da situação microsocial de interação pessoal, para logo passar ao plano macrosocial das relações intergrupais. É nesse plano em que a cidadania, em seu duplo sentido de afirmação de direitos e de compromisso cívico com a comunidade, incorpora a referência ao reconhecimento do direito de outros/as e à legitimidade e legalidade encarnada no estado.

Não se trata de oferecer uma argumentação unívoca e ordenada, ou uma teorização coerente. Trata-se de um tema em que se cruzam disciplinas distintas, reflexões distintas, com raízes epistemológicas diversas. Mas além da dificuldade meta-teórica, o campo empírico ao qual se refere é intrinsecamente ambíguo e cheio de ambivalências. A definição da alteridade e as orientações

que esta implica inscrevem-se em uma multiplicidade de enquadramentos institucionais e de experiências subjetivas e adquirem uma multiplicidade de sentidos e significados, com frequência contraditórios entre si. É por isso que não oferecemos mais que algumas notas concernentes às tensões e dilemas encontrados ao abordarmos o tema.

EU E AS/OS OUTRAS/OS.

O INDIVÍDUO E A AMBIÊNCIA PESSOAL

No plano do indivíduo e das práticas interpessoais, a responsabilidade perante o/a outra/o é constitutiva da relação intergeracional. A dependência é inevitável para a sobrevivência inicial da criança. Permanece ao longo da vida, já que o indivíduo constitui sua subjetividade no marco de uma relação de necessidade com o outro. O desenvolvimento dos lugares sociais e afetivos adultos está determinado por essa relação.¹ O processo de individuação consiste em uma diferenciação progressiva do/da outro/a, em "liberar-se" da tutela materna e paterna, gerando ao mesmo tempo a inclusão do sujeito em grupos e instituições de seu ambiente social, regidos por desníveis e desigualdades de poder. Nesse processo, vai-se construindo uma identidade mais ampla, um "nós" que gera vínculos de responsabilidade perante as/os outras/os que fazem parte desse coletivo maior.

A aproximação à pergunta sobre o funcionamento ou comportamento moral do indivíduo implica superar o estabelecimento de uma "natu-

1. Uma hipótese psicanalítica diz que no nosso mundo interno estamos dirigidos por uma necessidade imperiosa de segurança, para nos protegermos das angústias catastróficas primitivas. Buscamos essa segurança na realidade externa e nessa dependência somos vulneráveis e submetidos, às vezes apesar de nós mesmos (Amati Sas, 1991).

reza humana universal", assim como romper com os determinismos causais de estilo positivista que encontraram axiomas indiscutíveis do tipo a "tal primeira infância, tal conduta afetiva ou social-adulta", ou a "tal evento social, tal reação individual". Mais que buscar padrões uniformes ou regularidades de conduta, a condição humana está atravessada por hiatos, tensões e contradições (Heller, 1990). A partir delas, circunstâncias ou coincidências, assim como as modalidades diferentes de enfrentar tais tensões, ajudam a entender porque e como alguns sujeitos, em condições sociais dadas, assumem condutas solidárias (em relação a desconhecidos), sentem-se responsáveis pelo destino dos outros, ou estão mais dispostos a cuidar e ajudar os/as que sofrem. Como diria Heller, a pergunta da ética é "as pessoas boas existem — como isso é possível?" (Heller, 1990: 8).

Eliminada a tentação de estabelecer relações temporais e causais diretas, o enfoque dessas questões passa para outros planos. Basicamente, um primeiro eixo está em como se define o "nós", quais são seus limites, quem são os "outros". Em segundo lugar, quais são os princípios morais que orientam a atuação do sujeito em relação a esse "nós" e aos outros, os que ficam de fora. Em terceiro lugar, além do nós e os outros, está a referência ou apelo a um terceiro com autoridade, aspecto que se torna fundamental quando se passa aos espaços públicos e às relações macrosociais.

Existem padrões culturais diferenciadores na formação de responsabilidades perante a/o outra/o. Existem também diferenças culturais no conteúdo das responsabilidades e na definição das "tarefas morais da responsabilidade". Dentro do marco cultural ocidental contemporâneo, esse tema surgiu como preocupação central das ciências sociais depois da Segunda Guerra Mundial, quando desvelar o enigma das raízes da violência e da maldade — como meio de prevenir sua recorrência e de encontrar bases sólidas para a solidariedade e a democracia — converteu-se em necessidade urgente dos intelectuais engajados. A brutalidade do nazismo e do racismo inspiraram o projeto de investigação psicossocial clássico sobre a personalidade autoritária (Adorno, *et. al.*, 1950) e as experiências que tentavam medir os limites da conformidade e da obediência a ordens arbitrárias (e imorais), cf. Asch (1951); Milgram (1974). Nos últimos anos, às perguntas sobre como é possível o genocídio e o terror, agrega-se uma preocupação mais explícita com estudar o lado "positivo", com perguntas sobre as raízes do altruísmo, do compro-

misso moral e da solidariedade (Kohlberg, 1981; Gilligan, 1985; Oliner e Oliner, 1988; Kelman e Hamilton, 1989; Bauman, 1990).

Nessa linha, uma preocupação central refere-se a como se desenvolve a consciência moral. Prevalceu nesse campo uma perspectiva cognitiva (e individualista-liberal), que enfatiza o apego a regras como traço básico da moralidade, dando origem a medidas e escalas de desenvolvimento moral.² No entanto, o apego cognitivo e intelectual a valores universais é somente uma das fontes possíveis de conduta moral, a conduta ideal do *homem ocidental* (varão). Sem considerar diferenças interculturais nem de classe, a inclusão de diferenças de gênero já mostra a presença de fontes alternativas de condutas morais. Gilligan (1985) contrasta a moralidade masculina dos direitos com a moralidade feminina da responsabilidade e do cuidado:

Esta concepção da moralidade focalizada na atividade de cuidar centra o desenvolvimento moral na compreensão da responsabilidade e nas relações, do mesmo modo que a concepção da moralidade como imparcialidade vincula o desenvolvimento moral à compreensão de deveres e direitos (Gilligan, 1985, p. 19).

Ainda que diferentes, as duas lógicas estão interconectadas:

Compreender como a tensão entre responsabilidades e direitos sustenta a dialética do desenvolvimento humano implica ver a integração de duas modalidades diferentes de experiência que, de fato, estão inter-relacionadas. Enquanto que uma ética da justiça se deduz da premissa da igualdade — que todos devem ser tratados da mesma maneira —, a ética do cuidado repousa na premissa da não-violência — que ninguém sofra ou seja ferido... Da mesma maneira que a desigualdade afeta adversamente a ambas as partes em uma relação desigual, também a violência é destruidora para todos os envolvidos (Gilligan, 1985: 174).

Desvelar a origem das condutas de responsabilidade e cuidado com o outro como manifestação de moralidade é também o objeto de um estudo de não-judeus que ajudaram e resgataram judeus na Europa nazista (Oliner e Oliner, 1988). Não há uma explicação única do altruísmo e da coragem moral:

2. Assim, nos estágios de desenvolvimento moral apresentados por Kohlberg, a ajuda e o cuidado com os outros são o terceiro estágio anterior e visto como inferior ao estágio em que as relações estão subordinadas a regras; o desenvolvimento completo é quando as regras estão subordinadas a princípios universais de justiça (Kohlberg e Kramer, 1969; Kohlberg, 1981).

Os resgatadores(...) foram e são gente "como a gente"(...) A maioria não fez nada extraordinário antes da guerra nem nada que seja extraordinário desde então(...) Não foram heróis moldados em moldes sobre-humanos. O que mais os distinguiu foi seu vínculo com outros em relações em que primava o compromisso e o cuidado(...) Seu compromisso com os judeus surgiu da maneira em que habitual e ordinariamente se relacionavam com outras pessoas — suas maneiras características de sentir; suas percepções de a quem se deve obedecer; as regras e exemplos de conduta que aprenderam de seus pais, amigos e referenciais políticos e religiosos; e as maneiras rotineiras de decidir o que estava bem e o que estava mal(...) Eles não lembram que a coragem não é só o âmbito dos pensadores independentes e intelectualmente superiores, mas que também está disponível para todos, através das virtudes da conexão, do compromisso e da qualidade das relações desenvolvidas nas interações humanas comuns (Oliner e Oliner, 1988: 259-260).

Em termos mais gerais, a pergunta central é sobre o efeito dos laços de sociabilidade e amplitude dos vínculos de grupo sobre a consciência do sujeito. Os conteúdos básicos dessa moralidade são a responsabilidade para com o outro e a solidariedade com quem sofre. A variabilidade cultural, de classe e de gênero, manifesta-se no tipo específico de conduta esperada e no âmbito (mais íntimo ou mais público) de desenvolvimento desse "nós". No espaço interpessoal, a questão da solidariedade refere-se a uma prática ancorada na identificação dos/das outros/as que sofrem como "um de nós". Como assinala Rorty, a esperança de aumentar a solidariedade humana está ancorada na "capacidade de perceber cada vez com maior clareza que as diferenças tradicionais (de tribo, de religião, de raça, de costumes e as outras da mesma espécie) carecem de importância quando comparadas com as semelhanças referentes à dor e à humilhação; ela é concebida então como a capacidade de considerar pessoas muito diferentes de nós como incluídas na categoria de 'nós'" (Rorty, 1991: 210).

Em todo o processo de socialização, é significativa a presença da autoridade. A aprendizagem implica recompensas e castigos por parte de uma instância superior: é o pai (e a mãe em segundo plano) na família patriarcal, a autoridade escolar, a polícia na rua, deus etc. O processo de individuação implica a internalização de princípios que permitam o reconhecimento da diferença entre os princípios éticos próprios por um lado, e a autoridade (legítima e legal) e/ou a arbitrariedade do poder, por outro. Uma subjetividade moral autô-

noma, disposta a desafiar o poder quando este é arbitrário e ilegítimo, pressupõe um eu forte, que conseguiu internalizar critérios de autoridade moral. E tal autonomia subjetiva sustenta-se ao longo da vida pelo reforço intersubjetivo a partir de redes, grupos e instituições de participação,

QUE CIDADANIA? QUAIS DIREITOS?

Na teoria democrática, a noção de cidadania está ancorada na definição legal de direitos e obrigações que a constituem. Há dois eixos-chaves no debate ideológico, teórico e político: a natureza dos "sujeitos" e o conteúdo dos "direitos". O primeiro eixo tem como referente original a visão liberal-individualista, enriquecida com alguns desenvolvimentos muito significativos que apontam para a revisão da relação entre o sujeito individual e os direitos coletivos, tanto no que se refere ao reconhecimento do direito dos povos, como aos interesses difusos. O segundo refere-se a se existem direitos "universais", frente ao relativismo cultural e às posturas pluralistas.

Ambas as questões foram freqüentemente colocadas como antinomias teórico-ideológicas irreduzíveis: os direitos "negativos" do liberalismo *versus* os direitos que exigem a intervenção "positiva" do Estado; os direitos humanos ancorados numa "natureza humana" universal *versus* a pluralidade cultural "essencial", que anula a possibilidade de reconhecer qualquer parâmetro para julgar ou comparar sociedades ou culturas. Essas antinomias podem ser reinterpretadas em outro registro: o direito individual à liberdade de expressão é também o direito da coletividade de escutar distintas opiniões e posturas; a garantia dos direitos "negativos" implica uma decisão estatal "positiva" de destinação tributária (de gastos em segurança pública, por exemplo) que resulta ser diferenciadora por classe ou por setor, destruindo assim a base material para a argumentação usada pelas posturas "minimalistas" do estado como garantia das liberdades e direitos negativos. E o tema da universalidade *versus* pluralismo, como veremos mais adiante, também deve ser repensado em outro registro.

Historicamente, o tema dos direitos humanos e da cidadania inaugura-se no Ocidente como uma demanda da modernidade, especificamente da burguesia (e de seus filósofos) face ao poder e aos privilégios das monarquias. A partir desses começos, a história é longa e complexa, tanto no que se

refere ao plano da luta política, como à luta pelas idéias (Ansaldi, 1986; Oliveira, 1989). As lutas históricas concretas estiveram e continuam relacionadas com o conteúdo de direitos específicos, seja o direito ao voto, aos benefícios sociais, do estado de bem-estar, ou a educação pública em línguas vernáculas. Por sua vez, as análises históricas e comparativas preocupam-se em explicar a variação nos conteúdos da cidadania. O clássico no tema é T. H. Marshall, que mostra a interconexão entre o desenvolvimento do estado-nação inglês e a ampliação dos direitos de cidadania. Marshall estabelece uma progressão histórica que implica primeiramente a extensão dos direitos civis; uma segunda etapa de expansão dos direitos políticos; e finalmente, os direitos sociais.³ Nessa visão, por exemplo, o desenvolvimento do aparelho do estado de bem-estar é a face estatal do processo de expansão dos direitos econômico-sociais dos cidadãos (Marshall, 1964; Offe, 1985; também Lefort, 1987).

Mas a cidadania deve ser encarada também em um plano mais abstrato. Com efeito, de uma perspectiva analítica, o conceito de cidadania faz referência a uma prática conflitiva vinculada ao poder, que reflete as lutas sobre *quem* poderá dizer o *quê* no processo de definir quais são os problemas comuns e como serão abordados (Van Gunsteren, 1978). Nesse sentido, tanto a cidadania como os direitos estão sempre em *processo* de construção e de mudança.

Essa perspectiva implica partir de uma premissa: o direito básico é “o direito a ter direitos” (Arendt, 1973; Lefort, 1987). Nisso, a ação humana é concebida em termos de suas qualidades de auto-manutenção e expansão: “As ações próprias dos cidadãos são somente aquelas que tendem a manter, e possíveis de incrementar, o exercício futuro da cidadania” (Van Gunsteren, 1978: 27; também

Lechner, 1986). Como assinala Lefort, essa auto-referência já estava implícita nas formulações do século XVIII:

A concepção naturalista do direito ocultou o fato extraordinário, que constituía uma declaração que era uma autodeclaração, isto é, uma declaração na qual os homens(...) eram simultaneamente os sujeitos e os objetos da enunciação(...) e, ao fazê-la, se erigiam em testemunhas e juízes uns dos outros (Lefort, 1987: 39).

O importante da tradição dos direitos humanos ocidentais é a ausência de referentes transcendentais, que se converte em geradora do debate democrático:

A democracia moderna convida-nos a substituir a noção de um regime regulado por leis, de um poder legítimo, pela noção de um regime fundado na legitimidade de um debate sobre o legítimo e o ilegítimo — debate forçosamente sem garantia e sem término (Lefort, 1987: 40).

Ao não contar com poderes últimos nem referentes sobre-humanos, não há autoridade acima da sociedade, não há um “grande juiz” para dirimir os conflitos. Conseqüentemente, a justiça fica ancorada na existência de um espaço público de debate, e a participação na esfera pública converte-se em um direito e em um *dever*. Essa perspectiva auto-referida das noções de direitos e de cidadania tem conseqüências importantes para a prática da luta contra as discriminações e as opressões: o conteúdo das reivindicações, as prioridades políticas, os âmbitos de luta podem variar, *sempre e quando se reafirme o direito a ter direitos e o direito ao debate público do conteúdo de normas e leis*.⁴

Além da referência aos direitos, a cidadania inclui as *responsabilidades* e os *deveres* dos/das cidadãos/ãs, tema menos estudado pelos teóricos da

3. À hipótese histórica da expansão dos direitos exposta por Marshall corresponde também a terminologia utilizada no âmbito das Nações Unidas, onde se fala de *gerações* de direitos. Os direitos de *primeira geração* são fundamentalmente os direitos civis e políticos; os de *segunda geração* são os direitos econômicos, sociais e culturais, que exigem um papel ativo do estado para assegurar as condições materiais requeridas para o exercício dos anteriores. Esses dois tipos referem-se fundamentalmente a direitos individuais. Os direitos de *terceira* (paz, desenvolvimento, meio ambiente) e de *quarta geração* (direitos dos povos) são de outra natureza, já que fazem referência a fenômenos globais e coletivos. É importante assinalar que essa ordenação se refere à história da discussão dentro dos organismos internacionais e não deve ser interpretada em termos de prioridades ou de um desenvolvimento histórico necessário. Na verdade, *não se trata de uma regra histórica universal*. Assim, o desenvolvimento dos direitos de cidadania social por meio do

estado de bem-estar, mais que complementar ou expandir os direitos civis, pode chegar a substituir o ideal do cidadão responsável pela realidade do “cliente” (Habermas, 1975), convertendo-se de fato numa forma de boicote ao mesmo desenvolvimento de um sentido pleno do cidadão/cidadã como *sujeito de direitos*.

4. Reconhecer que não existem critérios últimos para estabelecer nem a verdade nem o bem implica a necessidade de encontrar um espaço no qual simultaneamente se possa reconhecer a contingência de nossas próprias crenças e valores, e exercer plenamente nossos impulsos morais e nossos compromissos ético-políticos. Evitar o sofrimento, ampliar as bases da solidariedade, expandir os campos da ação pública e responsável, ao mesmo tempo que promover a tolerância, respeitar a autonomia e a diferença e dar voz aos excluídos são propósitos que podem não ter uma justificação transcendente última; podem, nesse sentido, ser contingentes. Nem por isso menos necessários (Bauman, 1990 e 1994; Rorty, 1991; Heller, 1990).

cidadania (ainda que Marshall mencione, mas logo os esqueça, os *duties*). O dever tem um imperativo coercitivo; as responsabilidades, como se verá mais adiante, são mais amplas e superam o campo da obrigação. Essa dimensão inclui o compromisso *cívico*, centrado na participação ativa no processo público (as responsabilidades da cidadania) e os aspectos simbólicos e éticos, ancorados em inclinações subjetivas que conferem um sentido de identidade e de pertencer a uma coletividade, um sentido de comunidade. Ou seja, aquilo que promove a consciência de ser um *sujeito* com direito a ter direitos. Essa dimensão cívica da cidadania está ancorada nos sentimentos que se unem ou se vinculam a uma coletividade (contrastando com os elementos aparentemente mais racionais dos direitos da cidadania civil e social). Cf. Kelly, (1979); Reis (1993).

O ESPAÇO DA RESPONSABILIDADE E DA SOLIDARIEDADE

No plano macrosocial, o processo de construção de direitos e deveres cidadãos tem como referente o estado, encarnado em aparelhos institucionais tais como o aparelho jurídico e as instituições de bem-estar. Contudo, nenhum mecanismo da democracia formal pode garantir que essas instituições sejam efetivamente depositárias da representação dos cidadãos. Com efeito, o estado latino-americano foi e é alienado e distante da cidadania, apropriado por alguns e alienado de outros. Isso implica que o reconhecimento das instituições estatais e sua legitimidade por parte dos "sujeitos de direito" como um longo processo histórico de lutas sociais, sem a garantia de um final necessariamente "feliz" e harmônico.

Os períodos de transição para a democracia e o estado de direito são, nesse sentido, árduos. Partindo de um aparato institucional estatal do qual se apropriam atores autoritários, o desafio é a transformação dessas instituições, que têm de mudar de "dono". É nesse ponto que a relação que a cidadania estabelece com as instituições estatais se torna crucial. Com efeito, contrariamente ao funcionamento cotidiano com expectativas relativamente claras e ordenadas das democracias estáveis, na vida cotidiana durante períodos de transição fica difícil saber de antemão quais são as tarefas que devem assumir as distintas agências do estado, quais as responsabilidades da cidadania.

Nas transições para a democracia que estão ocorrendo no mundo, atualmente, junto com o processo secular de sujeitos individuais e coletivos, aparecem ambas as faces do processo cidadão: a manifestação aberta das demandas de respeito (e ampliação) aos direitos de cidadania — contidas e acumuladas durante as ditaduras — e a demanda simbólica de um sentido de pertencer, ancorada em identidades coletivas.⁵ Desde a perspectiva da ordem democrática em construção, a articulação entre os requisitos da governabilidade e da representação por um lado, e a participação e o controle dos cidadãos da gestão governamental por outro, são com frequência considerados incompatíveis. Na realidade, a construção democrática requer ambos os processos. Se não se preocupam de início em institucionalizar formas de participação e de controle da cidadania, as novas e débeis democracias deixam de sê-lo rapidamente.

Dada essa realidade, a construção da institucionalidade democrática é um desafio à capacidade da cidadania e das organizações da sociedade civil de promover as transformações do estado. Se partimos da necessidade de um processo de democratização do estado, corresponde aos atores da sociedade civil a difícil tarefa de exigir, impulsionar, promover e "policiar" esse processo, quando, ao mesmo tempo e de maneira especular, se aprende e se constrói a cidadania. A criação de contextos institucionais democráticos pode então chegar a ser ao mesmo tempo resultado e estímulo para o fortalecimento de uma cultura da cidadania democrática. Mas se a tarefa é titânica, como se faz? Onde está a vontade e o poder para levá-la adiante?

Teoricamente, pode-se debater se a noção de responsabilidade (pública) perante o outro é ou não um traço constitutivo do conceito de cidadania. Independentemente de sua conexão teórica, as práticas solidárias e de responsabilidade perante o outro são fundamentais nos períodos de transição, já que se convertem em vetores fundamentais da transformação da relação entre a cidadania e o estado. De que responsabilidade estamos falando? De que prática solidária? No nível macrosocial, no qual se incluem o estado e a autoridade legítima, exige-se a ação de grupos e organizações dispostos a correr riscos, desafiando obri-

5. A interação entre essas demandas de cidadania e as exigências da construção de uma nova ordem é analisada por Lechner (1993), ao assinalar que a "demanda de comunidade", que implica a busca de uma nova identidade coletiva, é um elemento significativo do desafio que a sociedade chilena coloca ao novo estado democrático.

gações formais e normas estabelecidas, em função de um sentido de responsabilidade social muito especial. Vejamos do que se trata.

É importante partir dos diferentes sentidos da noção de responsabilidade. Schutz (1974) distingue a responsabilidade *pelo* que se fez da responsabilidade *perante* alguém.⁶ A responsabilidade *perante* (*accountability*) refere-se a deveres objetivos, inclusive institucionalizados. É análoga à responsabilidade *prospectiva* colocada por Heller (1990), que se refere às obrigações associadas a uma posição ou cargo, a uma obrigação formal de conhecimento público, diante da qual não se pode alegar ignorância. Enquanto que cumprir com obrigações não leva a prêmios e reconhecimentos, o não cumprimento implica a possibilidade de castigo. Nas novas democracias, surge a demanda social de que os funcionários públicos assumam esse tipo de responsabilidade. Não se trata de uma tarefa menor, considerando a tradição da arbitrariedade do poder, a força que têm os enclaves autoritários e as tentações da corrupção.

Não é essa a responsabilidade que queremos explorar aqui, mas a responsabilidade envolvida em condutas que vão além da obrigação, em que o sujeito é responsável *pelo* que faz — a responsabilidade *retrospectiva* de Heller — e vai além das obrigações específicas, numa ação orientada pela consciência. Inclusive pode chegar a envolver o questionamento ou a transgressão das normas vigentes. Trata-se de situações em que o sujeito comete (ou omite) certas ações públicas mesmo quando não existam obrigações e de onde poderia recuar para a inação. Agir ou não agir converte-se então em uma opção à qual é preciso responder única e exclusivamente frente à própria consciência (Bauman, 1994, fala do impulso moral). Não assumir essa responsabilidade não representa custos; é possível também uma justificativa por ignorância ou alegação de um interesse pessoal.

Esse tipo de responsabilidade perante os outros está na base do comportamento solidário no cotidiano. Torna-se politicamente significativo quando, em períodos repressivos e de mudança, existem pessoas ou grupos dispostos a correr enormes riscos, a desafiar obrigações estabelecidas e a quebrar normas, em função de valores ou compromissos éticos alternativos ao poder de plantão. Uma vez que nessas ações se pode estar introduzindo um

novo valor ou bem social (um novo “demônio”) no mundo, a responsabilidade envolvida é enorme. Heller refere-se a essas situações como de *enorme responsabilidade*, ou ainda, de *responsabilidade histórica mundial* (Heller, 1990: 78-80).

O tema da responsabilidade torna-se ainda mais complexo quando se introduz a relação entre responsabilidade e culpa. Quem é responsável por reparar o dano quando não é possível estabelecer culpas? Quem é responsável por *prevenir* danos? (Camps, 1990). Tema muito atual em nossos países, onde os governos democráticos, por exemplo, instituem recompensas econômicas para as vítimas de violações dos direitos humanos de regimes ditatoriais do passado recente.

DIREITOS UNIVERSAIS OU PLURALISMO CULTURAL?

Voltemos ao eixo da relação entre nós e os outros, agora em um plano mais global. Aqui coloca-se a tensão entre a *universalidade* dos direitos e o *pluralismo*, cultural, de gênero ou de classe, que gera diversidade. A história moderna, com os colonialismos e racismo dos últimos dois séculos, foi o pano de fundo ideológico da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Promulgada em pleno pós-guerra, constituiu parte dos esforços para prevenir novos horrores. Isso está explícito nas Considerações:

Considerando que o desconhecimento e o menosprezo dos direitos humanos deram origem a atos de barbárie ultrajantes para a consciência da humanidade(...)

Para alguns círculos (de antropólogos bem intencionados, de humanistas e progressistas) se deveria entrar na era do relativismo cultural, da negação cientificamente comprovada da superioridade da raça branca, do descobrimento da complexidade das culturas até então consideradas “primitivas” ou “selvagens”. O reconhecimento da pluralidade dentro da humanidade devia converter-se no antídoto para a repetição de crimes em massa, genocídios e aniquilamentos culturais a partir de ideologias e interesses que negavam, explícita ou implicitamente, às vítimas, a qualidade de “ser humano com direitos”. Em casos como esses, a ideologia dos direitos humanos universais servia para proteger essas vítimas, potenciais ou reais.

O paradoxo estava em erguer a bandeira do universalismo para defender o direito dos diferen-

6. Em inglês existem duas palavras diferentes para esses sentidos: *responsability*, para o primeiro; *accountability*, para o segundo.

tes, para combater quem queria impor a uniformidade e a idéia de progresso universal! As tensões não poderiam senão emergir. Como conciliar o relativismo cultural com a defesa dos direitos humanos universais? Como conciliar a suposta objetividade da ciência com a defesa eticamente comprometida de princípios? A Declaração Universal logo começou a ser criticada porque a noção de direitos humanos que a inspira seria individualista e ocidental, e a tentativa de estender sua vigência para o mundo todo, um ato de poder imperialista, discriminador e etnocêntrico. Esse argumento anti-ocidental pode ser utilizado politicamente para cometer violações aberrantes, amparadas no relativismo cultural e na insistência na livre determinação e soberania nacionais, repelindo assim intervenções humanitárias, monitoramentos e controles internacionais.

Essas questões gerais foram e seguem sendo o eixo dos debates e lutas sociais concretas em relação à definição (formal) do cidadão dentro dos países — ou seja, o estabelecimento dos limites sociais entre os incluídos e os excluídos, sejam esses os “estrangeiros” ou os marginalizados/discriminados por alguma razão especial (de propriedade, educação, raça, gênero ou cultura). O debate e a luta são também sobre os conteúdos aos quais os cidadãos incluídos podem conformar-se, ou seja, sobre seus direitos. No plano internacional, a defesa dos direitos humanos toca e requer a reformulação da idéia de soberania.

A ampliação da base social da cidadania (por exemplo, a extensão do voto às mulheres ou aos analfabetos), a inclusão de grupos sociais minoritários, discriminados ou despossuídos, como membros da cidadania e as reclamações por “igualdade frente à lei” têm sido temas quase permanentes na história contemporânea. As manifestações internacionalmente mais visíveis e conhecidas dessas lutas sociais são a luta contra a “solução final” do nazismo, o movimento de direitos civis nos Estados Unidos na década de 1960, a luta contra o *apartheid* na África do Sul atual, as reivindicações do feminismo de acabar com todas as formas de discriminação das mulheres, os reclamos por cidadania de grupos étnicos minoritários.

É nesse momento que vale a pena introduzir de maneira explícita a discussão dos “direitos culturais” e da “cidadania cultural”. Trata-se, obviamente, de bens simbólicos, do direito a ter uma identidade coletiva, de pertencer a uma comunidade. Na realidade, os seres humanos pertencemos não apenas ao gênero humano, mas também a comu-

nidades específicas. A condição humana implica um sentido de pertencer a uma comunidade política.⁷ Nesse sentido, as comunidades e as culturas, em sua diversidade, são os ingredientes básicos da humanidade, que dão sentido e conteúdo ao princípio abstrato da igualdade. A igualdade reside, na realidade, em ser membro de culturas diversas e particulares:

Não há outro caminho para o universal, além do que passa pelo particular e somente aquele que domina uma cultura específica tem oportunidade de ser entendido pelo mundo inteiro(...) Uma coisa é certa: o domínio de uma cultura, pelo menos, é indispensável para o florescimento de todo indivíduo: a aculturação é possível e, com frequência, benéfica; mas a desculturação é uma ameaça (Todorov, 1991: 434-35).

Pertencer a uma comunidade implica estar ligado a outros por sentimentos, afetos, identidades compartilhadas. Mas os sentimentos são personalizados e específicos.

Da mesma maneira que não se deve envergonhar-se de amar mais os nossos que os outros, sem que isso leve a praticar a injustiça, tampouco deve-se sentir vergonha de ter apego a uma língua, a uma paisagem, a um costume: é nisso que se é humano (Todorov, 1991: 435).

Esses sentimentos e essas determinações não são inamovíveis. Como assinala o mesmo autor, *o propriamente humano não é, evidentemente, tal ou qual traço da cultura(...) o que todo ser humano tem em comum com todos os demais é a capacidade de rechaçar essas determinações: em termos mais solenes, dir-se-á que a liberdade é o traço distintivo da espécie humana.* (Todorov, 1991: 438).

O que leva a considerar a diversidade como elemento constitutivo da universalidade. E a reconhecer um eixo de

tensão entre a proximidade e a pertença a coletivos concretos e os princípios universais de justiça. (Rorty, 1986).

7. Nas palavras de Arendt: *A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se sobretudo na privação de um lugar no mundo, [um espaço político] que torna significativas as opiniões e efetivas as ações(...) Tomamos consciência do direito a ter direitos(...) e do direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, somente quando apareceram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e que não os podiam reconquistar devido à nova situação global(...) O homem, segundo parece, pode perder todos os assim chamados Direitos do Homem sem perder sua qualidade humana essencial, sua dignidade humana. Somente a perda da comunidade política expulsa-o da humanidade* (Arendt, 1949, citado por Young-Bruehl, 1982).

A LÓGICA DA DIFERENÇA: DIREITOS E RELAÇÕES

O direito não consegue resolver o significado da igualdade para aqueles que a sociedade define como diferentes (Minow, 1990: 9).

Há distintas maneiras de encarar o tema da diferença. Em uma primeira perspectiva, a diferença é concebida como *inerente* a algumas pessoas, e se torna significativa quando se identificada com a inferioridade: as pessoas diferentes não podem então ser portadoras de direitos e são vistas como “dependentes” ou “não cidadãs”. Uma segunda visão preocupa-se com garantir a “igualdade frente à lei”, mas define a igualdade em termos de possuir as *mesmas* características, o que leva a não tomar em consideração, ou mesmo negar, muitos traços indicadores de diferenças. Mas como, na realidade, as diferenças existem, em última instância esse enfoque leva a tentar descobrir as “verdadeiras” diferenças, aquelas que mereçam um tratamento “verdadeiramente diferenciado”. Na terceira, a diferença é função das *relações sociais*, de modo que não pode ser situada em categorias de pessoas, mas nas instituições sociais e nas normas legais que as governam (Minow, 1990).

A demanda social das/dos “diferentes” (inferiores) tem uma primeira modalidade de expressão no reclamo por igualdade, que tem se manifestado ao longo das últimas décadas em demandas de acesso a lugares ou posições antes vedadas (desde clubes exclusivos até ocupações tradicionalmente masculinas), em denúncias de discriminação (dificuldades de acesso a posições hierárquicas no mundo do trabalho e da política, por exemplo) e de desigualdade (“a trabalho igual, salário igual”).

Ainda há muito caminho a percorrer na busca da igualdade perante a lei. Contudo, a igualdade literalmente entendida pode ser enganadora ou insuficiente em muitas situações: frente à gravidez e à maternidade de uma trabalhadora, exige-se igualdade — ou seja, negar a diferença entre homens e mulheres — ou um tratamento “especial”? Ou, para levar o tema para outro campo, o que significa igualdade de direitos na educação de uma criança deficiente, ou cuja língua materna (sic) não é a da escola pública?

A ênfase na norma da igualdade reforça uma concepção baseada no direito universal natural: reafirma que todos os seres humanos são iguais *por natureza*. É eficaz politicamente enquanto permi-

te combater certas formas de discriminação, afirmar a individualidade e pôr limites ao poder. Todavia, a outra face da realidade social impõe-se: os indivíduos não são todos iguais e, em última instância, ocultar ou negar as diferenças serve para perpetuar o subentendido de que há duas classes de pessoas essencialmente distintas, as “normais” e as “diferentes” (que sempre implica “inferiores”). Manter a ilusão de igualdade e estabelecê-la em termos de direitos universais tem seus riscos: pode levar a uma formalização excessiva dos direitos, separando-os das estruturas sociais em que existem e adquirem sentido; a passagem do universal ao social, histórico e contingente torna-se difícil.

Uma das grandes contribuições do feminismo e, mais geralmente, da teorização a partir da subordinação, foi a profunda crítica e o desmascaramento dos pressupostos do paradigma dominante, que toma aos homens (ocidentais) como ponto de referência universal e que transforma as mulheres (e os outros) em diferentes ou invisíveis. Ao fazê-lo, moveu-se em um espaço contraditório: o reclamo por direitos iguais (aos homens ocidentais) e por um tratamento igualitário por um lado; o direito a um tratamento diferenciado e à valorização das especificidades de cada categoria ou grupo social, pelo outro. Isso implica uma *tensão inevitável, entre o princípio da igualdade e o direito à diferença*. Reconhecê-la tem um benefício importante, já que estimula o debate e a criatividade e ajuda a evitar dogmatismos.

As formulações jurídicas do feminismo atual debatem-se em colocar a questão em termos dos direitos das mulheres ou em termos das relações de gênero. As reivindicações colocadas em termos de direitos remetem a um paradigma da igualdade, difícil de se manter com tudo o que se avançou no reconhecimento das diferenças. Mas abandonar as reivindicações em termos de direitos pode representar um custo estratégico e político muito alto, já que as demandas colocadas em termos de *direitos humanos* têm uma legitimidade muito alta, tanto moral quanto emocionalmente (Bunch, 1991).⁸ Tanto de uma perspectiva teórica, como a partir de

8. Essa afirmação, todavia, não é universal. Como mostra Caldeira (1996), no Brasil contemporâneo, a identificação do movimento de direitos humanos com o direito de grupos marginalizados e oprimidos, leva a uma reação paradoxal: amplos setores da opinião pública rechaçam a causa dos direitos humanos, identificando o movimento com a defesa de criminosos e transgressores. Essa identificação também existe (possivelmente em grau menor) em outros países da região, embora não tenha sido estudada em profundidade.

considerações estratégicas, a saída pode estar em combinar a crítica às implicações do discurso de direitos com uma permanente *contextualização* dos direitos nos sistemas de relações sociais.

Esse tema converte-se numa urgência política quando entra em jogo o reconhecimento do pluralismo cultural. Falar de direitos *culturais* é falar de grupos e comunidades coletivas: o direito de sociedades e culturas (autodefinidas como tais) de viver seu próprio estilo de vida, falar seu próprio idioma, usar sua roupa e perseguir seus objetivos, e seu direito a um tratamento justo pelas leis do estado-nação em que lhes cabe viver (quase sempre como "minorias"). Se a idéia original dos direitos humanos universais estava orientada por uma visão individualista, aqui o eixo passa para as comunidades.

Mais ainda, os direitos humanos individuais podem chegar a entrar em contradição com os direitos coletivos (Stavenhagen, 1990, 1996). A vigência dos direitos humanos universais não é garantia da vigência dos direitos coletivos dos povos, e vice-versa: o direito de um povo de viver seu próprio estilo de vida pode basear-se na negação dos direitos humanos básicos e na crueldade para com certas categorias sociais dentro dessa cultura. Como sair desse impasse? Onde encontrar os parâmetros e critérios de avaliação e denúncia?

Esse tema exige voltar a pensar e discutir os temas do relativismo cultural, da tolerância e do respeito à diferença. As posturas cobrem todo o espectro desde o relativismo cultural radical (onde "tudo é válido"), à busca das raízes biológicas do comportamento humano, do que se poderia inferir padrões únicos e uniformes, ou posições contextualistas, para as quais

o princípio do relativismo cultural não é desculpa para não poder avaliar a função, o significado, ou a utilidade de uma prática. Antes, adverte-nos que esse juízo deve tomar em consideração o contexto cultural em que a prática está enraizada(...) Toda prática pode ser avaliada ou julgada em relação a uma expectativa ou meta dada, sempre que o contexto seja devidamente considerado (Barnett, 1988: 23).

O surgimento das reivindicações de direitos dos povos indígenas baseadas em critérios de etnia constitui um campo novo onde essas questões estão sendo discutidas. Pensar em uma agenda de direitos étnicos implica uma profunda revisão da noção original de direitos humanos, até agora concebidos de maneira abstrata, privilegiando a universalidade e os sujeitos individuais. O estabeleci-

mento dos direitos dos povos indígenas e das minorias tem como implicação que o conceito mesmo de "direitos humanos" só adquira sentido em circunstâncias culturais específicas, que dessa maneira se convertem em requisitos para os direitos humanos — e em parte deles.⁹

Nesse sentido, falar dos direitos humanos dos indígenas, ou de categorias específicas da população que ficaram tradicionalmente marginalizadas ou oprimidas (e isso inclui, obviamente, as mulheres), implica o reconhecimento de uma história de discriminação e opressão e um compromisso ativo com a reversão dessa situação. Avançar nesse ponto supõe reconhecer a *inevitável tensão entre os direitos individuais e os direitos coletivos*.

Tanto o feminismo como a discussão dos direitos humanos dos povos indígenas coincidem na crítica à definição individualista e universal dos direitos humanos e sua identificação com os valores ocidentais e masculinos. Para a elaboração da questão étnica, a partir desse ponto, a crítica orienta-se para o questionamento da natureza individual ou coletiva dos direitos. Existem situações em que os direitos individuais não podem ser realizados plenamente se não se reconhecem os direitos coletivos, mas ocorre também a situação inversa. Diante do dilema entre priorizar os direitos individuais ou coletivos, Stavenhagen (1996) propõe uma solução "provisória e normativa":

Os direitos grupais ou coletivos deverão ser considerados como direitos humanos à medida que seu reconhecimento e exercício promovam por sua vez os direitos individuais de seus membros [por exemplo, o direito de usar a língua vernácula...] Um corolário da conclusão anterior: *não deverão ser considerados como direitos humanos aqueles direitos coletivos que violam ou diminuem os direitos individuais de seus membros* [a mutilação sexual das meninas em algumas sociedades africanas, por exemplo] (Stavenhagen, 1996).

Para a elaboração da questão dos direitos das mulheres (ou de minorias sexuais, por exemplo), o caminho é outro: passa por pensar esses direitos no contexto das relações sociais baseadas no princípio da igualdade e da diferença dentro mesmo de uma

9. Em certo sentido, reitera-se aqui a lógica da discussão sobre os direitos econômicos, sociais ou culturais com ou não direitos humanos: à medida que o pleno exercício dos direitos civis e políticos requer a existência de um patamar mínimo de direitos econômicos e sociais, estes últimos se convertem em parte inalienável da agenda dos direitos humanos, como foi ratificado na Conferência Internacional de Viena de 1993.

sociedade determinada (Minow, 1990; Jelin, 1993). Dentro da comunidade a que se pertence e no nível da ação e da subjetividade do ator, as diferenças sociais encerram um sentido muito particular. Se entendemos a desigualdade social (de classe, mas também de grupo étnico, categoria de gênero etc.) como diferença de oportunidades e de possibilidades de escolha dentro de uma cultura, o que em uma sociedade estratificada está distribuído de maneira muito desigual é, além dos recursos materiais, a *liberdade* (de recusar as determinações e de escolher entre identidades possíveis), Cf. Bauman (1994); Todorov, (1991).

À GUIA DE CONCLUSÃO

Essa reflexão sobre a relação entre o nós e os/as outros/as foi colocada de uma perspectiva que privilegia o processo de construção de uma cidadania ativa, aberta ao debate permanente. Com esse enfoque, é óbvio que não podemos chegar a uma maneira única de abordar o tema da alteridade e da pluralidade, exceto reconhecer a historicidade das lutas sociais e de seus conteúdos. Na realidade, não se trata de concluir nada, mas de abrir perguntas, descobrir caminhos, atalhos e impasses, repensar os temas velhos e encontrar os novos.

No decorrer da discussão, assinalamos uma série de tensões inevitáveis na realidade das relações sociais:

A tensão entre os direitos individuais e os direitos coletivos.

A tensão entre o princípio de igualdade e o direito à diferença.

A tensão entre uma perspectiva ancorada em direitos universais e uma perspectiva que parta dos sistemas de relações sociais.

A tensão entre o princípio de uma justiça cega e a personificação do impulso moral e do afeto.

A tensão entre o universalismo e o pluralismo.

Tudo isso implica reconhecer que não existe uma maneira única de resolver as contradições e tensões básicas que permeiam os sistemas de relações sociais. Reconhecê-las e conviver com elas não é fácil. Trata-se de um desafio à criatividade e à inovação permanentes.

Aceitar a historicidade das demandas e abandonar, em consequência, a idéia de que existam referenciais naturais, transcendentais, universais, fora do tempo e do espaço não deveria, contudo, implicar o abandono de ideais e utopias. Significa mais

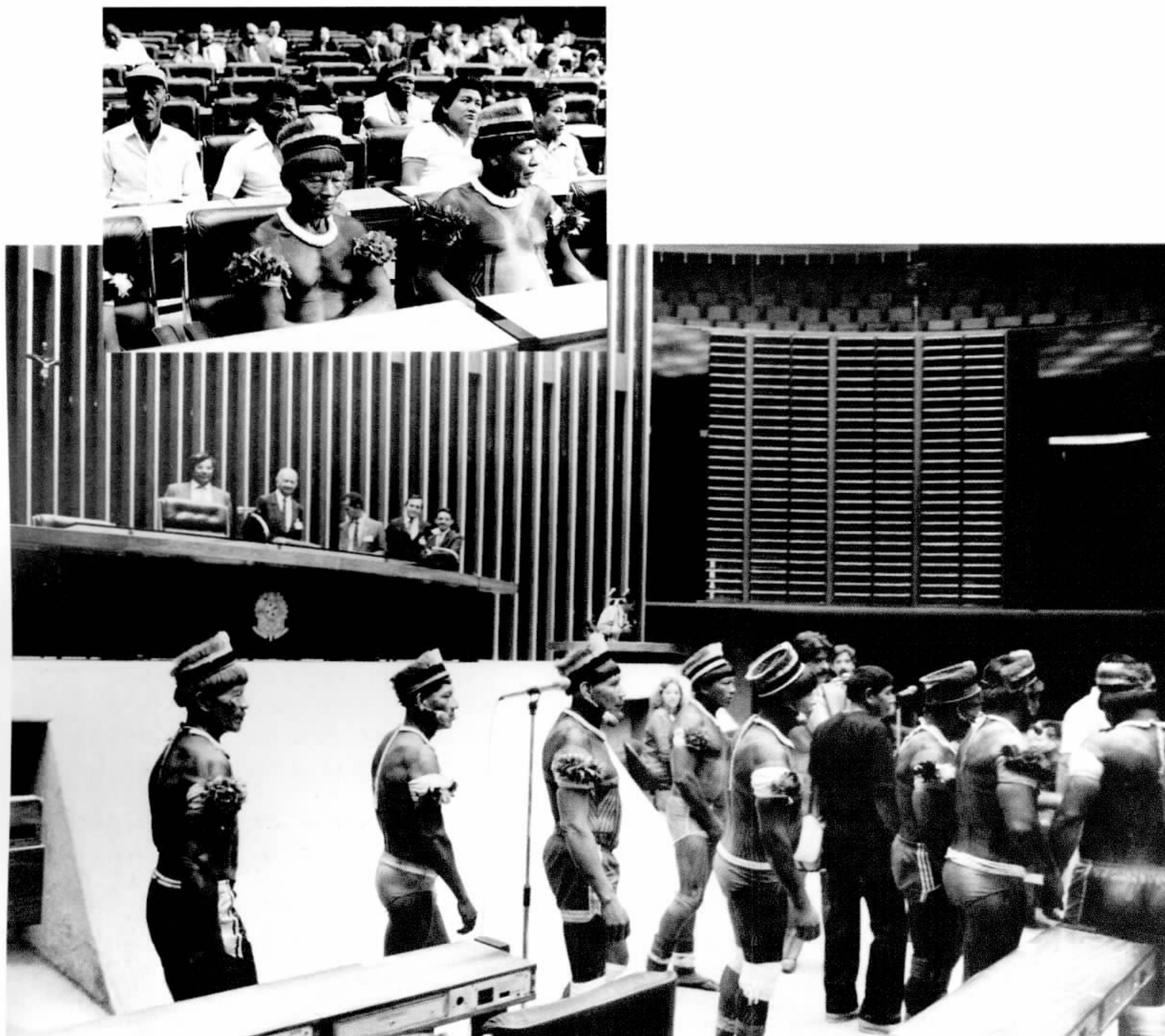
humildade, o reconhecimento de que não existem verdades absolutas. E na busca de verdades parciais, dialogadas, contingentes, buscar também poder atuar de acordo com ideais: eliminar sofrimentos e submissões, fomentar a solidariedade e a responsabilidade perante os outros. ■

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodoro, et. al. **The authoritarian personality**. Nova York: Harper and Row, 1950.
- ANSALDI, Waldo. "La ética de la democracia. Una reflexión sobre los derechos humanos desde las ciencias sociales", em Waldo Ansaldi, ed., **La ética de la democracia**. Buenos Aires: CLACSO, 1986.
- AMATIS Sas, Silvia. "Recuperar la vergüenza", em Janine Puges e Rene Kaes, eds., **Violencia de estado y psicoanálisis**. Buenos Aires: Paidós-APDH, 1991.
- ARENDT, Hannah. "The rights of man: what are they?" *Modern Review*, 3/1, verão, 1949. Citado em Young-Bruehl, 1982.
- _____. **The origins of totalitarianism**. Nova York: Harcourt, Brace & World, 1973.
- ASCH, Solomon. "Effects of group pressure upon the modification and distortion of judgements", em U.S. Office of Naval Research, **Groups, leadership and men**. Pittsburgh: Carnegie Press, 1951.
- BARNETT, Clifford R., 1988. "Is there a scientific basis in anthropology for the ethics of human rights?" Em Theodore E. Downing e Gilbert Kushner, eds., **Human rights and anthropology**. Cambridge: Cultural Survival, 1988.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernity and the Holocaust**. Oxford: Polity Press & Blackwell Press, 1991.
- _____. **Postmodern ethics**. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- BUNCH, Charlotte. "Hacia una revisión de los derechos humanos", em Ximena Bunster e Regina Rodriguez, eds., **La mujer ausente: derechos humanos en el mundo**. Santiago: Isis International, Ediciones de las Mujeres, vol. 15, 1991.
- CALDEIRA, Teresa. "Crime and individual rights: reframing the question of violence in Latin America", em Elizabeth Jelin e Eric Herschberg, eds., **Constructing democracy: human rights, citizenship and society in Latin America**. Boulder: Westview Press, 1986.
- CAMPS, Victoria. **Virtudes públicas**. Madrid: Espasa-Calpe, 1990.
- GILLIGAN, Carol. **In a different voice: psychological theory and women's development**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. **Legitimation crisis**. Boston: Beacon Press, 1975.
- HELLER, Agnes. **General ethics**. Oxford: Basil, Blackwell, 1990.
- Jelin, Elizabeth. **Ante, de, en, y? Mujeres, derechos humanos**. Lima: Red Entre Mujeres, 1993.
- KELLY, George A. "Who needs a theory of citizenship? *Daedalus*, 108, nº 4, 1979.

- KELMAN, Herbert e V. Lee Hamilton. **Crimes of obedience: toward a psychology of authority and responsibility**. New Haven: Yale University Press, 1989.
- KOHLBERG, Lawrence. **The philosophy of moral development**. São Francisco: Harper & Row, 1981.
- KOHLBERG, Lawrence e R. KRAMER. "Continuities and discontinuities in child and adult moral development", *Human Development*, 12, p. 93-120, 1969.
- LECHNER, Norbert. "Los derechos humanos como categoría política", em Waldo Ansaldi, ed., **La ética de la democracia**. Buenos Aires: CLACSO, 1986.
- _____. "Modernización y modernidad: la búsqueda de ciudadanía", em Centro de Estudios Sociológicos, ed., **Modernización económica, democracia política y democracia social**. México: El Colegio de México, 1993.
- LEFORT, Claude. "Los derechos del hombre y el estado benefactor". *Vuelta*, julho.
- MARSHALL, T. H. **Citizenship and social democracy**. Nova York: Doubleday, 1964.
- MILGRAM, Stanley. **Obedience to authority**. Nova York: Harper and Row, 1974.
- MINOW, Martha. **Making all the difference: inclusion, exclusion and American law**. Nova York: Cornell University Press, 1990.
- OFFE, Claus. **Contradictions of the welfare state**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.
- OLINER, Samuel e Pearl M. Oliner. **The altruistic personality**. Nova York: Free Press, 1988.
- OLIVEIRA, Luciano de. "Derechos humanos y marxismo. Breve ensayo para un nuevo paradigma". *El Otro Derecho*, nº 4, 1989.
- REIS, Fábio Wanderley. "Ciudadanía, estado y mercado. Democracia social y democracia política en el proceso de transformación capitalista", em Centro de Estudios Sociológicos, ed., **Modernización económica, democracia política y democracia social**. México: El Colegio de México, 1993.
- RORTY, Richard. "On ethnocentrism: a reply to Clifford Geertz". *Michigan Quarterly Review*, 25, p. 525-534, 1986.
- _____. **Contingencia, ironía y solidaridad**. Barcelona: Editorial Paidós, 1991.
- SCHUTZ, Alfred. "Algunas ambigüedades de la noción de responsabilidad", em **Estudios sobre teoría social**. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. **The ethnic question. Conflicts, development, and human rights**. Tóquio: United Nations University, 1990.
- _____. "Indigenous rights: some conceptual problems", em Elizabeth Jelin e Eric Hershberg, eds., **Constructing democracy: human rights, citizenship and society in Latin America**. Boulder: Westview Press, 1996.
- TODOROV, Tzvetan. **Nosotros y los otros**. México: Siglo XXI, 1991.
- VAN GUNSTEREN, Herman. "Notes on a theory of citizenship", em Pierre Birnbaum, Jack Lively e Geraint Parry, eds., **Democracy, consensus, and social contract**. Londres: Sage, 1978.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt. For love of the world**. New Haven: Yale University Press, 1982.

As reflexões apresentadas aqui fazem parte do projeto de pesquisa sobre "Direitos e responsabilidades: experiências vitais de cidadania em uma democracia em construção", que vem se desenvolvendo em Buenos Aires com o apoio de uma bolsa da John C. And Catherine T. MacArthur Foundation. As idéias aqui expostas são resultado de um diálogo permanente com Silvia Rabich de Galperin e Susana G. Kaufman dentro do referido projeto.



ÍNDIOS NA CONSTITUINTE, 1989. AGÊNCIA JB, FOTO JOSÉ VARELA

CIDADANIA, RACISMO E PLURALISMO:

A PRESENÇA DAS SOCIEDADES INDÍGENAS NA ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS-NACIONAIS

Face ao modelo vigente de organização do Estado, é possível pensar em uma cidadania diferenciada, que permita aos membros das sociedades indígenas serem igualmente participantes plenos da construção da nação brasileira? Esta é a questão que o presente artigo procura discutir, focalizando inicialmente as dificuldades existentes no próprio plano do modelo de organização política que norteou a formação dos estados ocidentais modernos, para em seguida abordar as peculiaridades de sua aplicação ao contexto brasileiro. Para isso é esboçado um breve painel histórico, que discute tanto as representações cotidianas que descrevem a contribuição do índio à cultura e à identidade nacionais, quanto recapitula as diferentes políticas governamentais que sobre ele incidiram no correr de nossa história. Ao final são apontadas algumas perspectivas para a superação dessas dificuldades.

Quando falamos em cidadania estamos pensando em determinados papéis sociais, com um conjunto apenso de direitos e deveres, exercidos pelos indivíduos na qualidade de membros de uma comunidade política, isto é, de uma coletividade que possui uma expressão territorial exclusiva e detém mecanismos próprios de resolução de conflitos e de controle social.

Na experiência histórica do Ocidente e no pensamento moderno a unidade política com tal envigadura é o Estado-Nação, que, como a coletividade de maior relevo e abrangência, instaura um circuito específico de relacionamento entre os indivíduos, o qual atravessa e se sobrepõe aos múltiplos domínios de interação e às esferas setorializadas de sociabilidade. Para que uma tal rede de relações possa operar adequadamente surgem processos de homogeneização cultural e reelaboração simbólica, em que valores básicos passam a ser vistos como compartilhados e remetidos à própria origem (Weber, 1983) daquela coletividade.

Por sua vez, a atuação do Estado é a expressão de uma vontade coletiva, aferida em sua forma mais perfeita através de uma democracia representativa,

cujos procedimentos estão baseados na livre expressão das idéias e nas escolhas racionais (e acumulativas) dos cidadãos. Uma nação é um sujeito coletivo, que não só reconstrói seu próprio passado e administra o seu patrimônio cultural, mas ainda se manifesta como um projeto político ou utopia (Worsley, 1984), fundada em uma proposta de destino comum.

Para o pensamento iluminista a permanência dos vínculos particularísticos entre os indivíduos - sejam estes vínculos de parentesco, localidade, comunhão religiosa, interesses de classe ou corporação, ou ainda de pertencimento étnico ou racial - não contribui para o progresso e fortalecimento das instituições estatais. As organizações intermediárias entre o Estado e o indivíduo são vistas como arcaicas e irracionais, toda e qualquer associação étnica que não corresponda à nacionalidade dominante devendo ser desencorajada ou mesmo suprimida (Maybury-Lewis, 1984).

A solidariedade dos indivíduos para com as tradições étnicas e locais constituiria assim uma distorção que prejudicaria sensivelmente o funcionamento do modelo, implicando uma inserção parcializada na totalidade, com a instituição de uma espécie de "cidadania fraturada", que apenas admitiria os laços étnicos como lealdades primordiais, e não os de pertencimento nacional. Nessa via, as nações, enquanto "comunidades imaginadas" (Anderson, 1983), teriam a sua importância cultural e política diminuída. As unidades operativas de uma possível ordem mundial não seriam mais as cerca de 150 nações que hoje integram a comunidade internacional representada pela ONU, mas os grupos étnicos dentro dos Estados-Nacionais, cujo número - dependendo da definição adotada - oscilaria entre três mil e seis mil!

Ao contrário, o modelo iluminista de organização do Estado difundiu-se em escala planetária, sobrepondo-se a quadros históricos e culturais radicalmente distintos daquele da Europa Ociden-

tal após a Revolução Industrial. Os "Estados Criollos" surgidos na América resultam da aplicação deste modelo a processos de construção nacional que decorrem de outras realidades econômicas e que englobam uma população muito diferenciada em termos culturais. Os países da América Latina iniciam a construção de sua unidade nacional em virtude de guerras coloniais, herdando inclusive um aparato administrativo já ali implantado pelas metrópoles colonizadoras. Em grande parte, nas antigas colônias tornadas independentes, o Estado antecede a homogeneização lingüística e cultural, bem como a "invenção" (Hobsbawn & Ranger, 1983) de tradições compartilhadas e a crença em uma origem e destino comum.

Uma tal situação histórica era caracterizada pela confluência de três fatores. Em primeiro lugar, o novo Estado instituído era em termos históricos e simbólicos o sucessor e o beneficiário direto de um processo de conquista e destruição de populações autóctones. Segundo, a sua população possuía, ademais de uma grande heterogeneidade cultural e lingüística, uma acentuada heterogeneidade racial, à qual estava conectada um sistema hierarquizado de *status* sócio-econômico. Terceiro, os novos Estados dispunham de extensos espaços interiores, que poderiam vir a constituir-se em regiões de fronteira, para virtual expansão de seu sistema produtivo. O acesso a tais recursos econômicos era controlado e gerenciado pelo Estado através de mecanismos de imobilização da força de trabalho (como os aldeamentos missionários, os diretórios de índios e, mais tarde, as áreas reservadas), os quais se baseavam, justamente no reconhecimento e na reprodução da desigualdade de *status* entre os componentes daquela população.

As práticas de subjugação e extermínio da população nativa, a continuidade ou proximidade do sistema escravista e a manutenção de um colonialismo interno associado a um sistema assimétrico de *status* eram marcas muito profundas, que não poderiam ajustar-se automaticamente ao modelo liberal. Se no aspecto jurídico-formal somente as similaridades eram sublinhadas, as práticas cotidianas e as ideologias justificadoras demonstravam-se como absolutamente distintas dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Enquanto a postulação de liberdade circunscrevia-se à elite intelectual e de proprietários de terras, as crenças e os costumes eram norteadas por um sistema de fortes assimetrias sociais, que implicavam a intolerância na condução de processos de exclusão social que, por metonímia, operavam como mera substituição de posturas racistas.

É possível identificar com relação às sociedades indígenas dois canais de discurso bem distintos, que em alguns momentos se entrecruzam e se alimentam mutuamente, mas que em outros momentos caminham em direções divergentes ou até mesmo antagônicas. Um deles é materializado nas teorias e representações (sejam estas formulações intelectuais ou de senso comum, estas últimas podendo permanecer algumas vezes muito depois de serem invalidadas do ponto de vista científico) sobre a contribuição do índio na formação do povo brasileiro. O outro canal é ocupado pelas diferentes elaborações e práticas que resultam de tomar o índio como objeto de políticas do Estado brasileiro.

A solução brasileira para a construção de uma unidade nacional em meio a uma população fortemente heterogênea e a altamente estratificada pode ser analisada através de dois movimentos, seja no plano das fabulações ideológicas e justificadoras, seja no plano das estratégias de ação social.

No primeiro nível a imaginação política coloca como ponto de partida o dado da diversidade, que é absolutizado, mitificado e distorcido. As três raças, situadas em um plano de horizontalidade, são igualmente indicadas como fundadoras da nacionalidade. Na subsequente dialética do pensamento mítico, porém, a apologia da diversidade é logo substituída pela sua negação, a apologia da mistura, que é cantada em prosa e verso como a solução justa e pacífica para os conflitos raciais e as contradições sociais. O fim do processo, contrariamente às teorias genéticas ou à observação de experiências históricas específicas, é o progressivo branqueamento da população brasileira, que em gerações sucessivas de casamentos interétnicos irá "limpando a raça" dos componentes indígena e negro, retornando ao "protótipo do homem branco" (só que apurado com características valorizadas das outras "raças"). Essa é a fábula das três raças, ironicamente chamada por Matta (1981), de "racismo à brasileira". Para este modo de pensar faz sentido - mesmo sem outras justificativas econômicas ou políticas - a abolição do tráfico de escravos e o incentivo à migração de colonos europeus.

No plano das estratégias o primeiro registro que se deve fazer é que a representação mais comum sobre o índio sempre o situa como algo referido ao passado, seja aos primórdios da humanidade, seja aos primeiros capítulos da história do Brasil. Como já havia observado em outros trabalhos (Oliveira, 1993 e 1994), as imagens e estereótipos associados ao índio sempre destacam a sua condição de primitividade e o consideram como muito próximo

da natureza. Isso se expressa nos termos utilizados, que o relacionam ao primitivo ("aborígine"), a uma conduta com poucos elementos de civilização ("selvagem" e "brabo"), à floresta ("silvícola") e ao mundo animal ("bugre"). Tais associações encontram-se igualmente explicitadas na literatura, na pintura, nas artes plásticas, nos desenhos infantis, nas fotografias tidas como artísticas, em cartões postais, calendários, selos, em ilustrações de vários tipos e até nas charges humorísticas. O que chama a atenção em todas essas representações é que, embora seja um homem e possua língua e cultura, o seu enquadramento é sempre muito próximo ao mundo natural; e quando se focalizam os seus elementos de humanidade e os itens de sua cultura, é sempre para demonstrar a sua extrema simplicidade (e daí incorporá-lo enquanto expressão pouco mediatizada das emoções e da natureza humana), ou, inversamente, apontar o seu exotismo (em uma crítica implícita quanto aos seus costumes tidos como extravagantes).

A impressão corriqueira das pessoas (hoje, como também no passado) é que o índio - como se fala dele, e o concebe o discurso erudito ou o senso comum - já acabou de há muito. O ensino regular da história do Brasil nas cartilhas escolares também reforça esta imagem. O índio só é personagem dos capítulos iniciais da nossa história, como a descoberta, a primeira missa, as invasões estrangeiras, as entradas e bandeiras. Na história econômica o índio é sempre apontado como um obstáculo ao desenvolvimento, não figurando a sua participação em qualquer dos ciclos econômicos. A única exceção é o período das "drogas do sertão", certamente pelas características de nomadismo e rusticidade de que estava investida tal atividade extrativa. No próprio ciclo da borracha, mais de um século depois, as menções ao índio sempre o situam não como um seringueiro, mas como um inimigo feroz e grave ameaça aos extratores. Aliás, o seu caráter ambíguo e traiçoeiro é freqüentemente anotado mesmo nessas referências ao passado, ficando claro que existem índios com sentimentos nobres (são os aliados da Coroa portuguesa) e índios mercenários e traiçoeiros. Assim, nas lutas contra franceses e holandeses no Rio de Janeiro e no Nordeste (Bahia, Pernambuco e Maranhão), algumas tribos se aliam aos portugueses e são importantes para a sua vitória, enquanto outras fazem comércio e apóiam os invasores.

Alguns estudiosos argumentam que nas descrições sobre a formação histórica do país e na construção da identidade nacional a contribuição indí-

gena foi inteiramente apagada e suprimida (Orlandi, 1985). Um levantamento recente (Ribeiro, 1987) sobre os elementos da cultura indígena incorporados à cultura nacional e à língua portuguesa falada no Brasil indicam uma presença extensa (incluindo animais, plantas, culinária, tecnologias, costumes, seres sobrenaturais), bem mais do que as avaliações genéricas habituais costumam anotar. Na toponímia, por exemplo, é muito grande a utilização de termos indígenas (especialmente da língua Tupi), para designar rios, praias, montanhas, regiões, cidades e logradouros públicos. Ainda que sejam extensos tais inventários, só reforçam a imagem - acima adiantada - de que o índio é exclusivamente personagem do passado e que a sua presença no Brasil contemporâneo se faz somente através de vestígios, influências e descendências longínquas.

Para a população brasileira (em especial para a do interior, por conflito de interesses, mas também para os moradores das cidades, em função da representação genérica já comentada) os membros das sociedades indígenas são muito mais adequadamente classificados como "remanescentes" ou "descendentes" do que como "índios". Quando esta designação é adotada, isto decorre de uma explícita auto-atribuição pelo designado ou por se referir a um *status* jurídico, com o sistema de símbolos aí conexos (tutela da Funai, reivindicação de terras, agências missionárias, antropólogos etc). Nas regiões onde existem (ou existiram em passado próximo) graves conflitos fundiários entre brancos e índios, a sociedade local discrimina fortemente estes últimos (sendo muito alto o custo de assumir-se enquanto tais), forçando-os muitas vezes a adotarem identidades negativas (como a de "caboclo", analisada por Cardoso de Oliveira, 1981).

Afora tais situações circunscritas e transitórias - onde ademais qualquer identidade seria semantizada negativamente pelo grupo que lhe é antagônico - em geral a utilização do designativo "índio" não tem o mesmo teor estigmatizante que o de "negro" (que evoca sempre a instituição da escravidão). Nas estratégias de interação social a identidade de "índio" - sempre entendida como remanescente ou descendente - pode ser acionada inclusive por brancos, seja para marcar um processo individual de ascensão social (a exemplo do pobre que enriquece no mito do *self made man*), seja para indicar a condição de "filho da terra" (ou "nativo"), em oposição aos recém-chegados (os chamados "paulistas" na Amazônia p. Ex.). A alcunha de "índio" foi (e é) aplicada a diversos políticos e personalidades da Amazônia, como uma forma de investilos de valor e autenticidade segundo o discurso nativista.

Nas elites do Norte e Nordeste é muito comum encontrar-se pessoas que se reivindicam descendentes de índios (e não o diriam de negros), descrevendo que suas avós (ou bisavós) foram "apanhados no mato e a dente de cachorro". Que a conexão com os índios se estabeleça sempre por linha materna é algo que se pode explicar pelo modelo de família patriarcal, onde os papéis femininos são em grande parte desempenhados no interior do lar e evocam o domínio dos sentimentos, em oposição ao universo masculino, marcado pelo exercício da razão e do conhecimento, pelas atividades públicas e pelas distinções sociais.

A ideologia indigenista não rompeu com a representação do índio como um ser pretérito, mas circunscreveu-se aos conteúdos semânticos já existentes e adaptou-os as suas próprias conveniências. A rápida aceitação da legitimidade do discurso indigenista, a sua carga persuasiva, o simbolismo que o envolveu tiveram como condição de sucesso justamente a sua sobreposição àquela representação genérica sobre o índio.

Para Rondon, um fiel cultor dos postulados positivistas, as sociedades indígenas estavam inequivocamente classificadas no interior do período fetichista da humanidade, a sua ascensão à fase do conhecimento científico não podendo ocorrer rápida e diretamente. Em função disso é que Rondon qualifica como altamente traumáticos e negativos os processos de aculturação dirigida e acelerada, como os empregados pelas missões religiosas com o batismo e a catequese dos índios. A seu ver para que os índios pudessem dar o enorme passo de sair do estado rudimentar em que se encontravam e adentrar com sucesso no mundo moderno era necessário que o Estado lhes garantisse proteção e assistência, possibilitando que as novas gerações de índios viessem a desempenhar funções produtivas na vida moderna. O exemplo mais completo de seu programa pedagógico e disciplinar foi o seu relacionamento com subgrupos Pareci, cujos jovens foram reeducados em internatos especiais e destinados ao trabalho braçal ou às funções de vigias, telegrafistas e maquinistas nas linhas telegráficas de Mato Grosso (Roberto, 1994).

Como um discípulo de Comte, com um pensamento ainda calcado nos ideais do Iluminismo, Rondon se contrapunha radicalmente às práticas de extermínio, desenvolvidas pelas elites regionais e fundamentadas em pressupostos racistas. Ao invés disso passa a preconizar uma postura fraternal e pacífica frente aos índios, incorporando às argumentações oficiais o raciocínio de que são os bran-

cos os naturais invasores das terras imemorialmente ocupadas pelos primeiros. Apesar da rígida formação filosófica (sua e de seus colaboradores, em geral engenheiros, militares e positivistas), havia também uma dimensão ética e humanitária em sua postura, que no plano das motivações pessoais não deixava de ser uma espécie de "consciência culpada" do processo de conquista.

A comissão de linhas Telegráficas de Mato Grosso, dirigida por Rondon, foi o paradigma para a atuação indigenista do Estado brasileiro, inclusive na criação e funcionamento de um órgão indigenista específico (o SPI/Serviço de Proteção ao Índio, que durou de 1911 a 1967, sendo então, em virtude de inúmeras denúncias de corrupção e desmandos administrativos, substituído pela Funai/Fundação Nacional do Índio). Operando nos limites da civilização, enfrentando índios bravos para propiciar àquela região e ao país condições para um futuro desenvolvimento, a Comissão Rondon tinha como lema "morrer se preciso for, matar nunca". Graças à imensa dedicação de seus membros mais destacados, conseguiu estabelecer contato pacífico com os Bororo, Pareci, Nambikwara e diversas outras tribos, permitindo a implantação e a manutenção do sistema de telegrafia por fio em regiões até então tidas como isoladas no interior do país.

Os grandes momentos da vida do órgão indigenista foram justamente os processos de atração e pacificação (Kaingang e Xokleng, no sul, e Parintintim, no Pará, no primeiro quartel do século; Xavante e diversos subgrupos Kayapó, no Mato Grosso e Pará, nos anos 50), descritos e glorificados como uma alternativa humanitária ao extermínio. Este foi sem dúvida o principal mérito do SPI: ter conseguido salvar da ação destrutiva das frentes de expansão algumas sociedades indígenas, que, se assim não fora, dificilmente teriam sobrevivido até o momento atual. Tal postura teve continuidade nos trabalhos mais recentes dos sertanistas da Funai com muitas outras sociedades indígenas, como os Waimiri-Atroari, os Guajá, os Zoró, os Uru-eu-uauá, os Awá-Canoeiros e muitos outros, cuja existência estava (ou ainda está) ameaçada pela abertura de estradas e/ou por grandes empreendimentos econômicos.

A ideologia dos sertanistas não destoa da representação mais geral sobre os índios, expressando com nitidez os paradoxos da postura rondoniana e da política indigenista oficial. A história das sociedades indígenas é concebida e narrada como uma tragédia única e repetitiva, onde se consumaria o processo inexorável de destruição das culturas in-

dígenas pelo homem branco. Em uma entrevista recente, um sertanista qualifica o destino dos povos indígenas em termos absolutamente pessimistas e sem esperanças, equiparando-os a "fósseis vivos".

No entendimento dos sertanistas os índios são apenas um repositório de virtudes prestes a serem perdidas mediante o contato interétnico. Atualizam assim a imagem do "bom selvagem" e dedicam portanto todos os seus esforços justamente àquelas situações em que os índios ainda não estão corrompidos pelas instituições dos brancos. O que consideram ideal - mas sabem ser impossível - seria estabelecer uma redoma protetora em torno das sociedades indígenas, algo que não permitisse levar-lhes influências exógenas, com as nefastas novas necessidades e dependências que estas lhes acarretam. As últimas orientações das frentes de atração da Funai pretendem até mesmo resolver o paradoxo básico do sertanista, com o descompasso entre a sua ideologia e a sua prática: já não se recomenda mais o estabelecimento do contato com as tribos isoladas, exceto em situações onde o risco de destruição pela ação de outros grupos seja iminente. Assim a intervenção dos sertanistas seria de atuar como um colchão de amortecimento entre os índios e as frentes de expansão econômicas, assegurando ao nativos o controle pleno do seu hábitat.

Se o sertanismo levou ao extremo o sentimento de culpa dos indigenistas em relação aos índios, a sua análise é importante porque permite desvendar, por sua forma exarcebada, algo muito importante e geral no pensamento indigenista brasileiro, que se materializa na estruturação da Funai e na própria legislação. A política indigenista brasileira é pensada fundamentalmente como um mecanismo compensatório face à conquista e à dominação das sociedades indígenas. Este é um dado cultural, ético, psicológico (afetivo) e político especificamente brasileiro, que faz com que administradores, legisladores e juízes brasileiros possam ter - independente de suas posições pessoais - uma postura face à questão indígena muito diferente daquela do indigenismo mexicano, da política colonial britânica na África ou na Índia, da política para as populações aborígenes na Austrália ou no Canadá, ou da antiga política soviética das nacionalidades.

A estratégia política delineada pelo indigenismo oficial apenas propunha objetivos compatíveis com iniciativas governamentais setorializadas, reunindo para isto dados muito limitados e dirigidos, que propiciavam uma visão muito distorcida das sociedades indígenas. Em uma análise realizada

muito posteriormente, Darcy Ribeiro (1970) explicitava os pressupostos políticos daquele modelo de ação indigenista. Não eram os interesses hegemônicos da economia que conflitavam com os dos índios, mas apenas interesses meramente locais de algumas elites tradicionais, cujas atividades já estavam marcadas pela decadência e sem maior expressão econômica e política nacional. Era contra tais interesses que o Estado deveria e poderia agir, para isto sendo essencial a colaboração dos militares, que compunham o setor mais dinâmico e ilustrado dessa burocracia. Ao praticar a proteção e assistência à populações indígenas isoladas na Amazônia, inclusive nas nossas fronteiras políticas, o órgão indigenista atuava em sintonia com as Forças Armadas, promovendo a integração nacional. Os próprios índios e os funcionários do SPI muitas vezes eram descritos como guardiães e fiscalizadores das fronteiras.

Tal estratégia estava apoiada em dados e em uma visão sobre o problema indígena no Brasil. Os índios representariam apenas 0,2% da população e estavam localizados primordialmente em pontos recônditos do país. As tribos brasileiras - à diferença da forte presença indígena no mundo andino - eram de pequena dimensão, com um nível tecnológico bastante rudimentar, fragmentadas em muitas línguas e culturas, sem possuir qualquer unidade política maior. A questão indígena seria então basicamente uma questão de consciência, de sensibilização da opinião pública para com o trágico destino dos índios, convencendo o Estado a agir na defesa de uma população reduzida, fragmentada e desvalida, que não poderia obviamente colocar obstáculos de monta ao desenvolvimento nacional. O órgão indigenista, muito limitado em termos de verbas e pessoal, mas muito prestigiado pela opinião pública e por setores políticos destacados, era marcado por uma postura paternalista e até mesmo romântica, tendo como sua finalidade básica deter o extermínio e permitir a sobrevivência das sociedades indígenas mais fortemente ameaçadas. Em função disso agia pontual e episodicamente, evitando o pior, podendo ganhar no varejo mas perdendo no atacado, não colocando em prática qualquer proposta consistente quanto ao futuro dos índios, nem estabelecendo formas novas e viáveis de sua participação na nação brasileira.

Tal modelo de indigenismo está hoje inteiramente superado, sendo incapaz de produzir uma análise adequada e gerar diretrizes eficazes de ação em uma configuração histórica muito distinta e com novos eixos cognoscitivos e ideológicos. Embora conti-

nue a embasar algumas tomadas de posição nos debates atuais, isto deve a interesses corporativos de setores da burocracia de Estado e, ao contrário, à atração que um discurso apocalíptico tem para alguns setores e entidades excluídas das iniciativas oficiais.

Algumas análises mais recentes sobre a dimensão territorial e a composição demográfica da população indígena brasileira têm demonstrado a inoperância das interpretações do indigenismo oficial. Estudos realizados na década de 80 deixaram claro que as análises anteriores, baseadas exclusivamente nas cifras de população, subestimaram a importância econômica e geopolítica do problema indígena. Se as sociedades indígenas representam apenas 0,2% da população brasileira, as terras que ocupam e/ou reivindicam chegam a mais de 10% do território nacional (Oliveira, 1983), envolvendo extensas jazidas minerais, importantes recursos hídricos, localizando-se muitas vezes nas proximidades das fronteiras ou de eixos vitais de transporte e intercomunicações. Pretender discutir a política indigenista como uma questão menor, supor que o Estado não tem interesses diretos envolvidos nas pendências existentes e circunscrever a argumentação apresentada exclusivamente a razões de consciência seria de um equívoco sociológico e de uma miopia política inexcusáveis.

Os dados mais atuais indicam também que a situação de contato e o perfil demográfico dos índios brasileiros já não mais correspondem às antigas interpretações sobre tribos isoladas e frágeis microsociedades perdidas na floresta amazônica. Segundo dados da Funai, os grupos indígenas isolados ou que são objeto de atuação das frentes de atração não passam de 27. As terras indígenas já demarcadas na Amazônia Legal passam de 60 milhões de hectares e com as demarcações e identificações programadas com recursos externos (G-7, CEE e BM), a projeção é de que abrangeriam cerca de 18% da região. Estima-se hoje que as 206 sociedades indígenas existentes no país somam um contingente de 270 mil, dos quais menos de 60%, distribuídos em 162 sociedades indígenas, estão situados na Amazônia. Dentre estas últimas, as sociedades indígenas de porte médio (isto é, entre 200 e 2 mil integrantes) representa a maioria, correspondendo a 28% da população indígena total da Amazônia. As maiores sociedades, embora em número menor, respondem por quase 70% da população total. Já as microsociedades, representadas por uma única aldeia ou pequenos bandos, com população inferior a 200 habitantes, são menos de 1/3 do total de sociedades e respondem por pouco mais de

2% da população indígena total (Oliveira, 1995).

Há também mudanças significativas no contexto jurídico-legal. A Constituição de 1988 dedica todo um capítulo aos índios, reconhecendo seus direitos às terras de ocupação tradicional, bem como à preservação de sua cultura e de canais próprios de expressão e representação (antes monopolizados pela Funai em decorrência de um entendimento restritivo da tutela). A lei complementar que vem a substituir o Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), ora ainda em tramitação no Congresso, tem como inovação doutrinária fundamental o reconhecimento das "sociedades indígenas", como coletividades situadas entre os índios (enquanto indivíduos e cidadãos brasileiros) e o Estado. Trata-se de um passo importantíssimo no sentido de rever os pressupostos homogeneizadores que nortearam a implantação dos estados modernos, transplantados para as instituições políticas brasileiras e que embasaram políticas integradoras e assimilacionistas inclusive no passado recente.

Neste quadro a representação genérica e atemporal sobre o índio começa a declinar enquanto chave interpretativa para a situação indígena no Brasil contemporâneo, esvaziando-se enquanto fator legitimador de discursos políticos e instigador de novas práticas administrativas ou assistenciais. Os antropólogos têm chamado a atenção para o fato de que "o índio" não é uma unidade cultural, mas uma identidade legal acionada para obter o reconhecimento de direitos específicos. As lideranças indígenas deram contramarcha em processos locais de identificação puramente negativa e no escamoteamento de sua identidade étnica, e - sem se considerarem indiferenciados entre si, mas como primariamente membros de tais e tais sociedades indígenas - reivindicam solidariamente direitos comuns que decorrem do *status* jurídico de "índio". As organizações não governamentais (inclusive missionárias) acumularam um importante capital de experiências e conhecimentos no que toca às alternativas assistenciais e de desenvolvimento oferecidas às sociedades indígenas. O exercício paternalista da tutela tornou-se uma antiguidade disfuncional, a ação indigenista passando a exigir crescentemente parcerias eficazes e viáveis com as organizações indígenas, universidades e entidades diversas (inclusive internacionais). Imensamente distantes da representação atemporal e genérica, os índios transformaram-se em assunto discutido por múltiplas especialidades, passaram a circular intensamente pelo mundo globalizado e a ser reconhecidos enquanto personagens habituais de nosso universo pós-moderno.

Mais recentemente até mesmo os discursos e argumentos contrários se inspiram essencialmente nessa nova imagem do índio como objeto de direito. Diz-se que a autonomia de suas reservas constitui uma ameaça à segurança nacional, retornando às teorias sobre o perigo de "enclaves étnicos" e "quistos culturais", para a construção da unidade nacional. Sugere-se que o reconhecimento dos direitos indígenas é apenas um subterfúgio usado pelas grandes potências para promover a internacionalização da Amazônia. Diz-se que os índios constituem uma parcela privilegiada da população rural brasileira, pois retêm extensas parcelas de terras (e portanto seriam "índios latifundiários") e exploram com grandes lucros os recursos naturais que possuem (seriam então "índios ricos" e também virtualmente "anti-ecológicos", pois seriam "predadores do meio ambiente"). Em todos esses eixos ideológicos, os inimigos dos índios, apoiando-se em um forte controle da mídia, procuram apresentá-los como obstáculos à soberania nacional, à justiça social e até à proteção ambiental, procurando envolver setores progressistas da sociedade em seus raciocínios. Os índios reais são considerados "falsos índios" ou ainda "índios corrompidos pelos brancos", enquanto a imagem atemporal e genérica, já quase não mais encontrável na realidade brasileira, é verbalizada como o "índio bom e verdadeiro". Se não chega por ora a configurar uma retomada (nova e populista) da postura racista, trata-se nitidamente da tentativa de construção de um "bode expiatório" em teorias conspiratórias e maniqueístas sobre o distorcido panorama agrário brasileiro.

Retomando as perspectivas quanto a uma nova modalidade de inserção do índio na nação brasileira, poderíamos dizer, para concluir, que as possibilidades de reconhecimento legal do caráter pluralistas do país ainda são bastante remotas. Embora os textos legais consagrem a perspectiva de uma atuação assistencial *diferenciada* do Estado (no plano educacional, da saúde e no apoio ao desenvolvimento), resguardando, portanto, a especificidade dos usos e costumes das sociedades indígenas, muito pouco disso já foi materializado na administração pública. Certamente avanços significativos dependerão de uma profunda reformulação no órgão indigenista e no seu quadro dirigente, bem como na modificação de seu relacionamento com outros organismos governamentais e de suas parcerias com as entidades não governamentais e organizações indígenas. Ainda que os progressos anotados nos pareçam muito mais avançados no caso dos índios do que no caso dos negro, jamais chegou a

ser cogitada sequer a viabilidade operacional de ter no Congresso Nacional representantes da população indígena, cujo mandato decorreria de uma indicação e eleição feitas exclusivamente pelos próprios índios. ■

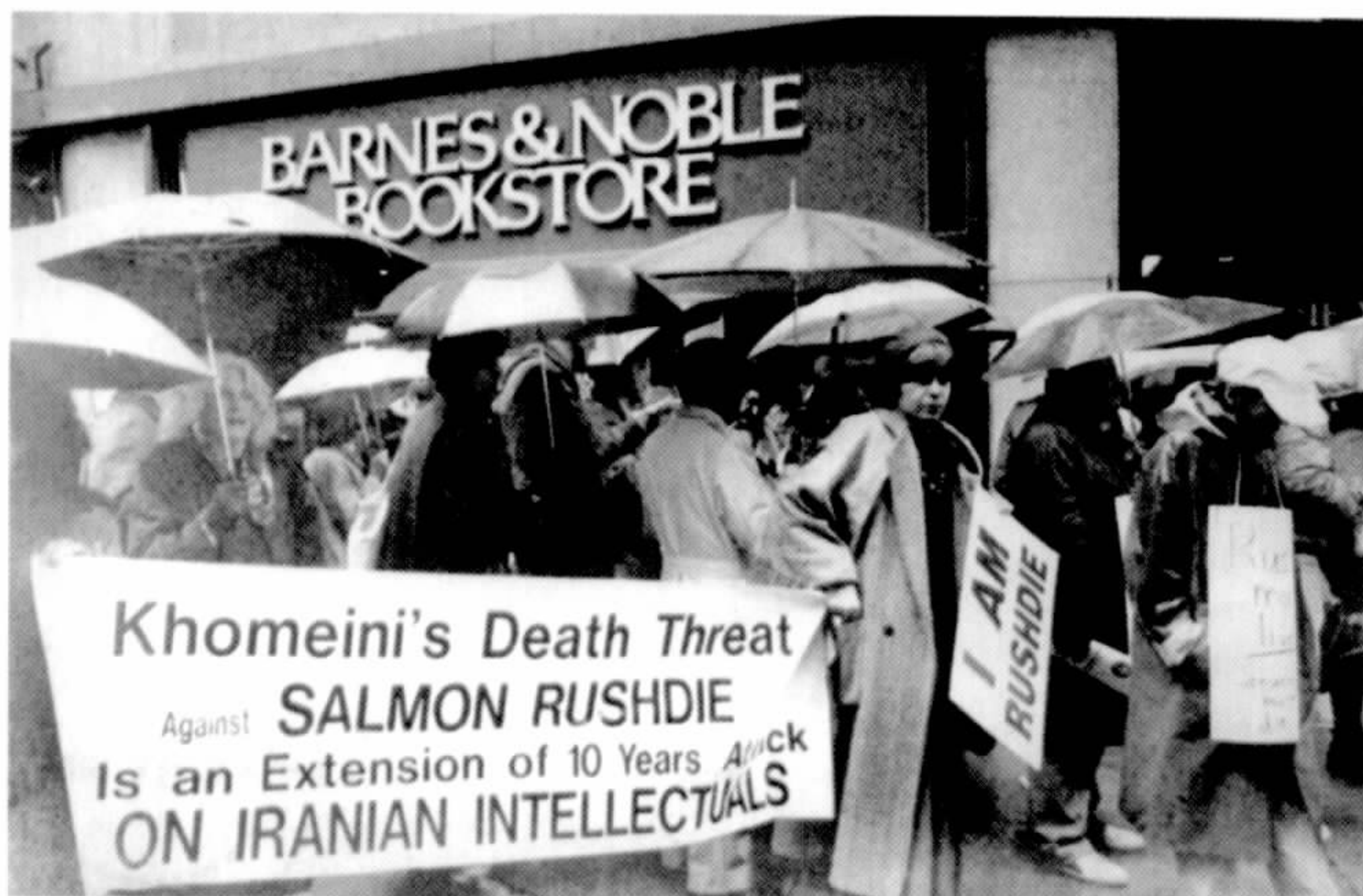
BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*, Londres/Nova York: Verbo, 1983.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio no mundo dos brancos*, Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.
- HOBSBAWN, E. & RANGER, T. (Eds.), *The invention of tradition*, Cambridge: University Press, 1983.
- MUYBURY-LEWIS, David. "Living in Leviathan: Ethnic Groups and the State", in MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.), *Prospects of plural society*, Washington: American Ethnological Society, 1984.
- MATTA, Roberto da. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Petrópolis: Vozes, 1981.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. "Terras indígenas no Brasil: uma abordagem sociológica", in *América indígena*, XLIII (3), pp. 655-682, México, 1983.
- _____. "A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste", in *Atlas das terras indígenas/Nordeste*, Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional, 1983.
- _____. "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais", in SILVA, O. S., LUZ, L. & HELM, C. M. (org.), *A perícia antropológica em processos judiciais*. Associação Brasileira de Antropologia e Comissão Pró-Índio de São Paulo. Florianópolis: Ed. UFSC, 1994.
- _____. *A população ameríndia: terra, meio ambiente e perspectivas de transformação*. Mimeo, 1995.
- ORLANDI, Eni. *Terra à vista*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- RIBEIRO, Berta. *O índio na cultura brasileira*, Rio de Janeiro: Unibrade, 1987.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- ROBERTO, Maria de Fátima. *Os índios de Rondon*. Tese de doutoramento apresentada ao PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 1994.
- WEBER, Max. *Economia y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 2a. Ed., 1983.
- WORSLEY, Peter. "Three modes of nationalism", in MAYBURY-LEWIS, David (ed.), *The prospects for plural societies*, Washington, American Ethnological Society, 1984.



Homi Bhabha leciona inglês e teoria literária na Universidade de Sussex. Seus escritos sobre colonialismo, raça, identidade e diferença têm tido importante influência nos debates sobre política cultural. Ensaios de sua autoria estarão reunidos no volume *The location of culture* (A localização da cultura) e ele é também o organizador de uma outra coletânea de ensaios, *Nation and narration* (Nação e narração), ambos publicados pela Routledge.

Homi Bhabha desempenhou papel de relevo na articulação de uma manifestação dos intelectuais negros da Grã-Bretanha ante a publicação de *The satanic verses* (Os versos satânicos), de Salman Rushdie. Suas declarações, oriundas do grupo Black Voices, em *New Statesman & Society* (3 de março de 1989), propõem uma posição que tanto refuta o fundamentalismo quanto a resposta liberal que lhe é dada. Nessas declarações, ele coloca a pergunta: "Para onde então nos voltaremos, nós que vemos os limites do liberalismo e tememos as exigências absolutistas do fundamentalismo?" A entrevista que se segue tenta proporcionar uma espécie de roteiro teórico para esta viagem.



O TERCEIRO ESPAÇO

UMA ENTREVISTA COM HOMI BHABHA

Jonathan Rutherford: Em seu ensaio "Commitment to Theory" ("Compromisso com a teoria")¹, são analisados processos de mudança e transformação cultural. É básica, nesta análise, a distinção entre diversidade cultural e diferença cultural, e ao lado de sua ênfase na diferença encontram-se as noções de tradução e hibridação. Você pode dizer alguma coisa sobre esses termos?

Homi Bhabha: A tentativa de pensar a diferença cultural como algo oposto à diversidade provém da compreensão de que, através da própria tradição liberal - particularmente no relativismo filosófico e algumas formas de antropologia - a idéia de que as culturas são diversas, e de que em certo sentido a diversidade de culturas é uma coisa boa e positiva que deve ser incentivada, já é conhecida há muito tempo. É um lugar-comum das sociedades pluralistas e democráticas dizer que elas podem incentivar e acomodar a diversidade cultural.

De fato, a marca distintiva da atitude "culturada" ou "civilizada" é a aptidão para apreciar culturas numa espécie de *musée imaginaire*, como se alguém as pudesse colecionar e apreciar. A perícia de conhecedor do Ocidente é a capacidade de compreender e localizar culturas numa moldura de tempo universal, que reconhece seus vários contextos históricos e sociais apenas para afinal transcendê-los e os tornar transparentes.

A partir daí você começa a ver a maneira pela qual o endosso da diversidade cultural se torna um alicerce da política de educação multicultural neste país. Há dois problemas com isso: um, por demais óbvio, é que, embora sempre haja acolhida e estímulo à diversidade cultural, há sempre também uma correspondente contenção dela. Uma norma transparente é constituída, uma norma dada pela sociedade hospedeira ou cultura dominante, a qual diz que "essas outras culturas são boas, mas devemos ser capazes de localizá-las dentro de nossos próprios circuitos". É isso o que pretendo dizer quando me refiro à *criação* da diversidade cultural e à *contenção* da diferença cultural.

O segundo problema, como bem sabemos, é que nas sociedades onde o multiculturalismo é incentivado o racismo ainda se alastra sob várias formas. E isso porque o universalismo que paradoxalmente permite a diversidade mascara normas, valores e interesses etnocêntricos.

A natureza mutante do que entendemos por "população nacional" é sempre mais visivelmente construída a partir de um espectro de diferentes tipos de interesses, diferentes espécies de história cultural, diferentes linhagens pós-coloniais, diferentes orientações sexuais. Como toda a natureza da esfera pública está mudando, nós realmente temos necessidade de uma noção de política que se baseie em identidades políticas desiguais, não uniformes, múltiplas e *potencialmente antagônicas*. Isso não deve ser confundido com alguma forma de pluralismo autônomo, individualista (e a noção correspondente de diversidade cultural); o que se acha em questão é um momento histórico no qual essas identidades múltiplas realmente se articulam para desafiar caminhos, seja positiva ou negativamente, seja progressiva ou regressivamente, e em geral de um modo conflitante e às vezes até mesmo *incomensurável* — não alguma florescência de talentos e aptidões individuais. O multiculturalismo representou uma tentativa de responder e ao mesmo tempo controlar o processo dinâmico da articulação da diferença cultural, administrando um *consenso* baseado numa norma que propaga a diversidade cultural.

Minha intenção ao falar de diferença cultural, mais que de diversidade cultural, é reconhecer que esse tipo de perspectiva liberal relativista é inadequado em si mesmo e de modo geral não admite a postura normativa e universalista a partir da qual ele constrói seus julgamentos culturais e políticos. Com o conceito de diferença, cuja história teórica repousa no pensamento pós-estruturalista, na psicanálise (onde ele é muito ressonante), no marxismo pós-althusseriano e na

1. In *New Formations*, nº. 5 ("Identities"), verão de 1988, Routledge, Londres.

obra exemplar de Fanon, o que eu tentava fazer era ver como a noção de Ocidente, ou de cultura ocidental, seu liberalismo e relativismo — essas próprias e possantes mitologias do “progresso” — também contém em si um gume, um limite. Com a noção de diferença cultural, tento colocar a mim mesmo nessa posição liminar, nesse espaço produtivo da construção de cultura como diferença, no espírito da alteridade ou outridão.

A diferença de culturas não pode ser uma coisa para ser encaixada numa moldura universalista. Culturas diferentes, a diferença entre práticas culturais, a diferença na construção de culturas dentro de grupos diferentes, com grande frequência fazem existir no seu meio, e entre elas próprias, uma *incomensurabilidade*. Por mais racional ou “racionalista” que alguém seja (pois o racionalismo é uma ideologia, não apenas um modo de ser sensato), na realidade é muito difícil, e até mesmo contraproducente e impossível, tentar e conseguir juntar diferentes formas de cultura, pretendendo que elas possam coexistir facilmente. A suposição de que, em algum nível, todas as formas de diversidade cultural sejam passíveis de compreensão com base num conceito particular universal, seja este o de “humanidade”, “classe” ou “raça”, pode ser a um só tempo muito perigosa e muito limitadora na tentativa de compreender os modos pelos quais as práticas culturais constroem seus próprios sistemas de significação e organização social.

Tanto o relativismo quanto o universalismo têm suas formas radicais, que podem ser mais atraentes, mas até essas fazem parte basicamente de um mesmo processo. Neste ponto eu gostaria de apresentar a noção de “tradução cultural” (e meu uso da palavra é inspirado pelas próprias observações originais de Walter Benjamin sobre o trabalho de tradução e a tarefa do tradutor²), para sugerir que todas as formas de cultura estão de algum modo relacionadas umas com as outras, porque cultura é uma atividade significativa ou simbólica. A articulação de culturas é possível não por causa da familiaridade ou similaridade de *conteúdos*, mas porque todas as culturas são formadoras de símbolos e constituidoras de temas — são práticas interpelantes.

Resistimos muito a pensar de que forma o ato de significação, o ato de produção dos ícones e símbolos, dos mitos e metáforas por meio dos quais vivenciamos cultura, devem sempre — em virtude do fato de *serem* formas de representação — ter em seu interior uma espécie de limite auto-alienante. O sentido é construído de um lado a outro da linha divisória que separa e diferencia significante e significado. Decorre disso que nenhuma cultura é completa em si mesma,

nenhuma cultura se encontra a rigor em plenitude, não só porque há outras que contradizem sua autoridade, mas também porque sua própria atividade formadora de símbolos, sua própria interpelação no processo de representação, linguagem, significação e constituição de sentido, sempre sublinha a pretensão a uma identidade originária, holística, orgânica.

Por tradução eu me refiro, antes de tudo, a um processo pelo qual, a fim de objetivar o sentido cultural, é forçoso haver sempre um processo de alienação e de secundariedade *em relação a si próprio*. Sob esse aspecto, não há “em si mesmo” nem “por si mesmo” no interior das culturas, porque elas sempre estão sujeitas a formas intrínsecas de tradução. Tal teoria da cultura se aproxima de uma teoria da linguagem, como parte de um processo de traduções — usando esta palavra como antes, não no sentido estritamente lingüístico de tradução, como em “um livro traduzido do francês para o inglês”, mas enquanto um motivo ou tropo, como sugere Benjamin para a atividade de deslocamento dentro do signo lingüístico.

Desenvolvendo essa noção, a tradução é também uma maneira de imitar, mas num sentido traiçoeiro e deslocante — o de imitar um original de tal modo que a sua prioridade não é reforçada e sim, pelo próprio fato de ele *poder* ser simulado, reproduzido, transferido, transformado, tornado um simulacro e assim por diante: nunca o original se conclui ou se completa em si mesmo. O “originário” está sempre aberto a tradução, portanto nunca pode ser dito que tenha um momento antecedente, totalizado de sentido ou de ser — uma essência. É o que isso de fato quer dizer é que as culturas só são constituídas em relação a essa alteridade interna à sua própria atividade formadora de símbolos que as faz estruturas descentradas — e que através desse deslocamento ou liminaridade abre-se a possibilidade de se articularem práticas e prioridades culturais *diferentes* e mesmo incomensuráveis.

Já a noção de hibridação provém das duas prévias descrições que fiz da genealogia da diferença e da idéia de tradução, porque se, como eu estava dizendo, o ato de tradução cultural (seja como representação, seja como reprodução) nega o essencialismo de uma dada cultura antecedente, original ou originária, vemos então que todas as formas de cultura estão continuamente num processo de hibridação. Mas para mim a importância da hibridação não é ser capaz de rastrear os dois momentos originais dos quais emerge um terceiro, para mim a hibridação é o “terceiro espaço” que permite

2. Benjamin, Walter. *Illuminations*, Londres: Fontana, 1982.

a outras posições emergir. Este terceiro espaço desloca as histórias que o constituem e gera novas estruturas de autoridade, novas iniciativas políticas, que são inadequadamente compreendidas através do saber recebido.

JR: Entendo como isso nos permite evitar uma política de polaridade e um binarismo cultural, mas você diria que esse "terceiro espaço" é uma identidade em si?

HB: Não, não tanto uma identidade quanto uma identificação (no sentido psicanalítico). Tento falar de hibridação por meio de uma analogia psicanalítica, de modo que a identificação é um processo de se identificar com e através de outro objeto, um objeto de alteridade, ponto no qual a ação de identificação — o sujeito — é ela mesma sempre ambivalente, por causa da intervenção dessa alteridade. Mas a importância da hibridação é que ela traz os vestígios daqueles sentimentos e práticas que a informam, tal qual uma tradução, e assim põe em conjunto os vestígios de alguns outros sentidos ou discursos. Não lhes dá a autoridade de serem antecedentes no sentido de serem originais: eles são antecedentes apenas no sentido de serem anteriores. O processo de hibridação cultural gera algo diferente, algo novo e irreconhecível, uma nova área de negociação de sentido e representação. Um bom exemplo seria a forma de hibridação representada por *The satanic verses* (Os versos satânicos)³, livro em que foram incluídas muitas controvérsias sobre a origem, a autoria e até mesmo a autoridade do Alcorão.

Nos limites dos discursos da disputa teológica, tudo o que aparece nos "Versos satânicos" de Rushdie já foi dito e discutido anteriormente (sobre as interpolações no Alcorão, a condição dessas interpolações, os "Versos satânicos" como intervenção ilícita e assim por diante). O interessante é como, usando outro tipo de linguagem de representação — a "metáfora do migrante", o romance pós-moderno, o nome que você quiser dar-lhe — e dando um contexto de outras formas de alegorização, o (metropolitanismo da cidade moderna, a sexualidade contemporânea etc.), os conhecimentos e disputas sobre a condição do Alcorão tornam-se coisas muito diferentes nos "Versos satânicos". Por meio dessa transformação, por meio dessa forma de tradução cultural, seus valores e efeitos (políticos, sociais, culturais) tornam-se totalmente incomensuráveis com as tradições de interpretação teológica ou histórica que formaram a cultura recebida da leitura e escrita alcorânicas.

Pensar na migração como metáfora sugere que a própria linguagem do romance, sua forma e retórica,

deve estar aberta a sentidos que são ambivalentes, duplos, dissimulados. A metáfora produz realidades híbridas pela junção de tradições de pensamento totalmente distintas. Os versos satânicos, neste sentido, é um livro estruturado em torno da metáfora da migração. A importância de pensar a migração como *metáfora literária* leva-nos de volta à grande ofensa social do romance (o modo como ele foi lido e interpretado, literalmente, como um desafio satânico à autoridade do Islam), mas também nos permite ver que a *forma* do romance é que foi profundamente mal-entendida e mostrou-se politicamente explosiva — justamente porque o romance é sobre metáfora.

JR: Antes de falarmos sobre *Os versos satânicos*, eu gostaria de voltar à distinção que você faz entre identidade e identificação. Pode expandir-se um pouco mais sobre isso?

HB: Senti que a possibilidade de produzir uma cultura que tanto articule a diferença quanto conviva com ela só poderia ser criada com base numa noção não soberana de *self*. A maneira como a política de esquerda lida com isso, a meu ver, é simplesmente substituindo o essencialismo do *self*, a identidade autônoma, por uma identidade essencialista cultural e política — a "classe", na maioria das vezes. De modo que a subjetividade "individualista" do *self* é por assim dizer descentrada, mas apenas com essa substituição de alguma outra categoria fundamental, como classe. Através da matriz classe, outras formas de diferença cultural foram sendo normalizadas e homogeneizadas. Como nós sabemos, a política baseada em classes neste país, por impecáveis que sejam suas credenciais socialistas ou marxistas, desautorizou amplamente as questões e prioridades baseadas em raça e gênero. A fragmentação da identidade é muitas vezes celebrada como uma espécie de voluntarismo ou liberalismo anárquico puro, mas prefiro vê-la como um reconhecimento da importância da alienação do *self* na construção de formas de solidariedade.

Somente perdendo a soberania do *self* é que se pode conquistar a liberdade de uma política aberta às exigências não-assimilacionistas da diferença cultural. O aspecto fundamental dessa nova consciência é que ela prescinde de totalizações para legitimar a ação política ou a prática cultural. Esta é a verdadeira questão.

Dito isto, sempre há também um outro modo de uma totalização tornar-se a base de qualquer legítima consciência social ou política, fato que, quando acontece, lhe faz perder esse *mundo articulante* de im-

3. Rushdie, Salman. *The satanic verses*, Londres: Viking Penguin, 1988.

portância máxima (e uso a palavra de modo bem específico) da diferença.

JR: Quero voltar ao caso Rushdie, no qual esse tipo de totalização ocorreu: longe de dois termos contrapostos sendo hibridizados e transformados num terceiro, há essa incomensurabilidade — a idéia de dois campos, inamovíveis e envoltos num conflito aparentemente irreconciliável. Que comentário você faria a respeito?

HB: No tocante ao caso Rushdie, você tem toda a razão ao notar que o que nós vemos, em certo nível, é o estabelecimento de uma espécie de fixidez de diferença obstinada e muito intratável. Mas num nível prático, veja bem, não é exatamente assim. Num nível de superfície, há por exemplo o ponto de vista liberal, que propõe o direito de escrever, o direito de falar, o direito de expressar as próprias crenças como essenciais à sociedade secular. Houve a firme defesa desses “fundamentos”, mas em todos os setores que importam houve também uma lenta modificação dessa posição. Tal modificação foi a de diluí-la com comentários sobre a ilegibilidade do livro. Acho isso tudo muito interessante: “temos o direito de escrever, é claro, o que porém não quer dizer que gostamos do que é escrito; na verdade, quanto mais dizemos que não gostamos do livro, mais indicamos aos iranianos, por esse ou por aquele meio sutil, que estamos nos dissociando dele e, ao mesmo tempo, indicamos aos nossos próprios alteregos liberais que somos pessoas ótimas, porque damos nosso apoio até ao que não gostamos”. Nessa ala liberal da controvérsia, há pois uma espécie muito interessante de estratégia de segurança à prova de falhas, que é mais complexa do que dizer “não abrimos mão dos nossos valores liberais”. Em termos da posição “fundamentalista” (como ela é simplística e erradamente chamada), você está muito certo — segundo a última pesquisa de opinião, 38% dos muçulmanos britânicos são a favor da pena de morte para Salman Rushdie. Mas eu acho que esse caso mostrou também como existe um bom número de outras posições dentro da seita xiita (que com muita frequência e muita ligeireza é tomada por “fundamentalista”). É bem verdade que essas posições não são no momento as dominantes, mas essa controvérsia enfatizou — e acho que aqui eu tomaria um partido, um partido prático, por um tipo de hibridização que existe quer ou não você insista na afirmação da pureza de suas próprias doutrinas — enfatizou mais graficamente que antes a noção de lei religiosa *versus* lei secular, e a presença de uma espécie de momento enunciativo conflitante ou de abertura enunciativa pela qual, queira você ou não, seu credo “fundamentalista” ain-

da terá de passar. Enfatizou assim uma porção de questões sobre a adoção da crença fundamental contemporânea pelo mundo no qual o “fundamentalismo” tem de existir agora. Vale lembrar a essa altura que Ziauddin Sardar sustentou recentemente em *The Listener* (25 de janeiro de 1990) que a *fatwah* [“sentença de morte”] emerge de um corpo de opinião jurídica clássica conhecido como *fiqh*, que é desprovido dos ensinamentos éticos do Alcorão, “e muitas das leis dele derivadas são irrelevantes para as sociedades muçulmanas modernas”.

Nada disso afetou diretamente a situação material, mas se olharmos com um pouco de atenção, ou se adiantarmos nossas posições alguns anos para então olhar para trás, veremos que, mesmo dentro da posição “fundamentalista” aparentemente intratável, surgiu um número considerável de incomensurabilidades (não no nível da interpretação teológica, mas no nível da eficácia — como essas idéias podem ser eficazes num contexto social e o que é o contexto social dessas idéias). Assim, e num sentido que não deixa de surpreender, relegado o “fundamentalismo”, com tanta ligeireza, a um passado arcaico, começamos a ver agora que ele é um jogador que se controla, num jogo político muito moderno, e que muitos momentos políticos contemporâneos, de fato, tanto lhe dão espaço quanto o limitam. O contexto histórico efetivo do conflito dos Versos satânicos é a britânica Bradford, não o Irã xiita.

JR: Você então admite que o problema da modernidade foi sua incapacidade de lidar com formas culturais arcaicas que ela considera opostas a ela mesma. O que me preocupa, no tocante a todas as formas de essencialismo e seu parente mais conservador — o fundamentalismo — é que elas negam a diferença e ocultam suas práticas de discriminação e domínio. Você abordaria esse tema? De minha parte, suponho que o caso Rushdie foi o que mais o trouxe à baila, junto com o crescimento do fundamentalismo cristão.

HB: Devo primeiro esclarecer que o que para mim é problemático quanto à compreensão da posição “fundamentalista” no caso Rushdie é que ela é *representada* como arcaica, quase medieval. Pode nos parecer muito estranho, pode parecer completamente absurdo para algumas pessoas, mas o fato é que as exigências quanto aos Versos satânicos estão sendo feitas *hoje* e partem de um estado político específico que funciona bem em nossa época, ainda que não num espaço intelectual imediatamente reconhecível. Além disso, muitos dos muçulmanos que fazem tais exigências não estão a milhões de quilômetros de distância, não

são parte de outro mundo social e cultural, outra sociedade — eles vivem, por acaso, em Bradford. Creio que compreendemos deliberadamente mal a questão relegando-os a um passado distante do qual suas vozes parecem estar agora emergindo num clamor despótico, completamente extemporâneo, por sangue.

JR: Neste caso, a questão da modernidade coloca um problema real para a esquerda, que sempre tentou alinhar-se com uma idéia de progresso ligada a essa tradição do liberalismo filosófico ocidental que você antes descreveu e criticou.

HB: Exatamente, ela tem de continuar afirmando como é moderna e racional, tendo além do mais presumido que isso eram coisas idênticas. Mas, como uma crítica da esquerda e de sua adoção entusiástica de formas de racionalismo e modernidade, creio que a pergunta a fazer é sobre a incapacidade da esquerda para enfrentar certas formas de não fixidez e incerteza na construção da identidade política e suas implicações políticas programáticas.

JR: A adoção do essencialismo, a insistência de que se possui a verdade, pede porém a fixidez da identidade cultural. Como as suas noções de hibridação e diferença se comportam ante as alianças feitas com comunidades cujos valores são, por falta de uma palavra melhor, fundamentalistas?

HB: Muito bem, eu acho. Porque a noção de hibridação (como deixo claro no ensaio "Commitment to Theory", a que você já se referiu) refere-se ao fato de que em qualquer luta política particular, novas frentes estão sempre sendo abertas e, se você insistir em relacionar essas frentes novas a velhos princípios, não será realmente capaz de participar delas de um modo criativo, produtivo e pleno. Como disse recentemente Nelson Mandela, mesmo quando há uma guerra é preciso negociar — a negociação é a alma da política. Negociamos até mesmo sem saber que o fazemos: estamos sempre negociando em qualquer situação de antagonismo ou oposição política. Subversão é negociação; transgressão é negociação; negociação não é só essa espécie de compromisso ou de "venda do estoque" que irrefletidamente muitos acham que é. Precisamos reformular, de maneira semelhante, o que queremos dizer por "reformismo": todas as formas de atividade política, especialmente a atividade progressista ou radical, envolvem reformas e reformulações. Com algum distanciamento histórico, podemos chamar a isso, a esses momentos críticos, de "revolução", mas o que está realmente acontecendo, se os desaceleramos, são reformas e reformulações muito rápidas. Penso assim que a negociação política é uma

questão muito importante, e hibridação refere-se precisamente ao fato de que uma nova situação, uma nova aliança que se formula, pode exigir de você eventualmente que traduza seus princípios, expanda-os, repense-os. Na esquerda há um excesso de tradicionalismo tímido — sempre tentar ler uma situação nova em termos de algum paradigma ou modelo prévio, o que é um reflexo reacionário, uma "postura mental" conservadora.

JR: Com a minha pergunta anterior sobre alianças com comunidades fundamentalistas eu tinha em mente a idéia tão atual e atraente de uma aliança vermelho/verde. A meu ver há um elemento poderoso, na explosão contemporânea da consciência verde, que representa uma busca por valores fundamentais, pela idéia do sagrado — a santidade da mãe-terra, a passagem da cultura à natureza como fonte de conhecimento.

HB: Bem, em termos de uma coisa como a política verde, eu acho que a situação é muito complexa, porque o grande incentivo à política verde, seja qual for agora o seu desfecho, foi a ameaça nuclear, que teve uma prefiguração profética e sinistra em Chernobil. Acho que ainda não avaliamos de todo os efeitos psicológicos e até mesmo políticos de algo como Chernobil. Tratando-se de um terremoto, pode-se pensar que é em parte a natureza, em parte a cultura que estão em causa, mas no caso de Chernobil é totalmente a cultura, totalmente a ciência, totalmente o que é de nosso planejamento e fabrico. (Não que o desastre seja planejado por nós, estou falando em termos de perspectivas genéricas). O fato de tanto Chernobil quanto Bhopal — essas monumentais tragédias ambientais — serem acidentes torna a argumentação verde ainda mais convincente; temos de examinar a história desses acidentes. A extensão em que a política verde emerge de tal história e tal crítica da racionalidade e do progresso científico é uma coisa muito boa. Se a política verde, como os políticos verdes estão preparados para dizer, não é compatível com uma visão capitalista do desenvolvimento social, ela então é também um ótimo antídoto para outra ideologia prevalecente (sobre a qual escreveu Patrick Wright⁴) que informa a noção inglesa de *self* e toda a noção de um passado arcádico. Temos isso, na literatura, com F. R. Leavis; ou às vezes, arrastando-se pelas beiradas, em E. P. Thompson; certamente o temos em Enoch Powell, onde o campo

4. Wright, Patrick. *On Living in an old country: the national past in contemporary Britain*, Londres: Verso, 1985.

inglês se torna inextricavelmente entrelaçado com o Império, uma idéia de comunidade orgânica, e assim por diante. É um ótimo antídoto, porque a política verde pega a linguagem desse tipo de arcadismo e a volta contra ele próprio. Um Partido Verde socialista e corretamente organizado naturalmente nos daria uma crítica dos pleitos do desenvolvimento capitalista tecnológico-industrial moderno que está arruinando o planeta; mas também demoliria o arcadismo nostálgico e obscurecedor dos conservadores.

JR: Falamos da significação da política verde e do desafio à modernidade representado neste país por novas forças culturais e religiosas. Gostaria de reportar-me agora à sua observação de que o momento fundador da modernidade foi o momento do colonialismo. Numa entrevista a *Marxism Today*⁵, você disse que “o momento colonial é a história do Ocidente”. Poderia desenvolver um pouco este ponto?

HB: Acho que é preciso chamarmos atenção para o fato de o advento da modernidade ocidental, localizado como geralmente é nos séculos XVIII e XIX, ter sido o momento em que certas narrativas-mestras do Estado, o cidadão, o valor cultural, a arte, a ciência, o *romance*, em que esses discursos e identidades culturais de relevo passaram a definir o “esclarecimento” da sociedade ocidental e a racionalidade crítica da personalidade do Ocidente. Foi na mesma época em que aconteciam tais coisas que o Ocidente criou uma outra história dele mesmo, através de suas relações e possessões coloniais. Essa tensão ideológica, visível na história do Ocidente como um poder despótico, no próprio momento em que nasceram a modernidade e a democracia, não foi corretamente escrita no discurso contrapontístico e contraditório da tradição. Incapaz de resolver talvez essa contradição, a história do Ocidente como um poder despótico, um poder colonial, não foi corretamente escrita, lado a lado com suas pretensões de democracia e solidariedade. O legado material desta história reprimida está inscrito no retorno dos povos pós-coloniais para a metrópole. Sua própria presença aí muda a política da metrópole, suas ideologias culturais e suas tradições intelectuais, porque eles — como povos que foram receptores de uma experiência cultural colonial — deslocam algumas das grandes narrativas metropolitanas de progresso e lei e ordem, questionando a autenticidade e autoridade

de dessas narrativas. O outro ponto que estou tentando enfatizar é não só que a história do colonialismo é a história do Ocidente, mas também que a história do colonialismo é uma *contra-história* em relação à história normativa tradicional do Ocidente.

A metáfora do migrante que discuti antes sugere, por analogia, que as histórias de progresso e *civitas* das metrópoles ocidentais não podem ser concebidas sem que se evoquem os selvagens antecedentes coloniais dos ideais de civilidade e da mitologia da “civilização”. Por implicação, também sugere que a linguagem dos direitos e deveres, tão essencial ao discurso moderno da cidadania, deve ser questionada, com base na situação legal e cultural discriminatória e anômala a que estão submetidos os migrantes e populações de refugiados que inevitavelmente se encontram do outro lado da lei.

Noutras palavras, a perspectiva pós-colonial força-nos a repensar as profundas limitações de um sentido “liberal”, consensual e colusivo, de comunidade. E insiste — através da metáfora do migrante — que a identidade cultural e política é construída através de um processo de transformação em “outro”. O tempo para “assimilar” minorias a noções orgânicas e holísticas de valor cultural já passou — a própria linguagem da comunidade cultural precisa ser repensada de uma perspectiva pós-colonial. Uma comparação “bem mais caseira” seria a profunda mudança na linguagem da sexualidade e do *self* efetuada pelo feminismo na década de 1970 e, na de 1980, pela comunidade *gay*.

A “civilidade” ocidental pretende, num sentido histórico-mundial, ter concedido isso tudo, mantendo que os valores culturais percebidos do “fundamentalismo” fazem parte de uma história passada que é compreendida, conhecida e localizada sob a égide e nas molduras do racionalismo e do historicismo ocidentais. Mas a crítica montada pela política verde e o desafio do islamismo radical contradizem claramente essa pretensão — se bem que de modos muito diferentes.

Os pleitos “fundamentalistas” podem soar arcaicos, mas hoje em dia são feitos como parte de um sistema cultural e político que é totalmente contemporâneo. Temos de nos fazer responsáveis por precisamente esse tipo de antagonismo e incomensurabilidade culturais que minha noção de diferença cultural tenta desenvolver.

JR: Eu gostaria de encerrar esta entrevista com uma referência à política e, especificamente, ao papel dos intelectuais. Você poderia ampliar um pouco o comentário que já fez quanto ao lugar e à hora do “intelectual engajado”?

5. Discussão com Bhikhu Parekh, in *Marxism Today*, junho de 1989.

HB: Bem, esse comentário foi feito num texto em que eu tentava dizer que os intelectuais engajados têm uma dupla responsabilidade⁶. Têm a responsabilidade de intervir em lutas particulares, em situações particulares de negociação política, mas isso não quer dizer que haja um modo de intervir pelo qual na realidade se mude o próprio "objeto" de conhecimento, reformulando-se o conceito de sociedade em cujo interior certas demandas são feitas; e eu sugeria então que, por conseguinte, há duas formas possíveis de atuação. Eu atacava também uma impressão que as pessoas tinham de que as idéias teóricas eram de certa forma destituídas de valor, a não ser que se traduzissem imediatamente por ação política. Claro que a palavra a pôr aqui em relevo é esse "imediatamente", porque com grande freqüência as pessoas dizem: "Bem, como descontinuar isso?" Basta que você articule uma posição teórica específica para que a pergunta seguinte seja "Neste caso, como se explica a greve dos mineiros?" ou "Como você explicaria a agitação nos transportes de Londres?" De minha parte não creio que isso deva ser um teste da relevância política de uma posição teórica, porque é perfeitamente possível sugerir dois tipos coexistentes de atuação nos quais é fundamental a redefinição de conceitos políticos mais amplos.

JR: Esta é uma intervenção no terceiro espaço...

HB: Pois é, é também uma intervenção neste terceiro espaço. Basta começar a ver por exemplo o que está acontecendo hoje no Leste Europeu — sim, este é um ótimo exemplo: as pessoas estão tendo de redefinir não só os elementos da política socialista, mas também questões mais amplas sobre toda a natureza dessa sociedade que se encontra em processo de transição, a partir do modo de ser de um Estado comunista de segundo mundo e com cortina de ferro. O socialismo, quer no Leste, quer no Ocidente, está tendo de enfrentar a evidência de que é impossível agora se dirigir às pessoas como coletividades de classe, raça, sexo ou nação colossais e indiferenciadas. Um povo não é um conceito "dado", como uma parte homogênea, unitária, determinada por classes, essencial da sociedade e antecedente a uma política; "o povo" está lá como um processo de articulação política e de negociação política ao longo de todo um espectro de lugares sociais contraditórios. "O povo" existe sempre como uma forma múltipla de identificação, que espera ser construída e criada.

Esse tipo de política, a articulação de minorias eleitorais ao longo de posições sociais diferenciais e disjuntivas, não produz aquela atitude vanguardista de "liderar a partir das primeiras fileiras". Quem tem essa noção de "povo" como algo em plena construção (através da diferença cultural e da hibridação, como sugeri acima), evita a polaridade muito simplista entre governante e governado. Nenhuma descrição monolítica de um poder peremptório (como o "tatcherismo"), baseado nesse tipo de binarismo, será uma reflexão muito acurada do que realmente está acontecendo no mundo. Se tivermos, ao invés disso, um modelo que enfatize a natureza ambivalente desse relacionamento, que entenda a subjetividade política como uma forma de identificação multidimensional e conflituosa, então "tatcherismo" é bem o nome para um bom número de eleitorados articulados — das formações da classe trabalhadora e da pequena burguesia até, como é de se esperar, as hierarquias dos conservadores e o mundo comercial-industrial. Começamos também a ver como essa "vontade geral", esse bloco consensual poderia ser *desarticulado*. O que vemos não é só a racionalidade política em funcionamento, mas também o "inconsciente político", a representação simbólica de uma Grã-Bretanha que de fato pode ser, após uma década de governo conservador, quase que um Pequeno País, um modesto empreendimento econômico em Grande Aperto. ■

Título original "The third space. An interview with Homi Bhabha", publicado em Jonathan Rutherford (org.) *Identity - community, culture, difference*. Londres: Lawrence & Wishart, 1990.

Tradução: REGINA HELENA FRÖES/LEONARDO FRÖES
Revisão técnica: MARÍLIA DE ANDRADE

6. In *New Formations*, op. cit.

RETRATOS DO CINEMA BRASILEIRO



O CINEMA BRASILEIRO TEM TRÊS OLHOS. UM VOLTADO AO UNIVERSO METROPOLITANO; OUTRO AO INTERIORANO, AO MUNDO DO SERTÃO; O TERCEIRO AO EXTERIOR. TAIS OLHOS, COMO O PAÍS, MOVEM-SE INQUIETOS, E RARAMENTE EMANAM OLHARES ESTÁTICOS: QUANDO NÃO EVIDENCIAM INTER-LIGAÇÕES TEMÁTICAS OU MISTURAS DE PERSONAGENS CONTRASTANTES, TENDEM, DE FORMA SUBLIMINAR, A ESTABELECEER DIVERSIDADE CULTURAL OU IDEOLÓGICA.

NO CASO DAS REFERÊNCIAS CINEMATOGRAFICAS AOS TEMAS ESTRANGEIROS, NAS QUAIS A PRESENÇA NORTE-AMERICANA É MARCANTE, TAIS ALUSÕES FOCALIZAM COSTUMES, REFLETEM ESTILOS, EXPLORANDO O ELOGIO, A CRÍTICA OU A PARÓDIA, COM AS CONSEQUÊNCIAS DAS LIMITAÇÕES PRÓPRIAS DE UMA INDÚSTRIA HISTORICAMENTE PRECÁRIA. ISTO, SE ÀS VEZES PREJUDICA A QUALIDADE CONVENCIONAL DO FILME, NÃO COMPROMETE A GRAÇA E A DESEN-VOLTURA. EM MUITOS CASOS TAL PRECARIEDADE CHEGA A FUNCIONAR, CONSCIENTE OU INCONSCIENTEMENTE, COMO RECURSO PRIMITIVISTA DE LINGUAGEM, COM GRANDE EFICÁCIA QUANDO SE APROXIMA DA PARÓDIA.

A MULTIPLICIDADE DE ABORDAGEM, SEJA COMO ERUDITA OU VULGAR, CRIA UM QUADRO MUITO VERSÁTIL PARA ESSE CINEMA QUE SEMPRE FOI UMA IMAGEM NÍTIDA DA EQUAÇÃO: HUMOR, PAIXÃO. PODE-SE-LHE FAZER RESTRIÇÕES À VONTADE, MAS NÃO SE PODE NEGAR A SUA EXPRESSIVIDADE SOCIOLÓGICA, REFLEXIONADA POR AMPLO CARDÁPIO DE IMAGENS, SITUAÇÕES E, ESPECIALMENTE, UM DESFILE TIPOLÓGICO DIGNO DE VITRINA. NO CONJUNTO, O NOSSO CINEMA ESPELHA UMA BELA SALADA ANTROPOLÓGICA. O CENÁRIO É O BRASIL, A RIQUEZA É A IDENTIDADE CULTURAL DO SEU POVO E A SUA CULTURA DIVERSIFICADA.

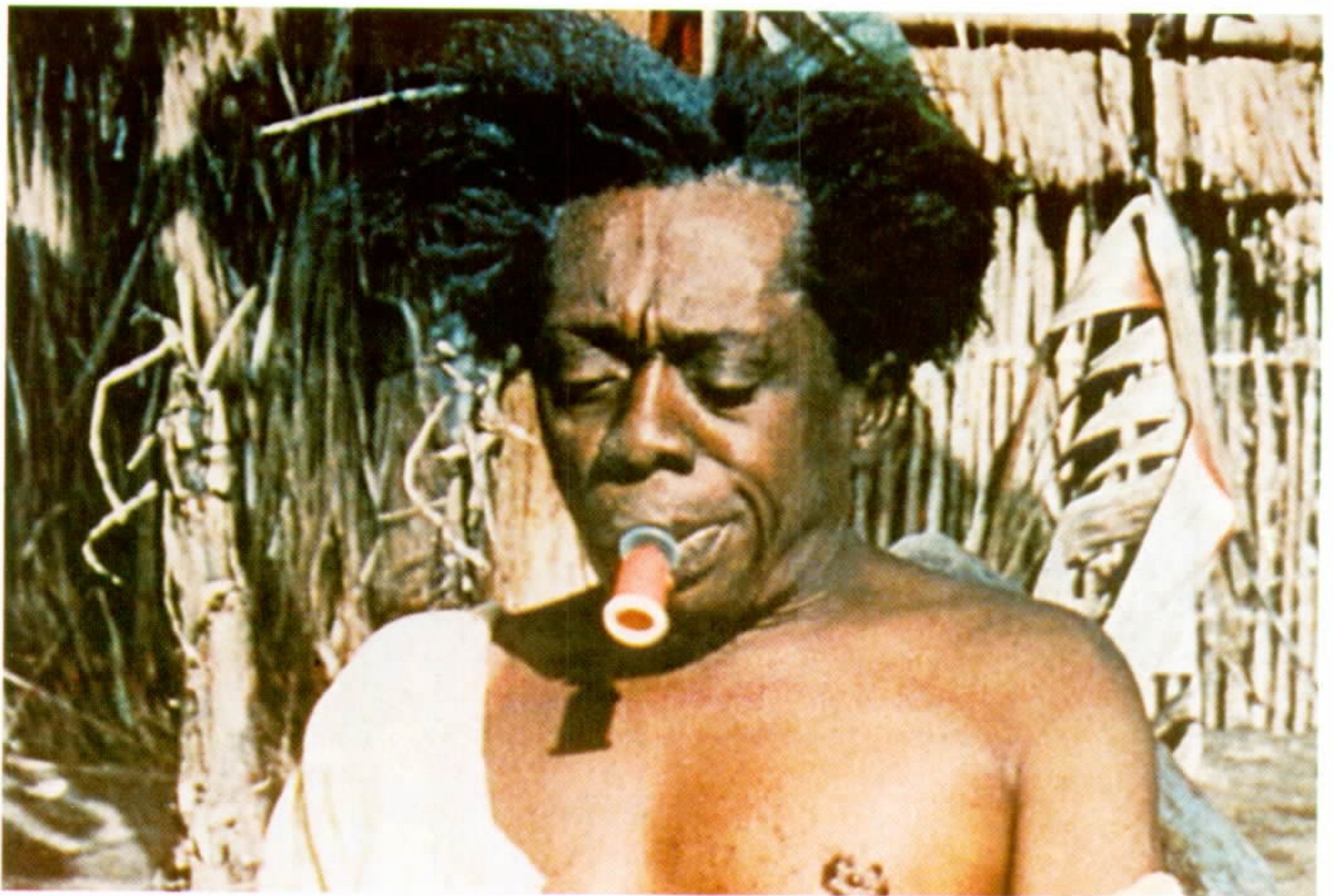
A TÍTULO DE EXEMPLIFICAÇÃO, VEJAMOS ALGUMAS FOTOS DESSE CINEMA TÃO BRASILEIRO:







04



05



06



07



08





10



11



12



13



14



15





17



18

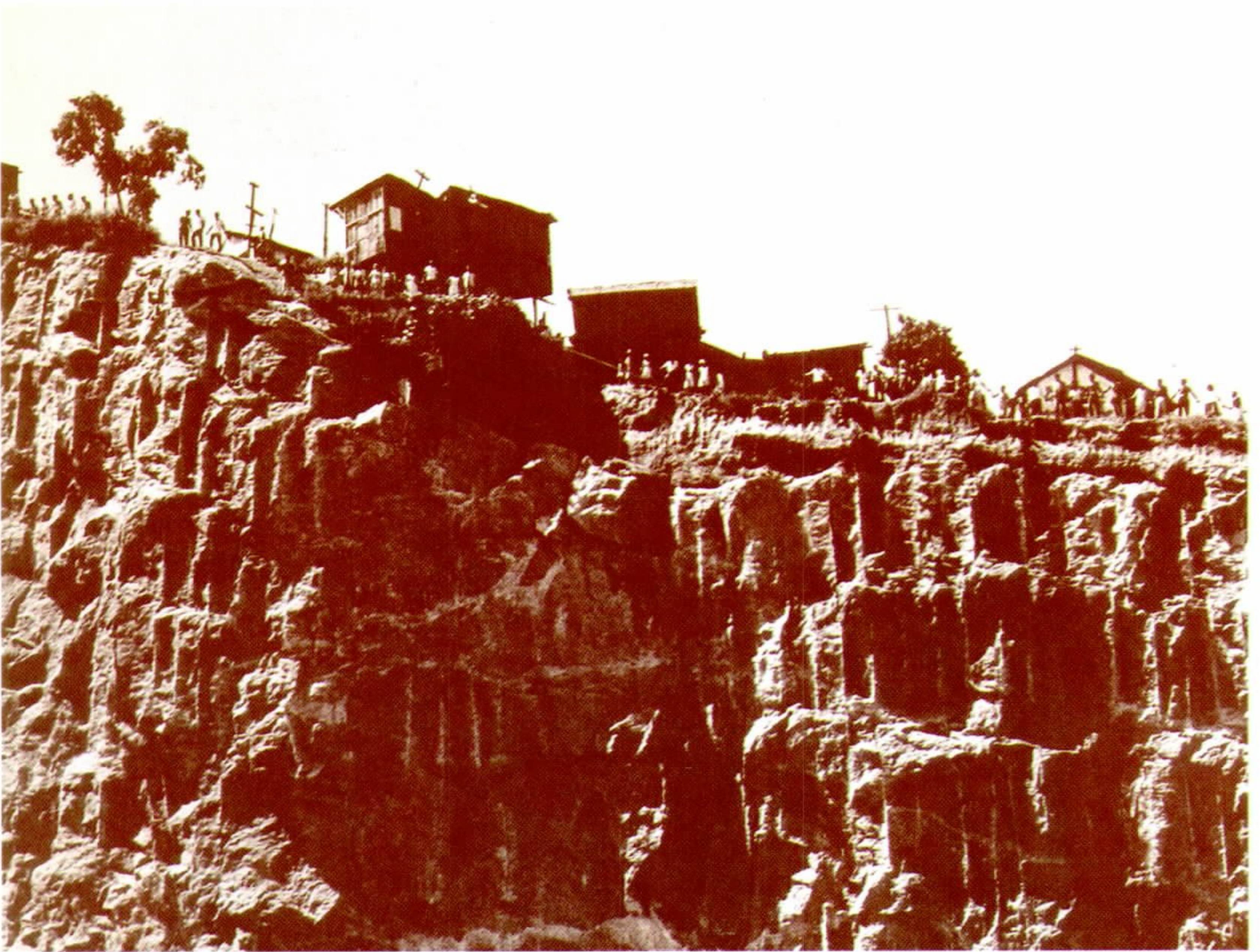




20



21





23



24





29



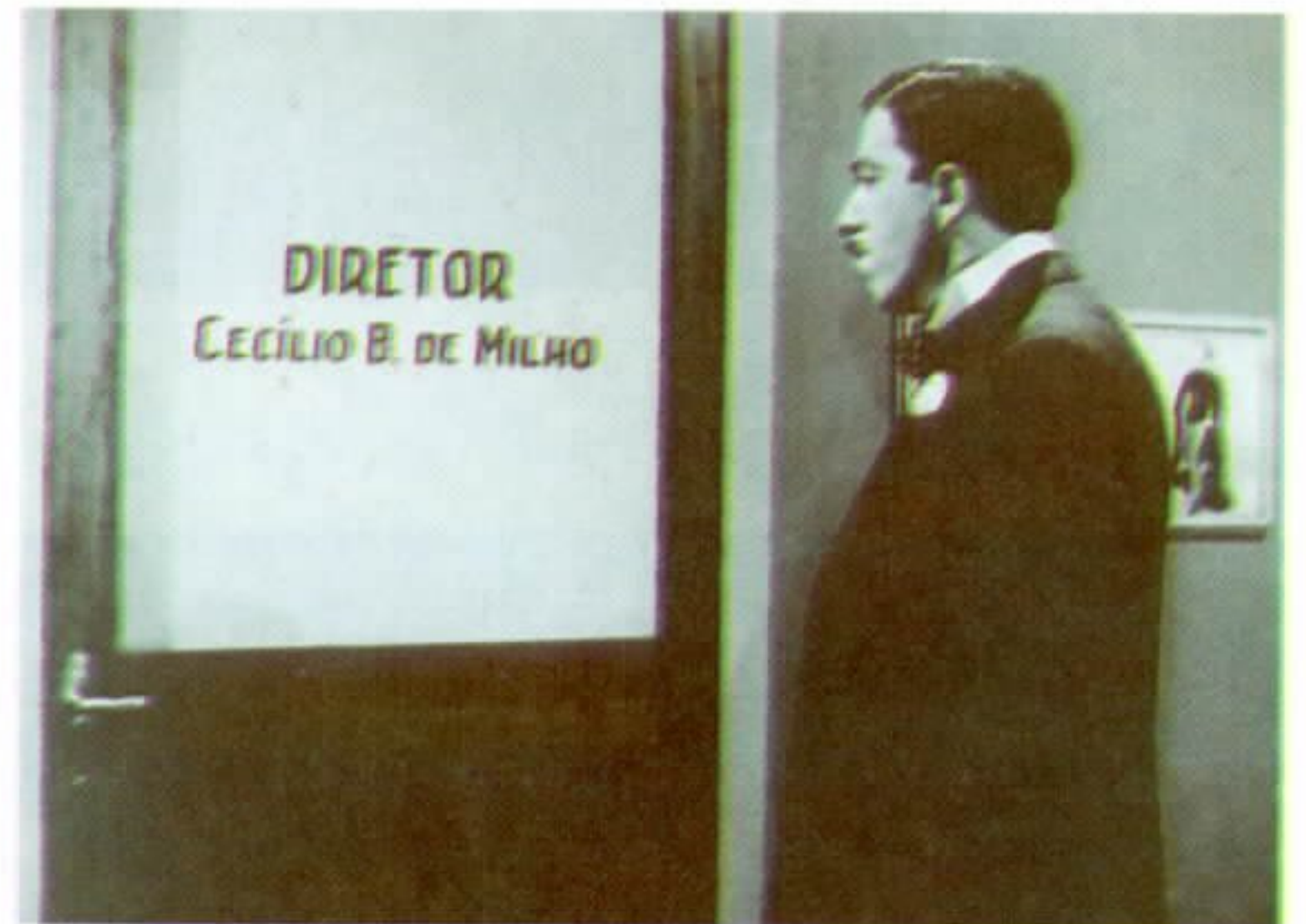
30

ESTA NOITE ENCARNAREI NO TEU CADAVER





32



33



34



35



36



37



38



39



40

01. VIDAS SECAS, 1963. NELSON PEREIRA DOS SANTOS.
02. DEUS E O DIABO NA TERRA DO SOL, 1964. GLAUBER ROCHA.
03. IRACEMA, 1974. JORGE BODANSKY E ORLANDO SENNA.
04. O CANGACEIRO, 1953. LIMA BARRETO.
05. MACUNAIMA, 1969. JOAQUIM PEDRO DE ANDRADE.
06. O PROFETA DA FOME, 1969. MAURICE CAPOVILLA.
07. TENDA DOS MILAGRES, 1977. NELSON PEREIRA DOS SANTOS.
08. BARRAVENTO, 1961. GLAUBER ROCHA.
09. DEUS E O DIABO NA TERRA DO SOL, 1964. GLAUBER ROCHA.
10. UIRÁ, 1972. GUSTAVO DAHL.
11. O PAGADOR DE PROMESSA, 1962. ANSELMO DUARTE.
12. SARGENTO GETÚLIO, 1983. HERMANO PENNA.
13. O CASO DOS IRMÃOS NAVES, 1967. LUIZ SÉRGIO PERSON.
14. DORAMUNDO, 1976. JOÃO BATISTA DE ANDRADE.
15. O SOBRADO, 1955. WALTER GEORGE DÜRST.
16. OS DEUSES E OS MORTOS, 1970. RUY GUERRA.
17. OS SUBTERRÂNEOS DO FUTEBOL, 1965. MAURICE CAPOVILLA.
18. GAJIN, 1979. TIZUCA YAMASAKI.
19. A GRANDE CIDADE, 1965. CARLOS DIEGUES.
20. SAI DA FRENTE, 1952. ABÍLIO PEREIRA DE ALMEIDA.
21. PIXOTE, 1980. HÉCTOR BABENCO.
22. CINCO VEZES FAVELA, 1962. EPISÓDIO "PEDREIRA DE SÃO DIOGO", LEON HIRZMAN.
23. CINCO VEZES FAVELA, 1962. EPISÓDIO "O FAVELADO", MARCOS FARIA.
24. RIO 40 GRAUS, 1955. NELSON PEREIRA DOS SANTOS.
25. A GRANDE FEIRA, 1961. ROBERTO PIRES.
26. ANJOS DO ARRABALDE, 1986. CARLOS REICHENBACH.
27. SIMÃO, O CAOLHO, 1952. ALBERTO CAVALCANTE.
28. SÃO PAULO S/A, 1964. LUIZ SÉRGIO PERSON.
29. O PAÍS DOS TENENTES, 1987. JOÃO BATISTA DE ANDRADE.
30. ESTA NOITE ENCARNAREI NO TEU CADÁVER, 1966. JOSÉ MOJICA MARINS.
31. EU, 1986. WALTER HUGO KHOURI.
32. BARNABÉ, TU ÉS MEU, 1951. JOSÉ CARLOS BURLE.
33. CARNAVAL ATLÂNTIDA, 1952. JOSÉ CARLOS BURLE.
34. LUZ DEL FUEGO, 1981. DAVID NEVES.
35. GUERRA AO SAMBA, 1954. CARLOS MANGA.
36. TRABALHOU BEM, GENIVAL, 1955. LUIZ DE BARROS.
37. MATAR OU CORRER, 1954. CARLOS MANGA.
38. TUDO AZUL, 1951. MOACYR FENELON.
39. XICA DA SILVA, 1976. CARLOS DIEGUES.
40. O MÁGICO E O DELEGADO, 1983. FERNANDO CONI CAMPOS.
41. VIDAS SECAS, 1963. NELSON PEREIRA DOS SANTOS.



IDENTIDADE CULTURAL E DIÁSPORA

Um novo cinema do Caribe está surgindo, para juntar-se à companhia dos demais “terceiros cinemas”. Embora a eles se relacione, é diferente dos vibrantes filmes e outras formas de representação visual dos “negros” afro-caribenhos (e dos asiáticos) das diásporas do Ocidente — os novos sujeitos pós-coloniais. Todas essas práticas culturais e formas de representação têm em seu centro o tema do negro, pondo o problema da identidade cultural em questão. Quem é este novo, emergente sujeito do cinema? De onde ele/ela está falando? As práticas de representação implicam sempre em posições de onde se fala ou se escreve — as posições de *enunciação*. As teorias sobre enunciação mais recentes sugerem que, não obstante falarmos, por assim dizer, “em nosso nome”, de nós mesmos e com base em nossa própria experiência, quem fala e a pessoa de quem se fala nunca são idênticos, nunca estão exatamente no mesmo lugar. A identidade não é tão transparente ou tão sem problemas como nós pensamos. Ao invés de tomar a identidade por um fato que, uma vez consumado, passa, em seguida, a ser representado pelas novas práticas culturais, deveríamos pensá-la, talvez, como uma “produção” que nunca se completa, que está sempre em processo e é sempre constituída interna e não externamente à representação. Esta visão problematiza a própria autoridade e a autenticidade que a expressão “identidade cultural” reivindica como suas.

Tentamos abrir aqui um diálogo, uma investigação, sobre o tema da identidade e da representação culturais. O “eu” que aqui escreve, por certo, tem também de ser pensado, ele mesmo, como “enunciado”. Todos nós escrevemos e falamos *desde* um lugar e um tempo particulares, *desde* uma história e uma cultura que nos são específicas. O que dizemos está sempre “em contexto”, *posicionado*. Nasci e passei minha infância e adolescência numa família de baixa classe-média, na Jamaica. Toda a vida de adulto tenho vivido na Inglaterra, na sombra da diáspora negra — “na barriga da

fera”. Escrevo tendo ao fundo uma vida de trabalho em estudos culturais. Se este ensaio denotar preocupação com a experiência da diáspora e suas narrativas de deslocamento, lembre-se então que todos os discursos são “localizados”, e que o coração tem suas próprias razões.

Há pelo menos dois caminhos para pensar a “identidade cultural”. A primeira posição a define em termos de uma cultura partilhada, uma espécie de “ser verdadeiro e uno” coletivo, oculto sob os muitos outros “seres” mais superficiais ou artificialmente impostos, que pessoas com ancestralidade e história em comum compartilham. Pelos termos desta definição, nossas identidades culturais refletem as experiências históricas em comum e os códigos culturais partilhados que nos fornecem, a nós, como um “povo uno”, quadros de referência e sentido estáveis, contínuos, imutáveis por sob as divisões cambiantes e as vicissitudes de nossa história real. Tal “unidade”, subjacente a todas as diferenças de superfície, é a verdade, a essência da “condição caribenha”, da experiência negra. É esta identidade que uma diáspora negra ou caribenha deve escavar, descobrir, trazer à luz e expressar na representação cinematográfica.

Tal concepção de identidade cultural desempenhou papel fundamental em todas as lutas pós-coloniais que modificaram tão profundamente a forma de nosso mundo. Acha-se no centro da visão dos poetas da negritude, como Aimée Césaire e Leopold Senghor, e do projeto político pan-africano, que lhes é anterior. E continua a ser uma força muito poderosa e criativa em formas emergentes de representação entre povos até agora marginalizados. Nas sociedades pós-coloniais, a redescoberta desta identidade é muitas vezes objeto do que Franz Fanon considerou uma

busca apaixonada... norteadada pela esperança secreta de descobrir além das misérias de hoje, além do auto-desprezo, da resignação e da abjuração, alguma era muito bela e esplêndida cuja existência nos reabilita, quer em relação a nós mesmos, quer em relação aos outros.

Novas formas de prática cultural, nessas sociedades, referem-se a tal projeto pela simples razão de, no passado recente, como sustenta Fanon,

*a colonização não se satisfazer somente em manter um povo em suas garras e esvaziar o cérebro do nativo de toda forma e conteúdo. Por uma espécie de lógica pervertida, ela se volta para o passado dos povos oprimidos e o des- torce, desfigura e destrói.*¹

A pergunta colocada pela observação de Fanon é: qual a natureza dessa “busca profunda” que impulsiona as novas formas de representação visual e cinemática? Será apenas uma questão de exumar o que a experiência colonial enterrou e cobriu, trazendo à luz as continuidades ocultas reprimidas por ela? Ou existe aí uma prática totalmente diferente — não a redescoberta, mas sim a *produção* da identidade? Não uma identidade que se baseie na arqueologia, mas sim em *re-contar* o passado.

Nem por um momento devemos subestimar ou negligenciar a importância do ato de redescoberta imaginativa implicada nessa concepção do reconhecer de uma identidade essencial. As “histórias ocultas” desempenharam papel fundamental no surgimento de muitos dos mais importantes movimentos sociais de nossa época — o feminista, o anti-colonialista, o anti-racista. O trabalho fotográfico de toda uma geração de artistas jamaicanos e rastafarianos, ou de um artista visual como Armet Francis (fotógrafo, nascido na Jamaica, que viveu na Inglaterra desde os oito anos de idade), dão testemunho do contínuo poder de criação dessa concepção de identidade no âmbito das práticas emergentes de representação. As fotos feitas por Francis de pessoas do Triângulo Negro — na África, Caribe, Estados Unidos e Reino Unido — tentam reconstruir em termos visuais “a unidade subjacente do povo negro, que a colonização e a escravidão dispersaram com a diáspora africana”. O texto dele é um ato de reunificação imaginária.

Tais imagens propõem basicamente um modo de impor uma coerência imaginária à experiência da dispersão e fragmentação, que é a história de todas as diásporas forçadas. Fazem-no representando ou “figurando” a África como mãe de todas essas civilizações diferentes. O triângulo, afinal de contas, está “centrado” na África. África é o nome do termo ausente, a grande aporia, que jaz no centro de nossa identidade cultural e dá-lhe um sentido que ela, até recentemente, não tinha. Nin-

guém que contemple essas imagens texturais agora, à luz da história do tráfico, escravidão e migração, deixará de entender como o abismo da separação, a “perda da identidade”, que, para a experiência caribenha, foi completa, só começa a ser superado quando essas conexões esquecidas são, mais uma vez, restabelecidas. Tais textos restauram uma plenitude ou profusão imaginária, que se pode contrapor à rubrica interrompida do nosso passado. São recursos de resistência e identidade, úteis para o confronto com os meios fragmentados e patológicos pelos quais essa experiência foi reconstruída nos regimes dominantes de representação cinemática e visual do Ocidente.

Há, contudo, uma visão diferente, se bem que relacionada, da identidade cultural. Esta segunda posição reconhece que, assim como muitos pontos de similaridade, há também pontos críticos de *diferença* profunda e significativa que constituem “o que nós realmente somos”; ou melhor — já que a história interveio — “o que nós nos tornamos”. Não podemos falar por muito tempo, com exatidão, sobre “uma experiência, uma identidade”, sem admitir a existência de seu outro lado — as rupturas e discontinuidades, que constituem precisamente a “singularidade” do caribenho. Neste segundo sentido, tanto é uma questão de “ser” quanto de “se tornar, ou devir”. Pertence ao passado, mas também ao futuro. Não é algo que já exista, transcendendo a lugar, tempo, cultura e história. As identidades culturais provêm de alguma parte, têm histórias. Mas, como tudo o que é histórico, sofrem transformação constante. Longe de fixas eternamente em algum passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo “jogo” da história, da cultura e do poder. As identidades, longe de estarem alicerçadas numa simples “recuperação” do passado, que espera para ser descoberto e que, quando o for, há de garantir nossa percepção de nós mesmos pela eternidade, são apenas os nomes que aplicamos às diferentes maneiras que nos posicionam, e pelas quais nos posicionamos, nas narrativas do passado.

Somente dessa segunda posição é que podemos compreender corretamente o caráter traumático da “experiência colonial”. As maneiras pelas quais os negros, as experiências negras, foram posicionados e sujeitados nos regimes dominantes de representação surgiram como efeitos de um exercício crítico de poder cultural e normalização. Não só, no sentido “orientalista” de Said, fomos construídos por esses regimes, nas categorias de conhecimento do Ocidente, como diferentes e outros. Eles ti-

1. Fanon, Frantz. “On National Culture”, in *The wretched of the Earth*, Londres, 1963, p.170.

tenham o poder de fazer com que nos víssemos, e experimentássemos a *nós mesmos*, como “outros”. Todo regime de representação é um regime de poder formado, como lembrou Foucault, pelo binômio fatal “conhecer/poder”. Mas esse tipo de conhecimento não é externo, é interno. Uma coisa é posicionar um sujeito ou um conjunto de pessoas como o Outro de um discurso dominante. Coisa muito diferente é sujeitá-los a esse “conhecimento”, não só como uma questão de dominação e vontade imposta, mas pela força da compulsão íntima e a con-formação subjetiva à norma. Esta é a lição — a sombria majestade — da compreensão da experiência colonizadora por Fanon, em *Black skin, white masks* (Pele negra, máscaras brancas).

A expropriação íntima da identidade cultural deforma e leva à invalidez. Quando não há resistência a seus silêncios, produz, na frase vívida de Fanon, “indivíduos sem uma âncora, sem horizontes, sem cor, raízes, Estado — uma raça de anjos”². No entanto, essa idéia da alteridade como compulsão íntima modifica nossa concepção de “identidade cultural”. Sob esse aspecto, a identidade cultural não é jamais uma essência fixa que se mantenha, imutável, fora da história e da cultura. Nem é, dentro de nós, algum espírito transcendental e universal no qual a história não fez marcas fundamentais. Também não é “de uma vez para sempre”. Não é uma origem fixa à qual possamos fazer um retorno final e absoluto. E, é claro, não é um simples fantasma. Mas é *alguma coisa* — não um mero artifício da imaginação. Tem suas histórias — e as histórias, por sua vez, têm seus efeitos reais, materiais e simbólicos. O passado continua a nos falar. Mas já não é como um simples passado factual que se dirige a nós, pois nossa relação com ele, como a relação de uma criança com a mãe, é sempre já “depois da separação”. É construído sempre por intermédio de memória, fantasia, narrativa e mito. As identidades culturais são os pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história. Não uma essência, mas um *posicionamento*. Onde haver sempre uma política da identidade, uma política de posição, que não conta com nenhuma garantia absoluta numa “lei de origem” sem problemas, transcendental.

Esta segunda visão da identidade cultural é bem menos familiar e causa mais turbulência. Se a identidade não procede, em linha reta e ininterrupta, de uma origem fixa, como iremos entender

sua formação? Podemos pensar nas identidades negras do Caribe como “enquadradas” por dois eixos ou vetores em ação simultânea: o vetor de similaridade e continuidade; e o vetor de diferença e ruptura. As identidades caribenhas têm de ser sempre pensadas nos termos do relacionamento dialógico entre esses dois eixos. O primeiro nos dá certo embasamento, certa continuidade com o passado. O segundo nos lembra que o que partilhámos é precisamente a experiência de uma descon-tinuidade profunda: os povos arrastados à escravidão, tráfico, colonização, migração vieram predominantemente da África, mas este abastecimento, ao interromper-se, foi temporariamente substituído por mão-de-obra encomendada no subcontinente asiático. (Este fato, negligenciado, explica por que, quando visitamos a Guiana ou Trinidad, vemos simbolicamente inscrita nos rostos de seus povos a “verdade” paradoxal do erro de Cristóvão Colombo: *pode-se* descobrir a “Ásia” velejando-se para oeste, desde que se saiba onde olhar!). Na história do mundo moderno, há poucas rupturas mais traumáticas do que essas separações forçadas da África — já figurada, no imaginário europeu, como o “Continente Negro”. Os escravos, além disso, eram de diferentes países, comunidades tribais, aldeias, tinham diferentes línguas e deuses. A religião africana, de tanta influência formadora na vida espiritual caribenha, é *diferente* do monoteísmo cristão precisamente por acreditar que Deus é tão poderoso que só pode ser conhecido por uma proliferação de manifestações espirituais, presentes por toda parte no mundo natural e social. Estes deuses estão vivos, levando uma existência subterrânea, no universo religioso hibridizado do vudu haitiano, pocomania, pentecostalismo nativo, batistas negros, rastafarianismo e os santos negros do catolicismo latino-americano. O paradoxo é que foram o desenraizamento da escravidão e do tráfico e a inserção na grande lavoura (bem como na economia simbólica) do mundo ocidental que “unificaram” esses povos através de suas diferenças, no mesmo momento em que eles eram privados do acesso direto a seu passado.

A diferença, por conseguinte, persiste — na continuidade e a seu redor. Retornar ao Caribe depois de longa ausência é experimentar novamente o choque da “duplicidade” de similaridade e diferença. Visitando o Caribe francês pela primeira vez, notei também de imediato como a Martinica é diferente, digamos, da Jamaica: e não é uma mera diferença de topografia ou de clima. É uma profunda diferença de cultura e história. E a dife-

2. *Ibid.*, p.176.

rença *importa*. Ela posiciona martiniquenses e jamaicanos, *a um só tempo*, como iguais e diferentes. As fronteiras da diferença, além disso, são continuamente reposicionadas em relação a diferentes pontos de referência. Contrapostos ao Ocidente desenvolvido, somos mais ou menos “os mesmos”. Somos os marginais, os subdesenvolvidos, os periféricos, os “Outros”. Estamos nos limites extremos, nas “bordas” do mundo metropolitano — sempre ao sul de *El Norte* de alguém mais.

Ao mesmo tempo, não nos mantemos na mesma relação de “alteridade” com os centros metropolitanos. Cada um de nós negociou diferentemente sua dependência econômica, política e cultural. E esta “diferença”, queiramos ou não, já está inscrita em nossas identidades culturais. Por seu turno, é esta negociação de identidade que nos torna diferentes, quando contrapostos a outros povos latino-americanos com uma história muito similar — caribenhos, *les Antillennes* (“ilhéus” em relação a seu continente). E ainda, quando contrapostos uns aos outros, jamaicanos, haitianos, cubanos, guadalupenses, barbadenses etc...

Como, então, descrever esse “jogo de diferença” no interior da identidade? A história em comum — tráfico, escravidão, colonização — foi profundamente formadora para todas essas sociedades, unificando-nos através de nossas diferenças. Mas ela não constitui uma *origem* comum, posto que tenha sido, tanto literal quanto metaforicamente, uma tradução. A inscrição da diferença é também específica e crítica. Uso a palavra “jogo” porque o duplo sentido da metáfora é importante. Sugere, por um lado, a instabilidade, a permanente ausência de ordem, a falta de uma resolução final. Por outro lado, lembra-nos que onde essa “duplicidade” se faz ouvir com mais força é um lugar que “está em jogo” nas variedades de música do Caribe. Tal “jogo” cultural, portanto, não poderia ser cinematicamente representado como uma simples oposição binária — “passado/presente”, “eles/nós”. Sua complexidade ultrapassa essa estrutura binária de representação. Em diferentes lugares e tempos, e em relação a diferentes questões, as fronteiras estão re-demarcadas. Tornam-se, não só o que certamente foram, às vezes, categorias mutuamente excludentes, mas, também, o que às vezes são: pontos diferenciais numa escala corrediça.

Um exemplo banal é a maneira como a Martinica ao mesmo tempo *é e não é* “francesa”. Claro que ela é um *departamento* da França, e isso se reflete em seu padrão e estilo de vida: para quem pode se permitir qualquer espécie de moda, Fort de Fran-

ce é um lugar muito mais rico e “na moda” do que Kingston — que não só é visivelmente mais pobre, mas em si mesma um ponto de transição entre duas maneiras de “estar na moda”, a anglo-africana e a afro-americana. No entanto, o que é distintivamente martiniquense só pode ser descrito em termos desse suplemento especial e peculiar que a pele negra e mulata acrescenta ao “refinamento” e sofisticação de uma *haute couture* derivada de Paris; ou seja, uma sofisticação que, por ser negra, é sempre transgressora.

Para captar esta acepção de diferença, que não é pura “alteridade”, devemos recorrer ao jogo de palavras de um teórico como Jacques Derrida. Derrida usa o “a” anômalo em seu modo de escrever “diferença” — *diferença* — como uma marca que provoca um ruído em nossa compreensão estabelecida ou tradução da palavra/conceito. Pondo-a em movimento, abre-a para novos sentidos, sem apagar os *vestígios* dos sentidos já existentes. Assim, a diferença em Derrida, como diz Christopher Norris, *permanece em suspensão entre os verbos franceses differer (“diferir”) e déferer (“deferir”); ambos contribuem para sua força textual, mas nenhum deles consegue captar totalmente seu sentido. A linguagem depende da diferença, como mostrou Saussure,...e da estrutura das proposições distintivas que constituem sua economia básica. Onde Derrida abre um novo caminho...é na medida em que “diferir” se transmuda em “deferir”...a idéia de que o sentido é sempre diferido, talvez até o ponto de uma infinita suplementaridade, pelo jogo de significação*³.

Esta segunda acepção de diferença desafia os binários fixos, que estabilizam o sentido e a representação, e mostra que o sentido nunca se conclui ou completa, mas permanece em movimento para abarcar outros, sentidos adicionais ou suplementares que, como diz Norris noutra parte⁴, “perturbam a economia clássica da linguagem e da representação”. Sem relações de diferença, nenhuma representação ocorreria. Mas o que então se constitui dentro da representação é sempre passível de ser diferido, posposto, serializado.

Onde, então, entra em cena a identidade, neste adiamento infinito do sentido? Derrida aqui não nos ajuda tanto quanto poderia, se bem que a noção de “vestígio” vá um pouco nesta direção. Isto quando prevalece a impressão de que Derrida permitiu que seus vislumbres teóricos, tão profundos,

3. Norris, Christopher. **Deconstruction: Theory and practice**, Londres, 1982, p.32.

4. Norris, Christopher. **Jacques Derrida**, Londres, 1987, p.15.

fossem retomados por seus discípulos na celebração de uma “jocosidade” formal, que os esvazia do sentido político. Pois se a significação depende do reposicionamento interminável de seus termos diferenciais, o sentido, em qualquer instância específica, depende de uma parada contingente e arbitrária — da “quebra” temporária e necessária na semiose infinita da linguagem. Isto não se deduz do sentido original. A única ameaça de que tal aconteça é se tomarmos erradamente esse “corte” de identidade — esse *posicionamento*, que torna possível a significação — por uma “terminação” natural e permanente, não contingente e arbitrária, quando, a meu ver, cada posição assumida é arbitrária e “estratégica”, na medida em que não há equivalência permanente entre a frase particular que encerramos e seu verdadeiro sentido, enquanto tal. O sentido continua a desdobrar-se, por assim dizer, além dos limites arbitrários que o tornam possível, a qualquer momento. Ele está sempre supra ou subdeterminado. Ora em excesso, ora como um suplemento, há sempre alguma coisa “que sobra”.

Com esta concepção de “diferença” é possível repensar os posicionamentos e reposicionamentos das identidades culturais caribenhas em relação a pelo menos três “presenças”, para usar a metáfora de Aimée Césaire e Leopold Senghor: *Présence Africaine*, *Présence Européenne* e a terceira e mais ambígua de todas — o impreciso termo *Présence Américaine*. Naturalmente estou deixando de fora, por ora, as muitas outras “presenças” culturais que integram a complexidade da identidade caribenha (indiana, chinesa, libanesa etc.). E digo América, não na acepção de “primeiro mundo” — o primo rico do Norte, cujas “bordas” ocupamos, mas na segunda e mais ampla acepção de América, o “Novo Mundo”, *Terra Incognita*.

Présence Africaine é o lugar do reprimido. Silenciada aparentemente além da memória pela força da experiência da escravidão, a África, na realidade, fez-se presente em toda parte: na vida cotidiana e costumes das senzalas, nas línguas e linguagens da grande lavoura em nomes e palavras frequentemente desconectados de suas taxinômias, nas misteriosas estruturas sintáticas através das quais eram faladas outras línguas, nos contos e histórias narrados às crianças, nas crenças e práticas religiosas, na vida espiritual, nas artes e artesanato, nas músicas e ritmos da sociedade escravista e pós-emancipação. África, o significado que não podia ser representado diretamente na escravidão, manteve-se e se mantém como “presença” não dita,

e indizível, na cultura caribenha. Está “oculta” por trás de cada inflexão verbal, de cada jogo narrativo da vida cultural caribenha. É o código secreto com o qual foram “re-lidos” todos os textos ocidentais. É a base de cada ritmo e cada movimento do corpo. *Esta foi — é — a África que “está viva e bem na diáspora”*⁵.

Nos meus tempos de criança, nas décadas de 1940 e 1950, em Kingston, eu vivia cercado pelos signos, a música e os ritmos dessa África da diáspora, que existia apenas como resultado de uma longa e descontínua série de transformações. Mas, embora quase todos à minha volta fossem mulatos ou negros (a “voz” da África!), eu nunca ouvi ninguém se referir a si mesmo ou a qualquer outra pessoa como tendo sido no passado, em algum tempo, de alguma forma, “africano”. Somente na década de 1970 foi que essa identidade afro-caribenha tornou-se historicamente disponível para a grande maioria do povo jamaicano, em seu país e no exterior. Nesse momento histórico, os jamaicanos descobriram que eram “negros” — assim como descobriram, no mesmo momento, que eram filhos e filhas da “escravidão”.

Esta profunda descoberta cultural, contudo, não foi nem poderia ser feita diretamente, sem uma mediação. Só pôde ser feita *através* do impacto na vida popular da revolução pós-colonial, das lutas pelos direitos civis, da cultura do rastafarianismo e da música do *reggae* — as metáforas, as figuras ou significantes de uma nova construção da “jamaicanidade”. O significado disso é uma “nova” África do Novo Mundo, assentada na “velha” África: — uma jornada espiritual de descoberta que levou, no Caribe, a uma revolução cultural indígena; esta é a África, como se poderia dizer, necessariamente “diferida” — como uma metáfora espiritual, cultural e política.

A presença/ausência da África, desta forma, foi que a tornou o signifiante privilegiado de novas concepções de identidade caribenha. Todos no Caribe, de qualquer procedência étnica, mais cedo ou mais tarde, sempre têm de se entender com essa presença africana. Negros, morenos, mulatos, brancos, todos devem trazer na face a *Présence Africaine*, e dizer seu nome. Mas que esteja em pauta uma *origem* das nossas identidades, sem mudanças por quatrocentos anos de deslocamento, desmembramento, tráfico, à qual pudéssemos retornar em

5. Hall, Stuart. *Resistance Through rituals*, Londres, 1976.

6. Said, Edward. *Orientalism*, Londres, 1985, p.55.

qualquer sentido literal ou final, é algo mais aberto à dúvida. A “África” original não se encontra mais lá. Já foi muito transformada. A história, neste sentido, é irreversível. Não devemos ser coniventes com o Ocidente, que justamente normaliza a África e dela se apropria, congelando-a nalguma zona imemorial do passado primitivo imutável. A África, por fim, deve ser levada em conta pelo povo do Caribe, mas não pode, em nenhum simples sentido, ser recuperada.

Ela pertence irrevogavelmente, para nós, ao que Edward Said certa vez chamou de “uma história e uma geografia imaginativas”, que ajudam “a mente a intensificar sua percepção de si mesma por uma dramatização da diferença entre o que está perto e o que está muito distante”. Ela “adquiriu um valor imaginativo ou figurativo, que podemos sentir e nomear”⁷. Nosso pertencimento a ela constitui o que Benedict Anderson considera “uma comunidade imaginada”⁸. Em relação a *esta* África, que é parte necessária do imaginário caribenho, literalmente não podemos mais voltar para casa.

O caráter desta “volta ao lar” deslocada — a duração da viagem e sua complexidade — transparece vividamente em diversos textos. As fotos documentais de arquivo de Tony Sewell, as crianças de Garvey: o “Legado de Marcus Garvey”, contam-nos a história de um “retorno” a uma identidade africana que passou necessariamente por um longo caminho, através de Londres e dos Estados Unidos. E que não “termina” na Etiópia, mas com a estátua de Garvey em frente da Biblioteca Paroquial de Sant’Ana, na Jamaica: não com um canto tribal tradicional, mas com a música do Burning Spear e a “Canção da Redenção”, de Bob Marley. Esta é a nossa “longa viagem” para casa. O corajoso texto, escrito e visual, de Derek Bishton, *Black heart man* (Homem de coração negro) — a história da viagem de um fotógrafo *branco* “na pista da terra prometida” — começa na Inglaterra e passa por Shashemene, o lugar da Etiópia no qual muitos jamaicanos encontraram seu caminho em sua busca da Terra Prometida, e a escravidão; mas termina em Pinnacle, na Jamaica, onde se assentaram os primeiros núcleos rastafarianos, e além — entre os deserdados da Kingston do século XX e das ruas de Handsworth, onde a viagem de descoberta de Bishton teve início. Estas viagens simbólicas são necessárias a todos nós — e necessariamente circulares. Esta é a África a que devemos retornar — mas “por outra estrada”: o que a África se tornou no Novo Mundo, o que nós fizemos da “África”: “África” — como a re-contamos através

da política, da memória e do desejo.

Que dizer do segundo termo, o que mais perturba, na equação da identidade — a presença europeia? Para muitos de nós não se trata de uma questão de escassez, mas de excesso. Se o problema da África era o não-dito, o problema da Europa é um infinito dizer — e de algo que fala sem parar *para nós*. A presença europeia interrompe a inocência de todo o discurso da “diferença” no Caribe ao introduzir a questão do poder. A “Europa” pertence irrevogavelmente ao “jogo” do poder, às linhas de força e permissão, ao papel de *dominante* na cultura caribenha. Em termos de colonialismo, subdesenvolvimento, pobreza e racismo de cor, foi a presença europeia que, na representação visual, posicionou o sujeito negro no âmbito de seus regimes dominantes de representação: o discurso colonial, os livros de exploração e aventura, o romance do exótico, o olhar viajor e etnográfico, as linguagens tropicais do turismo, os folhetos de viagem e Hollywood e as linguagens agressivas e pornográficas da *ganja* e da violência urbana.

Porque a *Présence Européenne* diz respeito à exclusão, imposição e expropriação, somos muitas vezes tentados a localizar esse poder como completamente externo a nós — como uma força extrínseca cuja influência pode ser dispensada como uma cobra muda de pele. O que Frantz Fanon nos lembra, em *Black skin, white masks*, é como esse poder se tornou um elemento constitutivo de nossas próprias identidades.

*Os movimentos, as atitudes, os olhares do outro me fixavam lá, no sentido de uma solução química que é fixada por um corante. Eu estava indignado: exigi uma explicação. Nada aconteceu. Eu me desfiz em pedaços. Agora os fragmentos foram uma vez mais reunidos por um outro self*⁹.

Este “olhar” — por assim dizer — desde o lugar do Outro, fixa-nos, não só em sua violência, hostilidade e agressão, mas também na ambivalência de seu desejo. O que nos põe face a face com a presença europeia dominante, como o lugar ou “palco” de integração onde aquelas outras presenças que ela havia ativamente desagregado foram recompostas — reenquadradas, rejuntadas de um novo modo; e, também, como o lugar de uma pro-

7. *Ibid.*

8. Anderson, Benedict. *Imagined communities: Reflections on the origin and rise of nationalism*, Londres, 1982.

9. Fanon, Frantz. *Black skin, white masks*, Londres, 1986, p.109.

funda divisão e duplicação — o que Homi Bhabha considerou “as identificações ambivalentes do mundo racista...a ‘alteridade’ do *self* inscrita no palimpsesto perverso da identidade colonial¹⁰”.

O diálogo de poder e resistência, de recusa e reconhecimento, pró e contra a *Présence Européenne*, é quase tão complexo quanto o “diálogo” com a África. Em termos de vida cultural popular, em parte alguma se encontra em seu estado pristino, puro. Está sempre-já fundido, sincretizado, com outros elementos culturais. Está sempre já crioulistado — não perdido além da Passagem do Meio, mas constantemente presente: das harmonias de nossas músicas ao baixo-contínuo da África, atravessando e interseccionando nossas vidas em todos os pontos. Como teatralizarmos este diálogo, para que, finalmente, possamos situá-lo, sem terror ou violência, ao invés de sermos para sempre situados por ele? Poderemos jamais reconhecer sua influência irreversível, resistindo ao mesmo tempo a seu olhar imperializante? É impossível, por ora, resolver o enigma, isto requer a mais complexa das estratégias culturais. Pense-se, por exemplo, no diálogo de todo escritor ou cineasta caribenho, de um modo ou de outro, com os cinemas e a literatura dominantes do Ocidente — no complexo relacionamento dos jovens cineastas negros britânicos com as “vanguardas” do cinema europeu e americano. Quem poderia descrever esse diálogo tenso e torturado como apenas uma “viagem de ida”?

A terceira presença, a do “Novo Mundo”, não é tanto poder quanto chão, lugar, território. É o ponto de junção em que os muitos tributários culturais se encontram, a “terra vazia” (esvaziada pelos colonizadores europeus) onde estranhos vindos das partes mais distintas do globo colidiram. Nenhum dos povos que agora ocupam as ilhas — negro, mulato, branco, africano, europeu, americano, espanhol, francês, indiano, chinês, português, judeu, holandeses — “era” originalmente de lá. Neste espaço é que as crioulistações e assimilações e sincretismos foram negociados. O Novo Mundo é o terceiro termo — o palco primal — onde o encontro fadado/fatal entre o Ocidente e a África foi encenado. E é preciso também compreendê-lo como o lugar de muitos deslocamentos contínuos: o dos habitantes originais pré-colombianos, os aruaques, os caraíbas, os ameríndios, permanentemente deslocados de suas terras natais e dizimados; dos outros povos deslocados por diferentes modos da África, Europa e Ásia; dos deslocamentos da conquista, colonização e escravidão. Ele representa os infinitos modos pelos quais os povos caribenhos foram destinados a “migrar”; é o significante da própria migração — do viajar, do transitar, do ir e vir como destino, fado; do

antilhano como protótipo do nômade moderno ou pós-moderno do Novo Mundo, movendo-se continuamente entre a periferia e o centro. Esta preocupação com o movimento e a migração o cinema do Caribe partilha com muitos outros “terceiros cinemas”, mas ela é um de nossos temas definidores e está fadada a cruzar a narrativa de qualquer roteiro de filme ou imagem cinematográfica.

A *Présence Americaine* continua a ter seus silêncios, suas supressões. Peter Hulme, em seu ensaio sobre as “Islands of Enchantment (“Ilhas de encantamento)”¹¹, lembra que a palavra Jamaica é a forma hispânica do nome indígena aruaque — “terra de madeira e água” — que o novo nome dado por Colombo (Santiago) nunca substituiu. A presença aruaque, hoje, é a de um fantasma, visível nas ilhas sobretudo em sítios arqueológicos ou museus, como parte do passado tão pouco cognoscível ou utilizável. Hulme nota que ela não está representada no emblema do Jamaican National Heritage Trust, por exemplo, onde a escolha recaiu em Diego Pimienta, “um africano que lutou por seus senhores espanhóis contra a invasão inglesa da ilha, em 1655” — uma representação diferida, metonímica, sonsa e escorregadia da identidade jamaicana, se jamais houve uma! Ele conta como o primeiro-ministro Edward Seaga tentou alterar as armas da Jamaica, que consistem de duas figuras aruaques sustentando um escudo com cinco abacaxis e encimado por um jacaré. “Podem os esmagados e extintos aruaques representar o intrépido caráter dos jamaicanos? O crocodilo lento e pesado, quase extinto, um réptil de sangue frio, porventura simboliza o espírito ascendente e quente dos jamaicanos?”, perguntou retoricamente o primeiro-ministro Seaga¹². Poucas declarações políticas darão testemunho tão eloquente das complexidades acarretadas pelo processo de tentar representar um povo diverso, com uma história diversa, através de uma “identidade” única, hegemônica. Felizmente o apelo de Mr. Seaga ao povo jamaicano, que é esmagadoramente de descendência africana, para iniciar o seu “lembrar” só depois de “esquecer” uma outra coisa, encontrou a resposta que realmente merecia.

A presença do “Novo Mundo” — América, *Terra Incognita* — é, portanto, em si mesma o começo da diáspora, da diversidade, da hibridação e da diferença, de tudo isso que já faz do povo afro-caribenho o povo de uma diáspora. Uso aqui o termo em sentido

10. Bhabha, Homi. Prefácio a Fanon, *ibid.*, XV.

11. In *New Formations*, no 3, inverno de 1987.

12. *Jamaica Hansard*, vol.9, 1983-84, p.363. Citado em Hulme, *ibid.*

metafórico, não literal; a diáspora não nos reporta àquelas tribos dispersas, cuja identidade só pode ser garantida em relação a um torrão pátrio sagrado, ao qual elas devem retornar a todo custo, mesmo que isto implique em impelir outros povos para o mar. Esta é a velha, hegemônica, imperializante forma de "etnicidade". Vimos o destino do povo da Palestina nas mãos desta concepção retrógrada de diáspora — e a cumplicidade do Ocidente com ela. A experiência da diáspora, como aqui a pretendo, não é definida por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidade necessárias; por uma concepção de "identidade" que vive com e através, não a despeito, da diferença; por *hibridação*. Identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença. E é então que se pensa no que é singularmente — "essencialmente" — caribenho: justamente as misturas de cor, pigmentação, tipos fisionômicos; ou de sabores, na cozinha caribenha; a estética dos "cruzamentos", do "corte-e-mescla", para recorrer à feliz expressão de Dick Hebdige, que é a alma e o coração da música negra. Muitos produtores culturais e críticos negros e jovens da Grã-Bretanha cada vez mais passam a reconhecer e explorar em seu trabalho essa "estética da diáspora" e suas formações na experiência pós-colonial:

Ao longo de todo um espectro de formas culturais há uma dinâmica "sincrética" que, criticamente, se apropria de elementos dos códigos-mestres da cultura dominante e os "criouliza", desarticulando sinais dados e rearticulando-lhes o sentido simbólico. A força subversiva dessa tendência à hibridação é mais aparente no nível da linguagem, onde o inglês dos negros, dos dialetos crioulos e da gíria descentralizam, desestabilizam e carnalizam a dominação lingüística do "Inglês" — a língua-nação do discurso-mestre — através de inflexões estratégicas, re-acentuações e outras mudanças performativas nos códigos semântico, sintático e léxico.¹³

É por ser constituído para nós como um lugar, como uma narrativa de deslocamento, que este Novo Mundo provoca de modo tão profundo uma certa plenitude imaginária, recriando o desejo infinito de retornar às "origens perdidas", de ser de novo um só com a mãe, de voltar ao começo. Quem jamais pode esquecer, desde que as tenha visto se

alteando do Caribe verde-azulado, essas ilhas de encantamento? Quem não conheceu, neste momento, uma opressiva nostalgia por origens perdidas, pelos "tempos passados"? Entretanto, esse "retorno ao começo" é como o imaginário em Lacan — não pode ser realizado nem esquecido e é pois o começo do simbólico, da representação, a fonte infinitamente renovável de desejo, memória, mito, busca, descoberta — em suma, o reservatório de nossas narrativas cinemáticas.

Tentamos pôr em jogo, por uma série de metáforas, um diferente sentido de nosso relacionamento com o passado e, assim, um diferente modo de pensar a identidade cultural que podem constituir novos pontos de reconhecimento nos discursos do cinema caribenho e do cinema negro britânico, ambos emergentes. Tentamos teorizar sobre a identidade enquanto constituída por dentro, e não por fora, da representação; e, assim, pois, sobre o cinema, não como um pobre espelho erguido para refletir o que existe, mas sim como essa forma de representação que é capaz de nos constituir como sujeitos e temas de novos tipos, permitindo-nos, por conseguinte, descobrir lugares *desde* os quais falarmos. As comunidades, como argumenta Benedict Anderson, em *Imagined communities* (Comunidades imaginadas), não são para ser distinguidas por sua autenticidade/falsidade, mas sim pelo estilo no qual elas são imaginadas¹⁴. Esta é a vocação dos modernos cinemas negros: permitindo-nos ver e reconhecer nossas diferentes partes e histórias, construir os pontos de identificação, as "posicionalidades" que, em retrospecto, chamamos de nossas "identidades culturais".

Não nos devemos, por conseguinte, contentar com escavações feitas no passado de um povo a fim de encontrar elementos coerentes com os quais contra-atacar as tentativas de falsificar e danificar do colonialismo... Uma cultura nacional não é um folclore, nem um populismo abstrato, que se crê capaz de descobrir a verdadeira natureza de um povo. Uma cultura nacional é o conjunto de esforços feitos por um povo na esfera do pensamento para descrever, justificar e louvar a ação pela qual esse povo se criou e se mantém em existência.¹⁵ ■

Título original "Cultural identity and diaspora", publicado em P. Williams e L. Chrisman (eds.) *Colonial discourse and post-colonial theory*. Nova York: Columbia University Press, 1994.

Tradução: REGINA HELENA FRÖES/LEONARDO FRÖES
Revisão técnica: MARÍLIA DE ANDRADE

13. Mercer, Kobena. "Diaspora culture and the dialogic imagination", in M. Cham e C. Watkins (eds.), *Blackframes: Critical perspectives on black independent cinema*, 1988, p.57.

14. Anderson, *op. cit.*, p.15.

15. Fanon, *op. cit.*, 1963, p.188.



NASCE A ACADEMIA SPHAN

É sabido que a tradição - entendida como passado vivo - nunca se nos dá feita: é uma criação".
Octavio Paz¹

A idéia de interpretar o funcionamento da instituição SPHAN enquanto "academia" surgiu a partir da própria pesquisa de campo que realizamos². Os relatos emocionados de alguns frequentadores dessa academia, os textos pesquisados, as entrevistas, prefácios, artigos, memórias, relatórios, atas, cartas e demais narrativas que trabalhamos evidenciaram a existência de um permanente clima de discussão, de troca de informações, de leitura crítica dos textos então escritos, o que é típico de uma academia.

Desde o primeiro momento, como veremos a seguir, o SPHAN vai assumir uma territorialidade, o lugar de uma tribo específica, que reúne grande número de intelectuais com intensa atuação no cenário cultural da década de 30. O SPHAN torna-se uma referência cotidiana, uma espécie de fonte sagrada, onde novas idéias eram gestadas e absorvidas. O *locus* da academia funcionava no sétimo andar do Ministério da Educação e Saúde, prédio construído por Lúcio Costa e Oscar Niemeyer.

Rodrigo Melo Franco de Andrade, autor e ator da Academia SPHAN, era um personagem de muito carisma — articulador emblemático da rede de relações que se formaria e se manteria em torno dele próprio e do SPHAN. Aliás, dignos de registro é a perfeita simbiose existente entre a sua biografia individual e a própria história da instituição.

O SPHAN como instituição torna-se verdadeiramente uma "academia", ou seja, é a institucionalização de um lugar da fala, que permite a emergência de uma formação discursiva específica³, cuja dinâmica simbólica é dada pela permanente tematização do significado das categorias de histórico, de passado, de estético, de nacional, de exemplar, tendo como eixo articulador a idéia de patrimônio.

O modo através do qual esta formação discursiva vai sendo não apenas construída através do tempo, mas principalmente institucionalizada, diferenciando-se e complexificando-se, é o objeto central deste artigo.

O grupo fundador da Academia SPHAN, sob a liderança de Rodrigo, será o responsável pela elaboração de um conjunto de representações, às quais procurarão dar o caráter de universalidade, buscando, para tanto, desenvolver estratégias de legitimação, quer através da elaboração cada vez mais complexificada e sofisticada da formação discursiva, quer através de um ordenamento cada vez mais diferenciado em critérios, de um conjunto de práticas culturais, destacando-se como a mais importante o instituto do tombamento.

É fato notório em muitas outras manifestações discursivas, a centralidade não apenas da figura de Rodrigo M. F. de Andrade, mas também de Lúcio Costa — sempre citado na formação da equipe inicial.

O poder de Lúcio Costa devia-se à sua erudição, ao seu conhecimento técnico sobre arte colonial, aos seus permanentes estudos e pesquisas. Lúcio era considerado pelos outros membros da Academia como um *expert* na obra do Aleijadinho⁴. Destaque-se, ainda, a liderança que exerceu na renovação modernista da arquitetura e das artes plásticas.

Segundo nossa interpretação, Lúcio Costa — o "doutor Lúcio", como é chamado — foi uma espécie de "teórico" do Patrimônio, muito embora todos os membros fossem possuidores de uma bagagem humanística e técnica muito grandes.

O fato é que ele possuía o carisma de um profeta, do conselheiro que, com suas orientações, aju-

1. PAZ, Octavio. "Homenaje a Soror Juana Inés de la Cruz en su Tercer Centenario", 1951.

2. Este artigo é resultado de vasta pesquisa sobre a constituição e funcionamento do SPHAN, o que propiciou a elaboração da tese de doutorado: "O Tecido do Tempo: a constituição da idéia de patrimônio cultural no Brasil entre 1920 e 1970", apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, em 1992.

3. O conceito de formação discursiva foi elaborado e discutido por Michel Foucault em *Arqueologia do saber* (1972) e *As palavras e as coisas* (1989).

4. Existe um filme de curta-metragem sobre o Aleijadinho, com direção de Joaquim Pedro de Andrade e roteiro de Lúcio Costa.

da a esclarecer as grandes dúvidas, a delinear o significado das categorias-chaves organizadoras do discurso sobre o patrimônio e, em última análise, a arbitrar sobre o que deveria ou não ser tombado.

O fato é que Lúcio Costa, ao lado de Niemeyer e de outros arquitetos e/ou intelectuais modernistas, sobressaindo-se Mário de Andrade, direcionados e orientados por Rodrigo M. F. de Andrade foi um dos principais articuladores dos princípios simbólicos sob os quais se armam as narrativas em torno do patrimônio. Os seus ensinamentos e suas propostas são tomados como padrões orientadores de conduta.

O grupo possui como uma de suas "armas" como um traço de sua distinção, o caráter pioneiro, heróico, inaugural de sua atuação. O fato de "começar do zero", de criar uma instituição, um órgão público de âmbito nacional, investia tal grupo de uma sacralidade capaz de conferir-lhe uma enorme disposição de trabalho, ânimo para enfrentar todas as barreiras.

Através de entrevistas com Lúcio Costa, Oscar Niemeyer, d. Judith Martins e outros, depreende-se a peculiaridade de uma instituição que nasce através do debate dos intelectuais brasileiros. Depreende-se, também, o consenso existente àquele momento a respeito da necessidade de um serviço de preservação do patrimônio, a par dos conflitos na interpretação da sua operacionalização, conforme veremos adiante.

Primordialmente, constata-se nas entrevistas a marca de uma instituição que nasce a partir de algumas idéias básicas como: biblioteca, arquivo, museus e pesquisa, ou seja, expedientes que visavam o registro de práticas culturais.

Tais idéias foram estruturantes na forma de organização da Academia SPHAN, à medida que conseguiram imprimir-lhe um conjunto de características institucionais e discursivas, as quais, por sua vez, fizeram circular séries simbólicas, constituídas a partir de vetores diferenciados e inter-relacionados.

O fato é que a Academia SPHAN nasce ancorada numa idéia básica que é o *registro da nação*, cuja face era preciso tornar visível; não através da incorporação de traços da natureza, como no romantismo, mas através da identificação de uma tradição cultural que tivesse uma duração no tempo, cujo passado era preciso alcançar, e que tivesse uma visibilidade no espaço, cuja configuração e moldura era preciso estabelecer.

Pois bem, as categorias de passado, cultura, civilização, histórico, estético e muitas outras es-

tavam em pauta; mais especificamente, na mira desses atores e autores no cenário da constituição da formação discursiva sobre o patrimônio histórico e artístico nacional.

Além de ter como missão e luta a construção de tal discurso, também pretenderam inscrevê-lo no mundo social — representado pelo campo intelectual e pelo campo político — como exemplar, como registro do monumento e da história, como legitimidade irrefutável, porque pública.

Este discurso, vale mencionar, alicerçava-se de modo geral em sólida documentação histórica e fotográfica, e referenciava-se em pesquisas realizadas junto às bibliotecas, arquivos, museus, cartórios etc.

Vejam os quais foram as estratégias utilizadas pelo grupo para assumir um lugar de fala e se fazer escutar, a ponto de institucionalizar, pela primeira vez na sociedade brasileira, um conjunto de práticas culturais voltadas para a questão da preservação cultural.

O maior mérito do discurso elaborado pelo grupo é a produtividade que apresenta em termos de construção da nacionalidade, o que se traduz na possibilidade do próprio grupo inserir-se no campo político e cultural.

Incluem-se na formação discursiva elaborada pelo grupo, categorias de identidade que se esboçavam como processos de auto-representação, as quais marcaram a distinção do grupo no campo cultural.

Tal processo não é levado a cabo sem lutas, sem conflitos, mesmo porque o discurso sobre patrimônio, as definições e os critérios de sua manifestação resultam em problemática concernente ao mundo dos valores. O que está em pauta é a luta pela hegemonia travada por uma multiplicidade de sistemas de valores orientadores da conduta coletiva, pois as concepções sobre patrimônio que se desdobravam na representação de outras categorias, como passado, histórico, artístico, antigo, autêntico, original etc., implicavam o estabelecimento de práticas sociais que se pretendiam públicas, legítimas e coletivas.

O que se deseja destacar, enfim, é a singularidade do grupo que integra a Academia SPHAN, ao construir uma formação discursiva — que na sua dinâmica simbólica é arbitrária e coercitiva no que diz respeito aos valores em *performance* —, e que, sobretudo, impõe e faz valer um "princípio de divisão legítima do mundo social". (Bourdieu, 1990: 114)

Esse ato mágico de nomear o mundo real, de dar-lhe substância simbólica, só adquire eficácia social se exercido por um sujeito (indivíduo/gru-

po) possuidor de autoridade reconhecida, o que faz sobrepor, por seu turno, uma nuance de sacralidade aos atos exercidos.

Conforme já mencionamos, Rodrigo é portador de um enorme carisma, reconhecido tanto internamente, pelos membros do próprio grupo, quanto externamente, ou seja, pelo grande público, pela imprensa e ainda por outros personagens da *intelligentsia* brasileira — representantes do mundo político e do mundo diplomático.

Rodrigo sempre foi reconhecido como “autoridade”, em face de seu comportamento ético e de seu grande espírito público. Outros traços marcantes de sua personalidade foram a sólida erudição, sua capacidade de liderança e de construção de redes sociais, interligando os mais diferentes personagens; enfim, sua extrema capacidade de cercar-se de pessoas competentes, com disposição de trabalho e renovação.

O grupo liderado por ele e que o ajudou a fundar e a garantir o funcionamento da Academia SPHAN possuía autoridade suficiente para propor como público e nacional um conjunto de “visibilidades e dizibilidades” (Deleuze, 1990), o que os tornou defensores de um discurso segundo o qual a idéia de nacional adquire territorialidade nas inscrições históricas do passado.

O grupo da Academia SPHAN era reconhecido e respeitado mesmo por outros grupos da *intelligentsia* brasileira. Apesar desse fato, o grupo enfrentou várias lutas simbólicas e políticas para poder enunciar e afirmar no espaço público suas concepções sobre o patrimônio.

O CONFLITO DE GRUPOS NO CAMPO CULTURAL

Neste momento situaremos o grupo da Academia SPHAN no cenário dos embates culturais, onde então ocorria uma disputa pela hegemonia das concepções sobre passado/futuro, tradição, história, arte, memória nacional, original etc., todas estas categorias sendo problematizadas a partir da idéia de nação e de patrimônio.

Além disso, as questões relativas ao patrimônio não apenas expõem o discurso produzido por um grupo específico, como também refletem os valores da sociedade, uma vez que nas relações sociais do mundo vivido há sempre um modo de apropriação do patrimônio⁵. A relação com os produtos culturais - quer arquiteturas, quer objetos

rituais, quer artesanais, utensílios cotidianos, e outros - reflete sempre uma trama simbólica que a própria sociedade constrói para elaborar sua relação com o passado.

Segundo acreditamos, o patrimônio suscita não apenas a problematização em relação ao passado, à história, à tradição, e à arte, mas igualmente maior ou menor valorização da arquitetura, das artes plásticas, da música etc.

Particularmente na arquitetura registramos o conflito verificado entre o grupo da Academia SPHAN — os modernos — e os neocoloniais, liderados por José Mariano Filho, onde se incluíam outros professores da Escola Nacional de Belas Artes.

Os dois grupos, apesar dos conflitos, concordavam em um ponto: eram a favor da arquitetura colonial do século XVIII. No entanto, guardavam entre si diferenças profundas quanto aos argumentos utilizados para a valorização e apropriação da arquitetura colonial, tendo em vista seu rendimento simbólico na construção da relação passado-futuro, nação brasileira, e resgate da tradição.

O fato é que o grupo da Academia SPHAN - destacando-se Rodrigo M. F. de Andrade, Lúcio Costa, Oscar Niemeyer e Alcides da Rocha Miranda -, valoriza a arquitetura colonial, buscando com esta atitude, ser moderno, isto é, não imitá-la nem reproduzi-la. Ao contrário, o grupo de José Mariano Filho, diante dessa arquitetura, buscava assumir uma atitude neocolonial, isto é, a reprodução estilizada, e a valorização do ecletismo. Esta última postura configurava outra leitura das relações temporais, da tradição e da capacidade de metabolização simbólica do patrimônio arquitetônico na construção da idéia de nação. O grupo neocolonial valorizava não a relação passado-futuro, como seus adversários, mas a relação passado-presente.

Um dos momentos de maior dramatização desse conflito é a realização do concurso para a construção do Ministério da Educação e Saúde - MES.

A tese desenvolvida por Cavalcanti (1993), sobre arquitetura moderna, elabora de forma perspicaz a relação entre as disputas ocorridas no campo da arquitetura, com a vitória dos modernos sobre os neocoloniais.

A hegemonia dos modernistas transparece em outras instituições, como a Escola Nacional de Belas Artes e o Salão Nacional de Artes Plásticas em 1931, as quais estão profundamente relaciona-

5. O conceito de mundo vivido, elaborado por Habermas, encontra-se desenvolvido em *Teoría de la acción comunicativa*, v. I e II, 1977.

das com a renovação modernista na arquitetura, nas artes plásticas, e principalmente com a orientação moderna do Patrimônio. A disputa entre os modernos e os neocoloniais, é particularmente acirrada quando a problemática envolve a questão do patrimônio.

Um dos maiores pontos de divergência dizia respeito às representações do passado. Concordamos com a afirmação de Cavalcanti, ao admitir um resgate “estrutural” do passado promovido pelos modernos. De fato, tal grupo procura estabelecer uma *homologia* entre a arquitetura colonial brasileira e a arquitetura moderna. O que buscam não é repetir, copiar, apenas restaurar o passado, mas é, antes de tudo, uma releitura deste, que permita construir um futuro. Eles propunham uma arquitetura com os mesmos princípios estruturais, diferenciando-se, assim, de uma mera cópia, expressão artificial, estilo “colonioso”, como pejorativamente era por eles denominado. Eles queriam ser modernos e não neocoloniais.

Assim é que, em 1936, ocorrem, como ações concomitantes, a contratação de Lúcio Costa para a elaboração do projeto do Ministério da Educação e Saúde — representando o grupo moderno —, e a criação do Serviço do Patrimônio, para o qual foram convocadas duas importantes lideranças do grupo modernista: Rodrigo M. F. de Andrade e Mário de Andrade.

Bastante curioso é o fato de que o mesmo grupo que adquire dominância no campo da arquitetura moderna também comanda as inscrições e o registro social do que representa o passado de uma nação.

Esse grupo possui importante atuação na história da cultura brasileira, haja vista a enriquecedora contribuição e renovação que empresta não só à arquitetura brasileira, mas também ao campo das artes plásticas, o que se concretizou na organização do Salão de Belas-Artes de 1931 — expressivo marco na consolidação do modernismo nas artes plásticas no Brasil.

Como já vimos, em todas essas instâncias de produção simbólica e discursiva sobre a nação, sobre o passado, e sobre a tradição, o interlocutor em permanente debate sempre foi José Mariano Filho, representante dos neocoloniais.

José Mariano representava uma corrente de idéias. Na verdade, sentia-se verdadeiro *autor* de uma forma de conceber a organização do Serviço do Patrimônio. Neste particular, destaca-se a analogia enfaticamente estabelecida pelo autor entre patrimônio e valor artístico, o que faz recorrente no

seu discurso a idéia de “patrimônio artístico da nação”:

Em oposição, encontramos a concepção de arte dos modernistas, que a percebiam eminentemente enquanto produção social, e é justamente seu enraizamento na história da sociedade o que se procurava destacar e valorizar. A arte não era vista em sua idealidade abstrata, como objeto de valor intrínseco, como acreditava José Mariano, mas em sua concretude histórica, como queria o grupo da Academia SPHAN.

O que fica evidente é que a criação do SPHAN esteve envolta em clima de acirradas disputas e controvérsias, quando formações discursivas diferenciadas estabeleciam, sobre as mesmas categorias, campos valorativos específicos. A importância e recorrência dessa temática naquele momento parece ser explicada pela extrema labialidade entre o discurso sobre o patrimônio e o enfático discurso sobre a nação elaborado nas décadas de 20, 30 e 40.

Sabemos que a ideologia estado-novista pretendia criar um homem novo, construído a partir do binômio educação e trabalho. Um homem capaz de ter conhecimento e técnica para vivenciar o futuro. Pois bem, esta ideologia apresenta conteúdo simbólico consoante com as propostas dos modernos sobre o resgate do passado para lançá-lo ao futuro. Trata-se de estabelecer um conhecimento do passado, da tradição que o ilumina, para construir uma consciência nova para o futuro.

Ao contrário, os neocoloniais queriam apenas mergulhar no passado — vivenciar o passadismo — e diante dele manter atitude de submissão e de imitação.

Contudo, as brigas e as disputas travadas entre os grupos representados por Rodrigo e José Mariano irão permanecer ativas ao longo de muitos anos. Foram discussões públicas, mantidas e sustentadas através dos principais jornais do Rio de Janeiro.

Convém notar que as disputas não eram apenas em torno do comando, do poder da instituição SPHAN, nem apenas em torno da elaboração das categorias simbólicas que têm capacidade de agenciar séries discursivas, com alto poder de oferecimento de ações práticas na vida pública, como são as que estamos analisando.

Tais disputas ocorriam também em torno do caráter técnico das discussões, em especial do modo de restauração da arte colonial brasileira. As problemáticas aí tratadas constituem um importante vetor de diferenças, pois dão ao discurso um tom

de sacralidade, de autoridade, dado que ambos os grupos reivindicam a posse do “conhecimento verdadeiro”.

O grupo da Academia SPHAN vai-se utilizar muitíssimo da estratégia da pesquisa, do arquivo, da biblioteca e dos museus, conforme vimos anteriormente.

Além do conflito vivido com o grupo neocolonial de José Mariano Filho, registramos a existência de outro conflito, bastante expressivo, dado que os oponentes, representados neste caso por Augusto de Lima Júnior, tanto quanto aqueles representados por José Mariano Filho, possuem o mesmo capital cultural e econômico do grupo da Academia SPHAN. Embora o conflito lance ecos no Rio de Janeiro — cenário por excelência da intelectualidade brasileira —, ele nasce no próprio campo de Rodrigo e em um dos redutos mais caros ao Patrimônio — Minas Gerais.

Augusto de Lima Júnior é filho do senador Augusto de Lima. Trata-se de uma “tradicional família mineira”, cujos membros obtiveram desempenho notável na política, na ciência jurídica e na literatura. Portanto, o adversário não é desprezível, embora em nível nacional possua menor *status* do que José Mariano. Augusto de Lima Júnior escreve um artigo e o publica em Minas Gerais e no Rio de Janeiro (*Jornal do Brasil*), atacando o grupo da Academia SPHAN. A controvérsia é construída em torno das mesmas questões: autoria do projeto de criação do SPHAN, critérios técnicos de classificação e restauração dos monumentos, além da briga propriamente política, que de modo geral implica um ritual acusatório.

O que gostaríamos de deixar claro é que o discurso transformado em enunciados e proposições acerca do patrimônio só é homogêneo, e consensualmente compartilhado (fato que nos chamou muito a atenção na fase de pesquisa de campo), para o grupo da Academia SPHAN. Se ampliamos a visão e consideramos o campo cultural brasileiro, vemos que são vários grupos em conflito, em coalizão, em confronto.

A respeito das coalizões, podemos citar como exemplo a relação de Rodrigo - e isto significa o SPHAN - com o grupo regionalista de Pernambuco representado por Gilberto Freyre.

É interessante notar que este grupo apresenta divergências quanto a algumas concepções caras ao discurso sobre patrimônio, como aquela referente à idéia de universal, já que os regionalistas enfatizavam muito mais os valores específicos, singulares e próprios da região - entendida como unida-

de sócio-cultural. Porém, apesar de algumas diferenças, registra-se concordância a respeito de uma categoria fundamental à armação da formação discursiva sobre patrimônio. Trata-se da categoria *passado*.

Tal categoria é elaborada de forma semelhante por ambos os grupos. Ou seja, o passado é substância viva para compreender o presente. Pela primeira vez no Brasil, alguns grupos constroem uma concepção que implica historização do passado, incitando a construção do futuro.

Podemos constatar a importância dos conflitos na esfera cultural, como já o fizeram Weber (1991) e Simmel (1983), ao estudarem a questão da organização social no mundo moderno. Segundo estes autores, a sociedade é constituída a partir de grupos em permanente conflito pela detenção do monopólio da produção e consumo de bens econômicos e simbólicos — ambos escassos na sociedade.

Assim é que o grupo da Academia SPHAN enfrenta vários outros conflitos, além daqueles de maior repercussão como no caso de José Mariano Filho e Augusto de Lima Júnior. Registramos outras situações, nas quais assistimos novamente Rodrigo, representando o SPHAN, vir a público através da imprensa anunciar a posição resoluta de luta na defesa dos critérios selecionados e implementados pelo seu grupo, e exercer seu poder de réplica.

A Academia SPHAN, no desenvolvimento de sua ação, enfrentou inúmeros conflitos com os “prefeitinhos de bigodinhos enfadonhos que a tudo queriam demolir”, conforme relata Carlos Drummond de Andrade, em sua crônica “Rendição de guarda”, sobre Rodrigo e o SPHAN.

As disputas com outras instâncias de poder, como o estadual e o municipal, foram freqüentes e, embora sobrecarregassem a instituição de expedientes, serviam também como oportunidade de expor publicamente os critérios de exemplaridade do discurso e da ação relativos ao tombamento, e por eles rigorosamente enfatizados.

O conflito para manter a hegemonia dos “critérios de descrição do objeto” (Foucault, 1972), construídos discursivamente sobre o que é patrimônio e o que deve ser tombado, assume especial proeminência no campo da arquitetura, uma vez que esta era vista, principalmente pelos arquitetos modernos, vencedores dessa luta e seguidores convictos de Le Corbusier, em seu aspecto técnico, artístico e social. Concebiam-na como um índice formidável de sociabilidade, beleza e simplicidade.

A FORMAÇÃO DO GRUPO E OS CRITÉRIOS DE PERTENCIMENTO

O grupo da Academia SPHAN, no que se refere ao seu corpo de técnicos, é formado principalmente por arquitetos — de linhagem modernista —, o que demonstra mais uma vez, conforme vimos afirmando, a interseção entre arquitetura moderna — voltada à modelagem do 'homem novo', e o patrimônio, voltado a descobertas de um passado civilizatório, revolucionário, porque original, novo, inaugural.

Este grupo cria critérios de pertinência, que estabelecem os próprios limites.

O grupo da Academia SPHAN mantinha interlocutores e representantes em quase todos os estados da Federação, e mantinha em seus quadros arquitetos, poetas, bibliotecários, arquivistas, historiadores, museólogos, restauradores; desenvolveu uma série de estratégias simbólicas para possibilitar que sua narrativa sobre o passado e o futuro — o discurso sobre o tecido do tempo — adquirisse ressonância no olhar e visibilidade na alma de uma nação brasileira que se queria "arcana" do passado, mas também "arcanjo" do futuro.

O ponto central a ser tratado aqui consiste justamente em desvendar, em mapear as estratégias simbólicas que deram ordem e significado ao campo semântico circunscrito através da formação discursiva constituída e implementada pelos membros da Academia SPHAN.

Buscaremos identificar através de que formas narrativas, de que categorias discursivas, de que estratégias simbólicas a instituição SPHAN vai se corporificando, vai tecendo as próprias condições de historização de sua prática discursiva.

Uma das mais importantes estratégias utilizadas pelo grupo da Academia SPHAN, foi a criação do Conselho Consultivo. Esse conselho é o órgão máximo do Serviço do Patrimônio, ao qual compete a arbitragem última pelo ato do tombamento e a respectiva inscrição dos bens nos livros do Tombo⁶, e portanto sua nomeação oficial como *monumento*.

O Conselho Consultivo foi criado pela lei nº 378, de 13 de janeiro de 1937. Sua própria composição já o qualifica como um órgão altamente técnico, cuja característica principal consistia em procurar

exibir publicamente que seus membros possuíam um saber consagrado, um conhecimento acima de qualquer suspeita, uma erudição humanista universalista e, acima de tudo, apresentavam uma honorabilidade exemplar.

O conselho, ainda hoje em funcionamento, realizou importantes reuniões no período que estamos analisando, durante o qual alguns de seus membros foram substituídos por motivo de falecimento ou de aposentadoria. A cada introdução de um novo elemento eram sempre enfatizadas pelo presidente as qualidades requeridas para o pertencimento àquele grupo: saber consagrado e elevado espírito público.

Na verdade, percebe-se que os seus membros procuravam fazer coincidir a auto-representação dos seus membros com a auto-representação da instituição SPHAN. Assim é preciso reafirmar continuamente a necessidade de reconhecimento público da legitimidade da instituição SPHAN.

As atas do conselho constituem um conjunto discursivo extremamente importante como estratégia de institucionalização do *corpus* discursivo elaborado pelos membros da Academia SPHAN. Elas estabelecem um discurso que possui como produtividade simbólica a capacidade de *criar o real*, de instituí-lo como tal pela força que possui esse discurso de apresentar-se enquanto duplicidade exemplar do real, e de exibir uma capacidade de verossimilhança com o real. O que significa que, uma vez que algum objeto móvel ou imóvel fosse avaliado e julgado como possível de tombamento, isto implicava dois movimentos: sua inscrição em algum dos livros do Tombo e sua mudança na classificação social de simples objeto imerso no anônimo para objeto aurático, tornado *monumento*.

Em resumo, é através das reuniões do referido colegiado, onde um conjunto de processos são julgados e pareceres são emitidos, que se verifica a instauração simbólica e material da idéia de patrimônio.

As atas são uma espécie de culminação desse processo de nomeação simbólica dos objetos móveis e imóveis, que são transformados em índices de nacionalidade, em referenciais coletivos por possuírem densidade histórica e estética, conforme um dos critérios mais caros ao conselho no julgamento dos processos de tombamento.

Por todas essas razões, consideramos que o conjunto de discursos, composto pelas atas do Conselho Consultivo - 1938-1969, constitui um discurso performativo, conforme definido por Austin (1990: 25).

6. São quatro os livros de Tombo: Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; Livro do Tombo Histórico; Livro do Tombo das Belas-Artes; Livro do Tombo das Artes Aplicadas.

Uma das condições para que se realize o ato performativo é a solenidade de sua própria pronúncia. Os atores devem ser portadores de tal legitimidade que os permita “penhorar a própria palavra”.

A análise das atas evidenciou a presença de todas essas características do ato performativo e veremos que muitas outras dobras do real foram tecidas na produção do discurso sobre patrimônio e sobre a própria Academia SPHAN, como, por exemplo, a emissão de pareceres “técnicos”, constantes reafirmações de investidura da autoridade conferida ao conselho, tendo em vista as discussões sobre os critérios de tombamento.

A par da complexidade e diferenciação dos enunciados, observa-se, em conformidade com Austin, que o procedimento é sempre o mesmo. Ou seja, cada conselheiro mantém diante de si e dos outros, a mesma atitude: a de quem conhece o objeto sobre o qual fala, o que implicava poder de enunciação sobre o mesmo.

Num outro momento encontramos uma importante discussão sobre a especificidade dos tombamentos de bens particulares e bens da União e principalmente sobre a polêmica quanto ao poder e autonomia para requerer a inscrição de algum bem móvel ou imóvel nos livros de Tombo. Observa-se que o discurso é todo sustentado por categorias de cunho universalizante, como *cidadão* e *bem público*, que constituem um dos fundamentos da retórica do patrimônio. Retórica trabalhada meticulosamente pelos membros do conselho, a quem cabia, em última instância, a decisão do tombamento, e que sempre faziam dessa decisão a expressão de um conhecimento considerado técnico que refletisse uma profunda erudição em matéria de história, arte, arquitetura etc.

O procedimento adotado pelo colegiado é de suma importância, uma vez que é a ele que cabe o poder deliberativo de inscrição dos bens nos livros de Tombo. É este ato do discurso que institui a materialidade do patrimônio.

Veamos a importância do ato simbólico que representa essa inscrição, por ser este o ato que desencadeia a competência social e todo um conjunto de estratégias desenvolvidas pela Academia SPHAN.

É interessante observar que somente a condição de monumento garantia a preservação, e tal condição só podia ser adquirida mediante inscrição em alguns dos livros, conforme estabelecido no Decreto-lei nº 25.

A dinâmica da Academia SPHAN é expressa pelos procedimentos adotados no Conselho Con-

sultivo, onde reina um clima de discussão, de detalhamento dos temas tratados e, especialmente, uma enorme autoridade para pronunciar o discurso em pauta, pois, como qualifica Foucault, todo discurso é disciplinador e positivo (1972).

Veamos a autoridade do conselho — aliás, todo o poder e autoridade do próprio SPHAN —, que na reunião extraordinária de 3 de junho de 1953, aprova um plano de obras para a cidade de Ouro Preto. Veja-se que o objeto a ser reinventado, o discurso a ser produzido é simplesmente uma cidade inteira; cidade que se tornou emblemática, exemplar, espécie do modelo totalizador inscrito na narrativa produzida pela Academia SPHAN.

O poder simbólico do tombamento que, como vimos, implica a inscrição nos livros do Tombo dos bens móveis ou imóveis, resulta da autoridade do Conselho Consultivo, que o habilita a pronunciar um discurso performativo.

O poder de nomeação e a autoridade para tornar reconhecido os objetos nomeados encontra-se exemplarmente registrado na ata da vigésima-sétima sessão ordinária do conselho, que ocorreu em 12 de maio de 1959.

Essa ata informa que, mediante parecer do conselheiro Pedro Calmon, aprovado por unanimidade, foi tombado um enorme conjunto (duas páginas inteiras) de exemplares arquitetônicos e urbanísticos da cidade de Salvador, dentre eles igrejas, mosteiros, fortes, além de várias ruas, praças, perímetros de igrejas, faixas marítimas etc.

A força desse discurso performativo é de tal ordem, que tem a capacidade de configurar/desfigurar a feição de muitas cidades brasileiras, como vimos a respeito de Ouro Preto em exemplo anterior. E para tanto é preciso autoridade coletiva.

A busca da distinção, no que se refere à atuação pública, iniciava-se na própria auto-representação que o grupo construía de si mesmo. Um traço marcante é a aura atribuída ao próprio critério de pertencimento ao conselho, cuja maior condição de honorabilidade e legitimidade qualificava-se através da idéia de “especialização”, o que não significava valorizar menos um saber universalizante, que provavelmente à época era traduzido como “cultura geral”.

Na primeira ata daquele colegiado, criado em 1938, onde se registram as discussões em torno das questões de seu procedimento e funcionamento — e neste caso, a discussão era sobre como se daria a distribuição dos processos entre os conselheiros —, encontramos a preocupação em marcar a constituição do conselho permeada de auto-representação mágica, instituída pela alta capacidade de arbitra-

gem, tendo em vista uma inquestionável especialização.

Há muitas outras passagens nas quais se registra esse fluxo de novas entradas e saídas, onde homens de espírito público e de saber consagrado dedicam-se à tarefa de tecer com os fios da história e da arte uma narrativa sobre o patrimônio nacional.

Esses homens eram convictos de que o conselho ao qual pertenciam era um *locus* de reconhecimento público e de pronunciamento não apenas sobre o acervo histórico e artístico do país, mas também sobre outras manifestações, fatos, situações e instituições culturais existentes naquele momento.

Um dos entrelaçamentos mais interessantes e produtivos em termos da história cultural do país foi aquele vivenciado entre o SPHAN e o Salão Nacional de Belas-Artes.

Este relacionamento é muito importante e testemunha o fato de que o mesmo grupo que renova as artes plásticas no Brasil também organiza o patrimônio histórico e artístico. Mais uma vez constata-se que a construção discursiva sobre o passado parece implicar a trama discursiva sobre o futuro.

Constatamos, através da pesquisa, que vários personagens que organizam o Salão de Belas-Artes de 1931 — considerado um marco, uma ruptura na história das artes plásticas no Brasil —, como Lúcio Costa, o próprio Rodrigo M. F. de Andrade e muitos outros, são também personagens ativos da Academia SPHAN durante todo o período por nós analisado, isto é, 1938-1970.

Todos esses exemplos demonstram a capacidade do Conselho Consultivo de organizar objetos discursivos pautados por valores históricos e estéticos, e a capacidade de implementar procedimentos que tornassem visível a sua autoridade, a qual deveria ser legitimada por sua atuação na esfera pública.

No que concerne ainda aos procedimentos adotados pelos membros do órgão, destacamos a estratégia de construção discursiva, referendada através da pesquisa científica e em toda forma de conhecimento possível de ser comprovado por fontes consideradas fidedignas, mesmo que essas fontes fossem pesquisa *in loco* realizada pelos próprios membros.

Relataremos o tratamento discursivo dado a um processo de tombamento — Serra do Curral, em Belo Horizonte, Minas Gerais, onde parecemos exemplar o caráter minucioso da discussão, a

necessidade de estabelecer critérios, demarcar territorialidades, o que garantia a eficácia simbólica desse discurso, assim como seu *modus operandi* de legitimação, o qual está ancorado naquilo que se acreditava um “verdadeiro” conhecimento científico, que no caso foi identificado como pesquisa *in loco*.

A análise do conjunto das atas das reuniões ocorridas no período que estamos analisando, permitiu evidenciar, em diferentes momentos, as marcas contundentes do discurso performativo, cravado de autoridade, pelo poder de transformação dos objetos móveis e imóveis em *monumentos*, cuja sacralidade resultava da capacidade desses objetos encarnarem manifestações históricas ou artísticas singulares.

Ainda nessa reunião, um outro processo demonstra o mesmo caráter de urgência e compulsoriedade quanto à necessidade do tombamento e manifestação contra a ameaça da demolição. Esta palavra é poucas vezes pronunciada, pois carrega um conteúdo simbólico considerado nefasto, por ser transfigurador da história, concretizada em seus testemunhos.

Esta obsessão pelo original, pelo “caráter histórico primitivo”, aparece com toda veemência numa das reuniões do órgão (19ª reunião, em 13 de dezembro de 1955), onde encontra-se em discussão o tombamento e a restauração do Arco do Teles, no Rio de Janeiro.

Neste trecho configura-se um discurso que, além de procurar institucionalizar-se através das coordenadas de tempo e lugar específicos, pois — uma ata é um documento datado, registrado e publicamente conferido — procura também constituir-se em seu limite como um duplo do real, onde a verossimilhança da força simbólica discursiva das categorias antigo, original, histórico pudesse corresponder à mesma força simbólica existente nos próprios objetos. “Embora simbólica, a linguagem insiste em dizer que o símbolo é a própria coisa”, como afirma Bourdieu, em *O poder simbólico* (1990).

O que queremos registrar é a centralidade simbólica da idéia de *antigo* como algo que possui autoridade para expressar uma densidade histórica específica, porém com capacidade de demarcar referências coletivas.

A constituição do patrimônio, o rito do tombamento, parecia ser para os membros da Academia SPHAN uma forma de sacralizar o passado, mas através do resgate de uma tradição que se acreditava imersa no movimento da história e portan-

to capaz de contemplar o longínquo e o futuro. Não é difícil compreender esta forma de construção simbólica, se lembrarmos que os membros da Academia SPHAN compartilhavam da perspectiva modernista, o que os levava a assumir uma postura marcada pela dissolução da visão contemplativa na forma reflexiva de um íntimo horizonte, e que os impulsionava para a permanente tensão entre a valorização e construção de referências individuais e referências coletivas.

A ENCENAÇÃO PÚBLICA:

A RESSONÂNCIA PRÁTICA DO DISCURSO

Outra cena onde podemos localizar os atores da Academia SPHAN é a de sua interação, que se dá tanto no espaço da intersubjetividade, da intimidade, das relações pessoais informais, quanto no espaço institucional, através do desenvolvimento das atividades específicas do órgão.

Analisaremos, neste momento, o funcionamento da Academia SPHAN, a atuação dos agentes tanto no campo discursivo quanto no campo das intervenções concretas na realidade.

Muito embora estejamos separando analiticamente a esfera da intimidade das cartas e os encontros pessoais — da esfera pública — os artigos de jornal, as atividades institucionais — sabemos que o discurso produzido nestas duas instâncias possui uma labialidade concreta; isto é, o jogo constitutivo do discurso sobre o patrimônio encontra substância e motivação nestas duas instâncias.

Localizaremos agora as estratégias discursivas e interativas do grupo da Academia SPHAN, para manter sua legitimidade no espaço público — o que implicava sua própria representação da categoria *público*. Estas estratégias emprestaram positividade e funcionalidade à própria instituição. Ou seja, era preciso “inventar” um conjunto enorme de séries discursivas que pudessem ser transformadas em documentos, monumentos, em formas concretas de capturar o real.

Que ritos contribuíram ou foram elaborados para a consagração dos mitos relativos ao passado, à história, à nacionalidade?

Que núcleos simbólicos o grupo utiliza para tecer suas narrativas?

Estas e outras perguntas irão pontuar, doravante, nossa etnografia da Academia SPHAN.

Os dados aqui analisados procedem de artigos jornalísticos, relatórios técnicos, artigos especiali-

zados publicados na própria revista do SPHAN, ensaios críticos de autoria do próprio grupo ou sobre eles, depoimentos orais coletados pelo SPHAN, e entrevistas por nós realizadas.

As formulações em torno da questão do que deve ser tombado e como deve ser preservado incidem sobre concepções de cultura, de história, de passado-futuro, de tradição, de original-antigo, de arte etc., transformando-se portanto em instância privilegiada de observação sobre a constituição da formação discursiva sobre patrimônio.

Em que pese a referência a atas e depoimentos datados em décadas mais recentes, no período analisado — décadas de 20, 30 e 40 —, as concepções sobre passado encontravam grande ressonância nas discussões sobre a existência ou não de uma tradição brasileira, de uma cultura genuína. A arte colonial brasileira tornou-se um *locus* simbólico para o debate sobre a existência ou não de uma brasilidade e da especificidade de seu fundamento.

Nesse mesmo momento, duas categorias fundamentais na formação discursiva que estamos analisando — arte e história — sofreram profunda reformulação quanto ao seu modo de representação.

A discussão sobre a existência ou não de uma tradição brasileira, a categorização das idéias de passado/futuro, de nacional, assim como a própria representação de cultura brasileira, constitui um importante eixo articulador não apenas do discurso sobre o patrimônio, como também do discurso político, do discurso sobre a história do Brasil, sobre a história da arte, etc.

Parece-nos que o grupo da Academia SPHAN coloca, no campo discursivo em questão, novos conteúdos simbólicos que propunham uma releitura do Brasil, baseado na idéia de *cultura*, entendida, pela primeira vez, como manifestação estética e histórica da coletividade brasileira. Ocorria nesse momento uma ruptura radical com a idéia de cultura, entendida através de critérios biológico-raciais.

Assim a cultura brasileira é interpretada pela Academia SPHAN no horizonte da história, na qual ancora a tradição que lhe confere fisionomia particular e universal.

Outra categoria simbólica importante nesta formação discursiva é o barroco, que foi sacralizado como índice de primordialidade, de exemplaridade na constituição de nossa tradição cultural, uma vez que foi pensado como origem.

Além da construção das categorias simbólicas relativas ao passado/futuro, tradição, origem, história, arte etc. encontramos ainda a preocupação de seus membros com a constituição da esfera pública.

Sabemos que a maioria dos técnicos que vão inicialmente compor a Academia SPHAN são arquitetos. A predominância desses profissionais no quadro geral da instituição vai permanecer até a década de 70, quando, senão em número de técnicos, mas pelo menos em termos de idéias, o discurso antropológico adquire hegemonia.

Ressalte-se a diversidade da formação profissional, apesar da predominância dos arquitetos. Além dos arquitetos, destacam-se como membros ativos da Academia SPHAN, os poetas Manuel Bandeira e Carlos Drummond de Andrade.

Segundo relato de dona Graciema M. F. de Andrade, Manuel Bandeira era convidado cativo no jantar de quarta-feira; Gastão Cruls, no de sexta-feira. Carlos Drummond telefonava todo dia às 8:30 da manhã.

Além disso, por relato de vários contemporâneos, freqüentadores da Academia SPHAN, sabemos que a sala do "doutor Rodrigo" ficava no sétimo andar do prédio do MES, estava sempre de portas abertas e era freqüentada, no final da tarde, pelos intelectuais modernistas de então.

Nessas reuniões eram gestadas várias narrativas sobre a cultura brasileira. Eram reuniões onde se discutia sobre o que deveria ou não ser preservado, sobre a organização do Salão Nacional de Belas-Artes, sobre as estratégias para construir uma consciência crítica nacional, sobre as pesquisas em andamento no SPHAN e, finalmente, sobre as formas de adquirir conhecimento sobre a realidade brasileira.

É interessante registrar que essas reuniões eram freqüentadas não apenas pelos técnicos do Patrimônio, mas por vários representantes da intelectualidade brasileira, como Pedro Nava, Sérgio Buarque de Holanda, Anibal Machado, Gilberto Freyre, Vinícius de Moraes, Castro Faria, Heloísa Alberto Torres e muitos outros.

Porém, a par do "grupo do Rio" ser muito coeso e interativo, havia, no Brasil inteiro, pessoas identificadas com a causa do patrimônio, e essas pessoas eram reconhecidas pelo grupo hegemônico.

O que se percebe entre os membros da Academia SPHAN é não só a troca de conteúdos afetivos e científicos, mas também um *ethos* de transmissão da herança, o que se traduziu no fato de os diretores regionais, e mesmo os técnicos do Rio de Janeiro, terem tido discípulos. Era comum, inclusive, a formação de pequenas linhagens, que no entanto cultuavam os mesmos totens, ou seja, as mesmas concepções sobre as mesmas categorias simbólicas que estamos analisando.

A ocorrência, por exemplo, da valorização da

transmissão da herança, encontra-se registrada em vários artigos e depoimentos pessoais, demonstrando uma atitude de permanente ritualização da revivência da memória de um passado heróico — como era considerado o tempo inicial da Academia SPHAN.

Podemos ainda reconhecer a importância de Lúcio Costa como líder do grupo de intelectuais modernistas ligados ao Patrimônio, como "mentor intelectual" do grupo que constrói as categorias de passado-futuro, do grupo que deseja salvar o passado de sua ruína, que deseja iluminar a tradição com a luz do futuro.

MODOS DE PROCEDIMENTO: O LUGAR DE FALA E FORMAS DE ENUNCIÇÃO.

Vejamos como era constituído no início do funcionamento da Academia SPHAN, o campo semântico organizado pelas narrativas e modo de relacionamento com aquilo que aos poucos vai tomando corpo como patrimônio histórico e artístico nacional.

Para tanto, analisaremos o funcionamento interno e o modo de constituição desse discurso, assim como as seleções temáticas, as séries simbólicas e as estratégias de legitimação desenvolvidas pelos membros da Academia.

A construção da categoria *interesse público, espírito público* é de fundamental importância na narrativa do Patrimônio, e em sua estratégia de legitimação.

Os membros da Academia SPHAN, particularmente Rodrigo, dão extrema importância e ênfase à categoria *público*. Vimos também como a capacidade de ter um espírito público era condição para pertencer ao conselho consultivo da instituição.

Hanna Arendt, nos seus livros *A condição humana* (1968), e *Between past and future* (1970), expressa uma concepção de poder que se refere ao fato de grupos ou indivíduos exercerem a palavra e a ação legitimamente no espaço público.

Tal concepção nos parece extremamente adequada, não só para compreender o poder exercido pelo grupo da Academia SPHAN no campo cultural, mas também para apreender a própria dinâmica que imprimiram àquela instituição.

Uma das manifestações desse poder, extremamente incisivo e contundente, refere-se à capacidade de nomear publicamente territorialidades até então imersas no espaço indiviso da não-metabolização simbólica, da não — classificação no imaginário da cultura brasileira.

Um dos técnicos da Academia SPHAN, Lúcia Martins Costa, museóloga e especialista em história da arte, afirma em documento de circulação interna:

Em cada lugar, o conhecimento desse patrimônio é condição essencial de sua defesa; não o conhecimento restrito ao órgão específico de seu estudo e salvaguarda, e nem mesmo a um grupo de iniciados ou de intelectuais — mas o conhecimento público, de vez que se trata de um valor que pertence a todos.

O patrimônio deve não apenas ser nomeado como público, mas também deve ser reconhecido como “índice de comunalidade”, isto é, testemunho que conota algo de comum, inexoravelmente público, isto é, social.

A este respeito, Gilberto Velho no artigo “A grande cidade brasileira — sua heterogeneidade e diversidades culturais” (1986), discute a questão da construção da identidade e a importância dos processos de reciprocidade, de reconhecimento no interior da sociedade, para que a identidade adquira eficácia na manutenção de trocas materiais e simbólicas entre os grupos sociais.

Parafraseando Michel Maffesoli, no artigo “O paradigma estético” (1986), diríamos que o grupo da Academia SPHAN, interpreta o monumento como arquétipo e estereótipo. Arquétipo de um passado que se quer salvar. Estereótipo de um futuro que se quer construir.

O grupo da Academia SPHAN, conforme já foi salientado inúmeras vezes, possuía uma interação profunda. Interação vivenciada através do prazer afetivo que nutriam e do prazer estético que compartilhavam os seus membros em relação aos objetos de sua discursividade.

Este grupo construiu uma forma de experiência social extremamente singular. E aqui pensamos em forma social, com Simmel, no sentido de ação recíproca, no sentido de correspondência, de influência mútua.

A dinâmica da Academia SPHAN era marcada pela intensa convivência de seus membros, o que se verificava no participar de atividades cotidianas dentro da instituição, ou ainda das conferências realizadas uma vez a cada mês e assistidas por todos os membros, segundo depoimento de Afonso Arinos e Lúcio Costa em entrevistas realizadas em julho de 1990. Havia, além disso, um convívio muito estreito na esfera privada, com constantes visitas, telefonemas, e intensa correspondência, quando havia separação geográfica.

Um forte traço comum ao grupo é seu profundo sentido estético. É marcante no grupo o exer-

cício da *aisthesis* — do senso artístico — levado às últimas consequências como visão de mundo, no sentido colocado por Cassirer (1972).

Maffesoli, ao discutir a questão do paradigma estético, insiste no fato de que a *aisthesis* favorece a interação. O grupo que estamos analisando parece-nos formado por uma imbricada conjunção de sensibilidades, que fez confluir na mesma direção um grande número de projetos individuais.

Começamos, nesse momento, a compreender o grupo da Academia SPHAN como *autores*, responsáveis pela escritura de um texto sobre Brasil. Esse texto vai ser composto através das pesquisas, das viagens, dos tombamentos, das restaurações, das longas discussões, artigos, ensaios por eles produzidos.

Se analisamos até então os membros da Academia SPHAN como *atores*, atuando no Conselho Consultivo, criando a instituição SPHAN, publicando artigos em jornal, vimos que sua ação esteve pautada por aquilo que eles acreditavam ser um comportamento ético, o que para eles traduzia-se numa ética pública.

Agora encontramos esses mesmos personagens atuando como *autores*, e inscrevendo-se na vida social através de uma *aisthesis*, isto é, da valorização do senso artístico, da sensibilidade estética, como forma de atuação política.

Como autores, eles vão fazer da instituição um lugar de fala, um *locus* de discursividade, tornando-se assim aglutinadores e intérpretes de mensagens.

No interior dessas mensagens destaca-se a ênfase na categoria *universal*. A simbolização sistemática dessa categoria ancora-se, segundo cremos, na série simbólica constituída pela idéia de esfera pública.

Conforme afirmamos, este grupo exerceu seu poder através do uso público da palavra e da ação, conforme definição de Hanna Arendt sobre o poder. Neste sentido, eles transitam no mundo das idéias buscando obstinadamente destacar alguns valores para dar visibilidades aos objetos, ânimo ao espírito das categorias, e principalmente dar um sentido à historicidade das sociedades, o que os levou a elaborar uma teoria da temporalidade brasileira. A historização da sociedade através da historização do tempo é uma das idéias mais caras ao que estamos chamando modernidade brasileira.

Segundo análise de Costa Lima, há uma acentuada relação entre concepções do tempo e modernidade.

A experiência fundamental do progresso — como é produzida por volta de 1800 — por seu conceito singular, enraiza-se na compreensão das diferenças de tempo, que se dão no mesmo tempo cronológico. (...)

Mas, além do culto do progresso, a consciência recém-adquirida da historicidade do tempo ainda implicava a valorização do lugar de onde se fala i.e., a relativização do julgamento histórico, que não mais era considerada inconveniente do ponto de vista da teoria do conhecimento, mas como testemunho de uma verdade ponderada, condicionada pelo decurso da própria história. (1980:104)

Temos visto, ao longo do trabalho, que o grupo da Academia SPHAN valorizou sobretudo o século XVIII e as manifestações barrocas.

De acordo com a nossa interpretação, o barroco foi considerado como *origem* da cultura brasileira. É preciso que se esclareça, porém, a distinção que se faz entre origem e gênese. Para melhor encaminhar esta reflexão, nos valeremos de análise feita por Sérgio Paulo Rouanet a respeito do livro de Benjamin A *origem do drama barroco alemão* (1984):

As idéias têm uma origem. Mas origem nada tem a ver com a gênese. A origem (Ursprung) é um salto (Sprung) em direção ao novo. Nesse salto, o objeto originado se liberta do vir-a-ser. O termo origem não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge (Entspringt) do vir-a-ser e da extinção. (1984: 67)

A idéia de origem como salto em direção ao futuro parece-nos explicar a lógica discursiva do grupo no que se refere a interpretação da história e do tempo, uma vez que para problematizar tais categorias era preciso inventar uma *origem* que fosse salto, fonte para o desdobramento de novas experiências sociais.

Acreditamos ainda que era tão acentuada a necessidade do grupo de historicizar o tempo, a fim de dar um significado ao passado e inventar um futuro, que o mesmo só poderia realizar tal operação simbólica se relativizasse o próprio tempo.

Parece-nos que foi a relativização do tempo, exigida pela busca de historicidade, o motivo principal da geração da necessidade de um distanciamento relativo ao século XIX. Constatamos, através da pesquisa, que os membros da Academia SPHAN valorizavam acentuadamente o século XVI até o século XVIII. O século XIX ficou no limbo de uma lembrança perdida, inclusive tendo-se perdido vários monumentos arquitetônicos de feição neoclássica — estilo típico do século XIX.

Antônio Augusto Arantes, no artigo "Documentos históricos, documentos de cultura", comenta a atuação do SPHAN em São Paulo na época que estamos analisando e faz uma afirmação que nos pareceu congruente com nossa análise.

Diz ele:

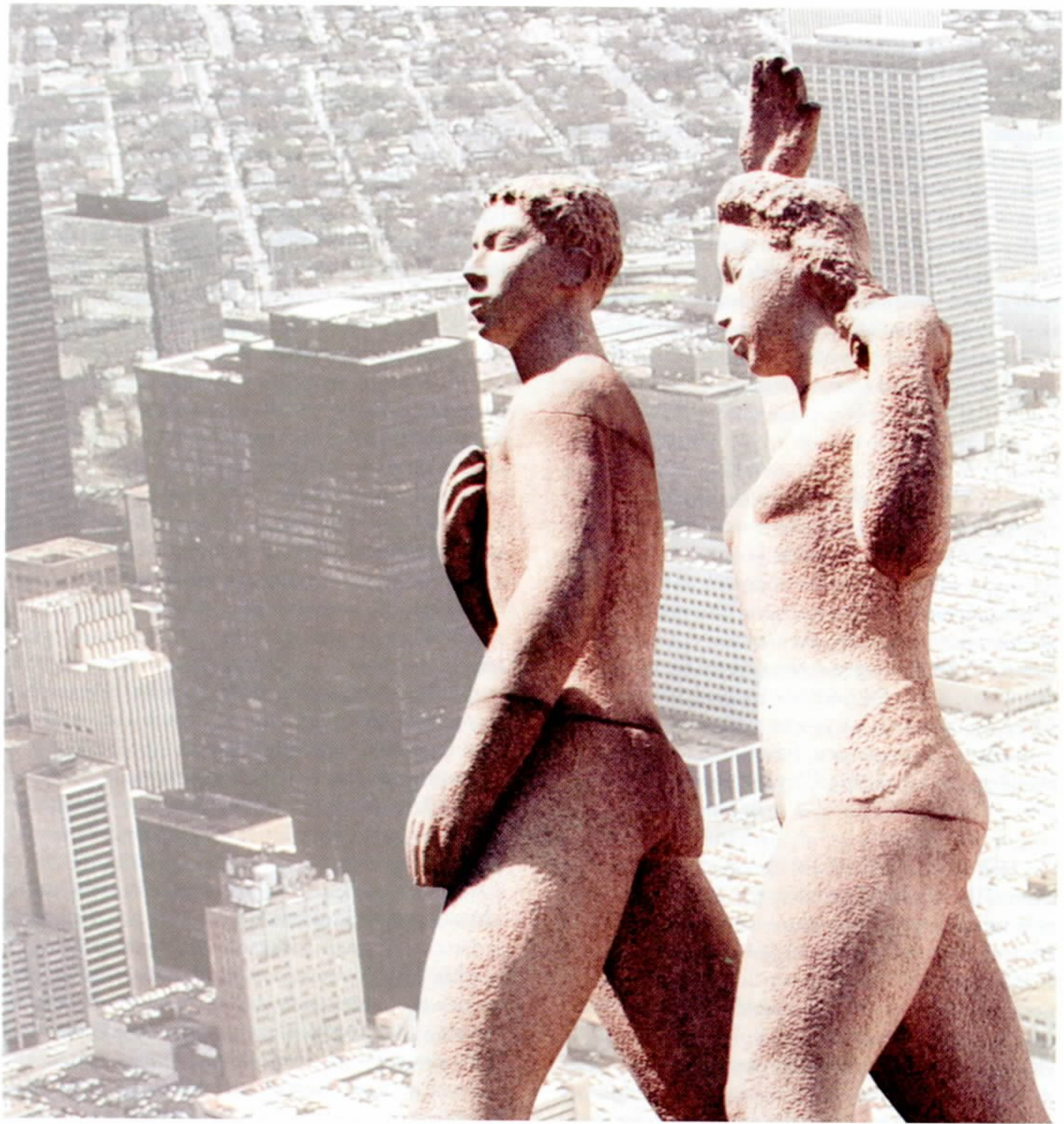
Com o desenvolvimento do trabalho, foi-se esgotando esse universo (o século XVIII), tendo-se mantido, grosso modo, o século XIX como profundidade histórica mínima para os bens que viriam a constituir a contribuição de São Paulo ao patrimônio histórico e artístico nacional, no que diz respeito a bens imóveis ou 'monumentos arquitetônicos'. Efetivamente, Saia chegou mesmo a sugerir à direção da SPHAN o cancelamento de medidas de preservação de alguns bens, por considerá-los não abrangidos pelos critérios de valor testemunhal ou antiguidade pré-oitocentista, deixando de lado, por exemplo, a questão do seu eventual valor ambiental. (Revista do Patrimônio, 1987, n.22)

No mesmo artigo, o autor comenta ainda que o próprio Mário de Andrade, considerado unanimemente um intelectual extremamente aberto e atento a todas as manifestações culturais, mostrava um interesse muito mais acentuado pelo século XVIII do que pelo XIX.

Os membros da Academia SPHAN exaltavam permanentemente o fato de que sua ação e seu discurso eram pautados por uma ética de responsabilidade pública. O conteúdo dessa ética era por eles articulado a partir da idéia de construção da nação, através de evidências culturais, históricas e estéticas.

A construção de narrativas sobre o patrimônio apresentava um enorme poder persuasivo, na medida em que assumia em sua retórica a idéia recorrente de salvar a tradição, o passado, mantendo-os vivos na rememoração do espaço público.

Visando a garantir eficácia simbólica para suas articulações discursivas, o grupo da Academia SPHAN organiza um conjunto de procedimentos e estratégias capazes de dar visibilidade não apenas à nação que eles pretendem interpretar, mas também à sua própria atuação enquanto grupo.



OS PROCEDIMENTOS ADOTADOS: PESQUISA, VIAGENS, TOMBAMENTO, RESTAURAÇÃO

O SPHAN promoveu a execução de inúmeros programas de pesquisas, sem falar nos tombamentos e restaurações.

Ao comentar o ciclo pastoril, ou do couro, e o ciclo do café, ambos ocorridos no século XIX, no planalto paulistano, Rodrigo faz a seguinte afirmação, através da qual evidenciam-se alguns dos critérios de tombamento, sendo um deles o de antiguidade:

Os deste último {ciclo do café} suscitam meros interesses entre os apreciadores de nossa arquitetura antiga, não só naturalmente por serem obras menos raras e de época mais próxima, como também por possuírem de fato menor valor plástico e característico.

Ao contrário do que ocorre com o século XIX, o século XVIII suscita nos membros da Academia SPHAN o mais profundo prazer estético:

Na ordem cronológica, cumpre mencionar, em seguida, a graciosa capela de Nossa Senhora da Glória do Outeiro, erguida nos primeiros anos do século XVIII, embora só provida de retábulos tardiamente. Do pontos de vista arquitetônico, não há talvez no Rio monumento colonial de melhor categoria, nem de sabor tão tipicamente brasileiro. (...) Restaurada cuidadosamente pelo DPHAN, de acordo com a orientação do arquiteto Lúcio Costa, a capela oferece no interior espetáculo tão emocionante quanto o de sua silhueta esguia ao alto do outeiro. (Rodrigo. "Igrejas do Rio de Janeiro")⁷.

Havia uma verdadeira obsessão pela idéia de originalidade, pela qualificação do monumento, pela sua catalogação, o que ensejava um conjunto enorme de atividades desenvolvidas em torno do tombamento e que visavam formar uma massa documental em torno dos bens móveis e imóveis inscritos nos livros do Tombo.

Michel Foucault colocou claramente a questão. Antes de mais nada, ele declarou que os problemas da história podem se resumir numa só palavra: "o questionar do documento".

Segundo ele,

o documento não é o feliz instrumento de uma história que seja, em si própria e com pleno direito, memória: a história é uma certa maneira de uma sociedade dar estatuto e elaboração a uma massa documental de que se não separa. (1972:14)

O mesmo autor afirma que a constituição das formações discursivas é sempre acompanhada pela seleção de um conjunto de documentos que as sustentam, e, assim, o próprio documento torna-se um *monumento*, nas palavras do próprio Foucault.

Como exemplo, temos as realizações do SPHAN em relação a Aleijadinho — artista que recebeu diferenciada e vigorosa atenção daquele órgão.

A obsessão pelo documento tem como consequência a adoção de rigorosos e metódicos procedimentos de restauração, e que, para o alcance da reprodução fidedigna, necessitavam cada vez mais de estudos, fotografias, desenhos e pesquisas nas fontes originais. Como exemplo, podemos citar um missal rigorosamente pesquisado pelos técnicos do SPHAN e apresentado como a fonte original dos modelos inspiradores da obra do Aleijadinho.

Vejamos o que pensava Rodrigo a este respeito (e neste momento estamos considerando sua opinião como legitimamente representante da instituição).

No seu texto sobre "A Conservação dos Sítios Urbanos", discute o caso de Ouro Preto. Em sua narrativa descortina-se a armação simbólica sobre a qual se ancoravam critérios de tombamento. Nesse sentido, ressalte-se o valor da idéia de particularidade de um tempo histórico, a qual é pensada pela noção de original e sua exemplaridade corporificada em documentos e monumentos. Por sua vez, as idéias de original e exemplar implicavam a noção de tradição e civilização. Todas essas redes discursivas estavam interligadas por uma mediação comum — a idéia de universalidade, presente nas manifestações históricas e estéticas por eles selecionadas.

Assim, percebe-se que o patrimônio é sempre visto como testemunho de um processo histórico, e não como imagem de uma nação idealizada.

Na primeira fase do SPHAN, dá-se muita ênfase ao monumento em si e a sua harmonização ao entorno. Por este motivo, a restauração deveria rigorosamente seguir o modelo original. Lúcio Costa e Rodrigo expressaram em várias oportunidades (cartas, artigos, relatórios) o horror que nutriam por tudo que consideravam um "fingimento colonial". Daí também a grande polêmica com José Mariano Filho, já referida, sobre a proposta deste último, de valorizar o neocolonial, o que era interpretado pelos personagens como valorização da imitação, repudiada pelo grupo modernista.

Para descrever o que consideravam verdadeiro desvirtuamento da proposta modernista, Lúcio Costa e Alcides da Rocha Miranda utilizaram em

7. In *Diário de São Paulo*, SP, 21-04-1960.

entrevista, que nos concederam, as categorias “moderno” e “colonioso” com forte conteúdo pejorativo.

O barroco representou para os membros da Academia SPHAN não apenas um estilo definido da história da arte, mas, segundo nossa interpretação, representou, ainda, um paradigma de civilização, um lugar de origem. Sabe-se que no século XVIII, em Minas Gerais, o barroco conseguiu se expressar como modo de vida coletivo, demonstrando assim, pela primeira vez, a existência de uma sociabilidade inteiramente brasileira. (Afonso Ávila)

Sílvio de Vasconcelos, um dos estudiosos do barroco e assíduo colaborador do SPHAN, onde exerceu a chefia da 30ª Regional, de Minas Gerais, afirma, no artigo “Arquitetura colonial mineira”⁸, que a diferença dessa arquitetura para a de regiões litorâneas reside basicamente na

simplicidade da arquitetura que se praticou nas Minas Gerais, enquanto a da região litorânea, cópia ou continuação da arquitetura européia, apresenta maiores variações.

Este traço — da singeleza, da simplicidade, ao mesmo tempo da imensa capacidade de expressão simbólica da arte barroca — tornou-se um verdadeiro valor para o grupo modernista.

Em todas as entrevistas que realizamos, essa característica foi ressaltada. Valorizava-se tanto a monumentalidade e pujança interior quanto à singeleza das soluções arquitetônicas adotadas.

A arquitetura barroca é, assim, concebida e valorizada pelos mesmos atores/autores que formularam os princípios da arquitetura moderna.

É interessante a observação que faz Sílvio de Vasconcelos ao comparar as soluções arquitetônicas barrocas e modernas. Tal comparação é feita no bojo da análise sobre as igrejas barrocas:

Quando há torres, ou duas laterais, ficando na frente, uma só, central, ou duas laterais, fica o conjunto com um escalonamento descendente da frente para trás. Em apenas um caso se fez uma torre traseira: na igreja Nossa Senhora do Carmo em Diamantina. Em outros casos, a torre é separada do corpo da capela, como ocorre em Nossa Senhora do Rosário do Padre Faria, em Ouro Preto, solução adotada também por Oscar Niemeyer na igreja da Pampulha, em Belo Horizonte. (Id., ib.)

O que deve ser destacado é a ênfase dada ao barroco mineiro pela Academia SPHAN. Era opinião unânime a simbolização do barroco como o

mais original, o mais brasileiro, “o legado mais brasileiro do Brasil-colônia”.

Minas nasceu barroca, e este signo transformou-se em sua marca. Os membros da Academia SPHAN delimitaram Minas, o barroco e o século XVIII como símbolos emblemáticos da nação brasileira.

Minas foi representada como pólo irradiador de cultura. Lugar de civilização. Daí o grande apelo para salvar o passado de sua ruína. Era preciso transformá-lo em tradição, rumo ao futuro que, tanto quanto o passado, deveria ser absolutamente original.

No bojo dos documentos analisados encontramos uma afirmação feita por Capistrano de Abreu, a qual demonstra a preocupação recorrente no pensamento social brasileiro em definir a fisionomia nacional.

Se quiséssemos designar cada século de nossa história por um epíteto aproximado, caberia o de pernambucano ao XVI, o de baiano-paulista ao XVII, o de mineiro ao XVIII.

A obsessão pela invenção de uma tradição é parte integrante do imaginário modernista que domina a Academia SPHAN.

Seguindo a cartilha de Le Corbusier, eles aceitavam a tradição como parte integrante da própria história, não sendo portanto um empecilho. Ao contrário, pretendiam incorporá-la em novas formas e com finalidades diferentes.

A este propósito é importante lembrar que é o grupo da Academia SPHAN, o mesmo grupo responsável pela construção de Brasília, considerada o ápice da arquitetura moderna.

Em 1960, o grupo do Patrimônio, sob a coordenação de Alcides da Rocha Miranda — um ativo e importante arquiteto, membro da Academia SPHAN — organiza uma exposição comemorativa da inauguração de Brasília.

AS RESTAURAÇÕES

Outro modo de ser próprio da Academia SPHAN refere-se aos procedimentos de restauração. Os restauradores, aqueles do período inicial, acreditavam corporificar anjos que vieram à terra salvar a história de sua ruína, de sua desfiguração.

O barroco mineiro foi totalmente vasculhado e privilegiado pela Academia, não obstante ter ocorrido no período inicial uma ofensiva de caráter mais geral, que privilegiou estudos em vários estados, como Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Sul, São Paulo e Estado do Rio, assim como na própria cidade do Rio de Janeiro. Este fato está documentado em atas, pesquisas e correspondên-

8. In *Revista Manchete*, 40 anos.

cia entre os técnicos da instituição.

Deve-se salientar, porém, que o barroco mineiro constituiu-se numa série simbólica de enorme poder metafórico e metonímico. Metafórico, porque até o barroco foi identificado com a existência de uma tradição, de uma civilização e, portanto, com o que possuíamos de mais universal. Metonímico, porque, embora circunscrito a uma região, a uma parte específica do país — Minas Gerais —, as manifestações barrocas ali desenvolvidas eram consideradas nacionais — expressão da totalidade da nação.

O ensaísta Afonso Ávila qualifica a primeira fase de atuação da Academia SPHAN, considerada a “fase heróica”, como a mais importante:

Os primeiros vinte anos do Patrimônio foram ótimos para a pesquisa histórica, pois junto com os trabalhos de levantamento do acervo e restauração e conservação, fazia-se também uma proveitosa pesquisa de documentação. (Revista Manchete, 1977)

Não só existem várias histórias sobre achados significativos realizados pelo SPHAN, sobre as viagens, como também sobre as restaurações e os restauradores.

Dois restauradores formados no interior da Academia SPHAN sobressaíram-se em Minas Gerais: Édson Motta e Jair Inácio.

Este último, segundo relatos, artigos e relatórios técnicos e artigos de imprensa, era sapateiro, pintor de quadros e por fim, a partir de 1949, auxiliar de restauração da Academia SPHAN.

Não interferir na personalidade do autor expressa na obra-de-arte é o primeiro mandamento das leis de Jair Inácio para os seus discípulos.

Como podemos verificar, as opiniões deste restaurador, que coincidem com a dos demais, refletem conforme já havíamos notado, a valorização do original, do antigo, do primeiro.

Outro importante restaurador desse período foi João José Rescala, que possuía tradição na pintura, tendo ganhado o prêmio do Salão Nacional de Belas-Artes em 1937, ocasião em que entrou em contato com Rodrigo Melo Franco de Andrade e com a Academia SPHAN, então no início de sua constituição.

José Rescala, depois de viajar pelo Brasil (principalmente Goiás, Ceará e Pernambuco), dando notícias dos monumentos que ia encontrando — em permanente correspondência com Rodrigo —, transferiu-se para a Bahia, onde montou um ateliê de restauração na representação do Serviço do Patrimônio lá existente.

Comentando sobre as dificuldades vividas naquele período, no que demonstra, por sua vez, um

certo estilo de restauração, afirma Rescala:

As obras de arte são como uma pessoa, mal comparando; cada uma tem as suas particularidades, sofre de uma maneira diferente. Não se pode generalizar para todas as peças o mesmo tratamento. Isto é uma coisa muito difícil. Quer dizer, antes de restaurar tem-se que fazer um estudo in loco, fazer pesquisas, etc., para depois então entrar em ação. (Op. cit.)

Édson Motta é outro restaurador, considerado um verdadeiro mestre no assunto, tendo formado vários discípulos dentro da Academia SPHAN e na Universidade Federal de Ouro Preto, onde foi professor, pois era formado em Belas-Artes.

Não é incomum⁹ a constatação em torno da existência de uma “verdadeira escola” de restauração criada a partir da Academia SPHAN. Destaca-se, inclusive, um processo de transmissão de herança no que se refere às técnicas de restauração, aos procedimentos de pesquisa, etc.

Segundo Augusto Silva Telles — arquiteto restaurador, técnico do SPHAN e ex-diretor da Fundação Pró-Memória — no artigo abaixo citado, o SPHAN era responsável por “absolutamente tudo” que dizia respeito à atividade de restauração até o final da década de 60. Inclusive seus técnicos deram verdadeira contribuição a esse trabalho, ao inventarem técnicas eficazes para a conservação de monumentos em país de clima tropical.

Além das inúmeras restaurações realizadas, há que se destacar as inúmeras viagens feitas pelo Brasil, numa espécie de redescobrimto da “pátria amada”, e através destas viagens surgiu um verdadeiro mapeamento da história do País; ou seja, os membros da Academia SPHAN construíram um texto sobre a brasilidade, através dos documentos e monumentos.

AS VIAGENS

Os modernistas fizeram várias viagens. Dentre as mais importantes destacam-se a caravana paulista, formada por Mário de Andrade e Oswald de Andrade, dentre outros que vão conhecer as cidades históricas mineiras, conforme já relatamos.

A viagem de Mário de Andrade ao Nordeste, relatada em *O turista aprendiz* (1976), e suas

9. Cito como exemplo o artigo de Lia Mota sobre Ouro Preto; Augusto Silva Telles, no artigo “Formação de arquitetos para a preservação de bens culturais”, na revista *Manchete*, onde estes autores colocam esta discussão.

10. Augusto Meyer — modernista gaúcho, quem escreve várias cartas a Rodrigo relatando suas viagens, visando ao tombamento de bens arquitetônicos no interior do Rio Grande do Sul.

inúmeras incursões pelo interior de São Paulo, vasculhando o que pudesse ser nomeado patrimônio, estão relatadas na correspondência de Mário a Rodrigo em *Cartas de trabalho*, (MEC/SPHAN: 1981).

Aliás, este é outro dado interessante: a viagem sempre associada ao relato. São constantes as jornadas dos membros da Academia SPHAN e as permanentes correspondências mantidas entre si. Várias dessas cartas constituem documentos e constam como pareceres nos processos de tombamento.

Vários exemplos¹⁰ ratificam o que vimos afirmando sobre a Academia SPHAN — o gosto pelas viagens, pelo século XVIII, pela documentação, pelo relato, numa atitude quase agonística para salvar a tradição constituída pela arte e história do Brasil barroco.

PESQUISAS, CURSOS, PUBLICAÇÕES

Além das viagens, conforme já salientamos, destacavam-se também as atividades de pesquisa. Verdadeiros programas que foram desenvolvidos, principalmente sobre o barroco mineiro e sobre o Aleijadinho, sendo que várias dessas pesquisas foram coordenadas por Lúcio Costa. Foi também este autor da Academia SPHAN, quem elaborou um minucioso e extenso programa de pesquisa sobre arquitetura civil brasileira. Rodrigo divulga o referido programa na íntegra (*Estado de São Paulo* de 26-08-1947), sendo que o mesmo continha uma proposta de classificação da arquitetura civil definida a partir de quinze itens.

Rodrigo comenta sobre a falta de informação a respeito deste tema e afirma:

Para o conhecimento satisfatório da matéria, o que se reclama, porém, é uma investigação sistematizada mais ampla e minuciosa a seu respeito. Com esse objetivo, o arquiteto Lúcio Costa elaborou recentemente para a Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional instruções destinadas à organização de fichários especializados sobre arquitetura civil, a fim de serem coligidos elementos de informação nas diversas regiões do país onde subsistam edificações de feito tradicional. Em virtude do proveito que as instruções mencionadas terão para todos os interessados pelo assunto, e não apenas para os servidores daquela repartição, creio que haverá conveniência em divulgá-las aqui.

Além das pesquisas realizadas pelos próprios técnicos da Academia SPHAN, sabe-se que vários foram os estudos feitos por técnicos estrangeiros a partir dos dados e levantamentos realizados pela instituição.

Como exemplo, podemos citar Germain Bazin,

ex-conservador do Museu do Louvre, que escreveu o livro *Arquitetura e escultura barroca no Brasil*, cuja parte principal é dedicada à arte mineira e ao Aleijadinho, livro hoje conhecido e traduzido em várias línguas.

Temos também os trabalhos sobre o barroco brasileiro escritos por Robert Smith, a pesquisa pioneira sobre música barroca no Brasil, levada a cabo pelo uruguaio Curt Lange.

Destacam-se ainda os livros publicados por nossos professores e estudiosos do barroco, como Lourival Gomes Machado, Sylvio Vaconcellos, Paulo Ferreira dos Santos, dentre outros.

Além das pesquisas, havia outra atividade extremamente importante na Academia SPHAN. Trata-se dos cursos que eram administrados ou por técnicos da própria instituição — o que incluía os membros do Conselho Consultivo, pesquisadores, restauradores —, ou mesmo por algum especialista em temas que fossem do interesse da Academia.

Como exemplo podemos citar: *História das Artes*, ministrado por Hanna Levy, *Arte Indígena*, por Heloisa Alberto Torres; e *Formação da Civilização Brasileira*, por Afonso Arinos de Melo Franco.

Este último curso foi extremamente importante e marcou sobremaneira os membros da Academia SPHAN, e conseqüentemente sua rede discursiva, pois nele, Afonso Arinos desenvolveu o conceito de “civilização brasileira”, o que de certa maneira definiu o eixo da narrativa da Academia SPHAN¹¹.

Nas entrevistas que realizamos, Lúcio Costa e Oscar Niemeyer fazem menção ao profundo significado e influência da noção de civilização, ligado à análise do século XVIII e do barroco, o que gerou uma perspectiva própria sobre a idéia de Brasil.

Darcy Ribeiro, igualmente em entrevista que nos concedeu (Julho, 1990, Rio de Janeiro), comentou sobre este curso. Segundo ele o curso definiu de certa forma sua carreira intelectual, pois a partir daí dedicou anos de seus estudos e pesquisas à busca de elementos identificadores da civilização brasileira.

Além dos cursos, destacam-se ainda as publicações da Academia SPHAN. Foram publicados dezoito números da *Revista do Patrimônio Histórico*

11. O conceito de civilização era importante à época, uma verdadeira *marca* do discurso então reinante. Encontramos duas importantes referências, onde ele é problematizado. A primeira, é do próprio Afonso Arinos, no livro *O conceito de civilização brasileira*, Coleção Brasileira. A segunda, encontra-se na introdução do livro de Fernando Azevedo *Cultura brasileira*.

e *Artístico Nacional* e doze números de uma outra revista, simplesmente chamada *Publicações DPHAN*. Várias outras publicações do Ministério da Educação resultaram de trabalho da Academia, como por exemplo, os *Cadernos de Cultura*.

Ao longo do percurso trilhado neste artigo percebemos que, através de uma dinâmica sem precedentes na história das instituições culturais brasileiras, a rotina desenvolvida na Academia SPHAN foi corporificando a nomeação e a visibilidade do patrimônio histórico e artístico nacional, desenhando assim uma paisagem do Brasil.

A IDÉIA DE PATRIMÔNIO E SEU SIGNIFICADO SOCIAL

Ao longo do artigo observamos que um conjunto de valores foi articulado e que, uma rede de categorias foi estabelecida à medida que os atores iam construindo a instituição SPHAN. Estes *atores* atuaram também como *autores*, ao elaborarem diversas narrativas, organizadas em torno dos valores sinalizados pela idéia de patrimônio. Dessa forma, aos poucos foi se estabelecendo um texto sobre o Brasil, cuja tessitura discursiva foi tramada com os fios do tempo — o passado e o futuro.

Os tombamentos, as pesquisas e estudos realizados, as viagens, as restaurações, as conferências e publicações; enfim, todas as atividades da Academia SPHAN eram desenvolvidas com eloquência e espírito público, que visavam a consolidar a legitimidade do grupo.

O discurso construído pelos seus membros, visando a argumentar em favor dos inúmeros tombamentos realizados, enfatizava sempre o caráter de utilidade pública dos mesmos, na medida em que representavam valores históricos e estéticos coletivos, isto é, nacionais e também universais.

Acredita-se que a legitimidade da invocação de tais valores era garantida por uma estratégia de documentação — condição para que houvesse a socialização de um conhecimento básico que permitisse a permanente atitude dialógica entre seus membros, o que, segundo nossa interpretação, fez com que o SPHAN se constituísse numa realização muito aproximada daquilo que Apel (1985) chamou de “comunidade de argumentação”.

Parece-nos, assim, que foi a própria proposta de dar legitimidade ao significado social da idéia de patrimônio o que fez com que o grupo organizasse uma instituição na forma de uma academia, onde fosse possível a produção e a reprodução de um saber, o que abriria a possibilidade do debate, da discussão, da troca de informação; enfim, o que

os transformou numa verdadeira comunidade de argumentação, o que, por sua vez, lhes permitiu ordenar uma ética da responsabilidade pública pautada por valores históricos e estéticos.

O fato importante a destacar na narrativa sobre o Patrimônio é que neste discurso a identidade da nação é pensada através da idéia de *testemunho*. Por exemplo, este eixo discursivo se diferencia de outros que surgiram contemporaneamente à época do Estado Novo, e que também giravam em torno da idéia de nação. Como exemplo, cite-se a importância dada à educação moral e cívica, à revalorização das entradas e bandeiras para o interior, à construção da categoria sertão, da idéia de “trabalhador novo”, “homem novo”, etc.

No caso que estamos analisando, a narrativa se organiza a partir de determinados símbolos — os monumentos — que permitem a produção de ecos — isto é, núcleos temáticos passíveis de incorporação diferenciada no tempo. Por sua vez, os monumentos são pensados como reveladores do testemunho da história, através do modo como foram construídos, da forma como foram dispostos, o modo como foram utilizados, etc.

O que queremos ressaltar é que a memória torna-se correlata à história, daí a idéia, segundo os membros da Academia SPHAN, de que o registro de alguns núcleos simbólicos — os monumentos — possibilitassem através de seu eco, de sua ressonância no tempo, a reiteração de um testemunho histórico, que se afirma no presente.

Estamos propondo a interpretação do tombamento como um rito social, através do qual se supõe a transferência geracional dos valores históricos e estéticos, que o grupo selecionou como expressivos da nação, por acreditar que o seu compartilhamento possibilitaria a formação de uma comunidade de homens públicos. Assim, entendemos por rito social uma situação coletiva na qual há mudança de condição social de um objeto, indivíduo ou grupo social.

Pretende-se ressaltar é que o que se considera como patrimônio de uma dada sociedade varia em relação a outras, de acordo com os critérios culturais construídos por um grupo específico, que possui o mérito de fazer crer numa narrativa que insiste em dizer que o símbolo é a própria coisa, ou seja, que os monumentos encarnam a própria idéia de nação, o que foi feito através da categorização simbólica da idéia de *testemunho* que possui como correlata a idéia de patrimônio.

Digna de registro, também, é a vinculação sistemática da idéia de público com a idéia de patri-

mônio. Mais do que isto, a adoção de procedimentos públicos como procedimentos ordenadores da ação do Patrimônio. Isto é, segundo a representação dos membros da Academia SPHAN, a esfera pública teria por tarefa harmonizar a política com leis da moral, ou seja, da cultura, da tradição por eles identificadas como tal.

Vimos como as concepções de patrimônio, tombamento, monumento, agenciam-se mutuamente, articulando em torno de si um complexo campo semântico.

Conforme salienta Foucault (1972), o discurso é sobretudo um regime de descrições. O monumento descreve e prescreve um testemunho que se pretende representativo da nação.

Assim, a dinâmica da Academia SPHAN foi organizada de forma a manter a operacionalidade da narrativa construída por seus membros. Este fato revela uma relação fundamental entre as modalidades de agir e do pensar e estruturas de poder. De que forma estas estruturas simbólicas e políticas adquirem diversidade histórica, socialmente delimitada, foi uma pergunta que orientou nossa pesquisa.

A nomeação dos documentos e monumentos é o modo como os grupos organizam e dão um determinado conteúdo simbólico à memória coletiva.

O fato é que as organizações de museus, coleções, salões de arte, exposições, pesquisas, restaurações, são inscrições de objetos e personagens numa rede discursiva definida, e tais objetos e personagens só existem na medida em que o tecido da linguagem os engloba.

O grupo da Academia SPHAN, segundo nossa interpretação, construiu sua própria identidade e a da nação ancorada na idéia de memória e de tradição, o que os levou a acreditar que era preciso salvar o passado da ruína do esquecimento.

A este respeito, o patrimônio, formado pelo conjunto de bens móveis e imóveis, segundo a narrativa discursiva em análise, deveria assegurar a visibilidade da sociedade, vista como totalidade coletiva, como nação. Os monumentos tombados eram formas de salvar a nação de seu esquecimento, de manter resso o arco da história e inventar a trajetória de uma tradição. Tradição que, através de monumentos e documentos, expressasse a história, que só se constitui através de vínculos de pertencimento e formas de sociabilidade concretas. Enfim, o discurso sobre patrimônio procurou expressar a formação da cultura brasileira que este grupo sonhou e procurou ver como civilização brasileira.

Seguindo as indicações de Benjamin (1985: 223) temos que toda geração sonha com o futuro da outra, o que nos leva a admitir que uma das releituras possíveis do discurso construído pela Academia SPHAN se refere, por um lado, à pertinência de uma incisiva revalorização desse discurso, dado a atualidade das categorias *tradição* e *universalidade* como possíveis focos geradores de novas séries discursivas.

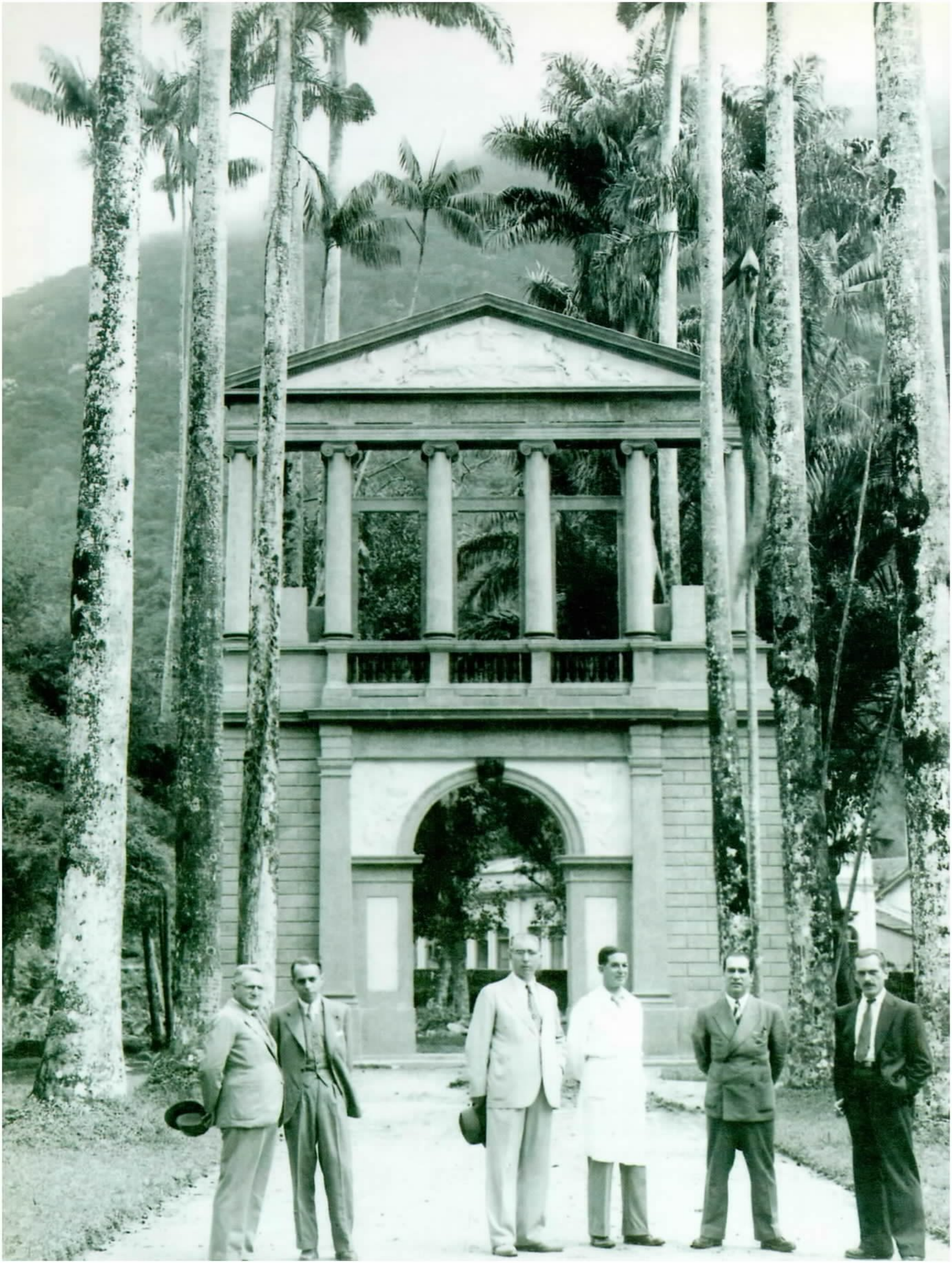
Assim, se pudéssemos incluir algo na perspectiva narrativa e na dinâmica institucional da heróica Academia SPHAN, a fim de presentificar sua prática, proporíamos a inclusão da idéia de cidadania estética, como a possibilidade de inscrição no patrimônio histórico e artístico nacional de todas as práticas estéticas resultantes do registro de diferentes percepções do processo histórico.

Não estamos pensando na idéia tradicional de cidadania como conjunto de direitos e deveres juridicamente especificados.

Estamos pensando numa cidadania que inclua e garanta na experiência cotidiana dos cidadãos, organizados em grupos diversificados e diferenciados, a socialização e o aprendizado da educação estética, assim como o conhecimento da história, o que, por seu turno, pode permitir a construção de uma postura social e política crítica por parte desses mesmos cidadãos.

Dessa forma, nossa compreensão da idéia de cidadania estética supõe práticas de significação, de atribuição de sentido, numa permanente reinvencção das formas de convívio social.

Por fim, a exemplo do que realizou a Academia SPHAN, podemos manter a utopia de sonhar com a construção do futuro pela novas gerações, e com sua capacidade de reconstruir uma idéia de nação que sublinhe a valorização da experiência estética e histórica, elaborada cotidianamente por grupos diferenciados, transformando assim a realidade sintomática dos limites, dos fragmentos e da dispersão da vida social em realidade simbólica, cuja tessitura possa pôr em relevo tais valores, estéticos e históricos, capazes de vincular o passado ao futuro. ■



Silvana Rubino

O MAPA DO BRASIL PASSADO

Em 1961, após quase três décadas de trabalho à frente do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rodrigo Melo Franco de Andrade afirmou não ser o Brasil constituído apenas de seu território, de sua configuração no mapa do hemisfério Sul. Para identificarmos a nação brasileira, dizia, teríamos de considerar a obra de civilização realizada no país: a produção material e espiritual que herdamos. Poucos de sua geração teriam tanta autoridade para tal assertiva. Afinal, identificar obras de civilização espalhadas nesse mapa de extensão continental era a tarefa que esse advogado-jornalista-escritor vinha conduzindo, assessorado por companheiros notáveis de sua geração. Geração que ele próprio reconhecia que se ufanava de seu país, e mais, que acreditava tudo dela depender¹.

Esse trabalho de identificação tinha limites pouco claros, talvez com o principal trabalho realizado pelo SPHAN: o tombamento. Descobrir, viajar, recensar e tombare foram com frequência um único ato e momento. Foi nesse descobrimento do país que se inventou e inventariou um Brasil histórico e artístico, mas também etnográfico, arqueológico e — porque não? — geográfico. O país que foi passado a limpo formando um conjunto de bens móveis e imóveis tombados tem lugares e tempos privilegiados. Este conjunto documenta fatos históricos, lugares hegemônicos e subalternos, mapeando não apenas um passado, mas o passado que essa geração tinha olhos para ver e, assim, deixar como legado.

A criação do SPHAN em 1937 representou para seus funcionários e correligionários uma ruptura em relação a uma tradição anterior que consideravam amadora no trato de assuntos relativos ao passado tradicional brasileiro. Já em 1936, quando o serviço tinha início em bases provisórias, seu diretor, Rodrigo, demarcava essa cisão, anunciando a quem interessar pudesse — aos defensores da arquitetura neocolonial, aos que tentavam se imiscuir na instituição — que o SPHAN não se inspirava em motivos sentimentais ou românticos. De fato, o serviço do patrimônio foi a

instituição responsável pela definição desse campo, e do que nele cabia.

Em um país de grandes dimensões, o SPHAN desenvolveu suas atividades de modo marcadamente desigual. O conjunto dos bens tombados desenha um mapa de densidades discrepantes nas diversas regiões, períodos e tipos de bens, formando conjuntos fechados e finitos.

Inaugurado com uma capacidade de trabalho que parecia buscar recuperar o tempo perdido — o período anterior ao decreto-lei nº 25, a “proto-história” — o SPHAN inicia sua “fase heróica” — segundo a periodização de Luís Saia — logo após o decreto de 20 de novembro de 1937, lançando sua *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. O trabalho de tombamento tem início em 1938 e, até dezembro daquele ano, 215 bens haviam sido inscritos em livros de tombamento, mais do que a terça parte dos bens preservados durante a gestão de Rodrigo. O resultado dessa gestão de 31 anos, do período que se chamou de heróico, será tratado aqui, começando pelos tombamentos realizados nesse primeiro ano.

O Rio de Janeiro foi o estado onde a prática do SPHAN se iniciou com maior impacto: 78 bens tombados no primeiro ano (56% do que seria tombado até 1967). Seguem-se a Bahia com 50 inscrições (36% sobre o mesmo total), Pernambuco com 36 (64,3%) e Minas Gerais com 22 (10,3%). Nesse ano inaugural, o SPHAN tombou bens na Bahia, Minas Gerais, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo. Em 1940 acrescentou a esse mapa o Espírito Santo e o Maranhão. Em 1941, Alagoas, Goiás, Sergipe e Pará. O Rio Grande do Norte entra para o acervo em 1949 e o Amapá em 1950. Mato Grosso e Ceará são incorporados em 1957 e o recém-inaugurado Distrito Fede-

1. “Era como se tudo dependesse de mim e dos de minha geração”, escreveu o colaborador do SPHAN, Gilberto Freyre, no prefácio de 1936 de *Casa-grande & Senzala*.

ral, em 1958. O último estado da nação a entrar para o conjunto de bens que a representa foi o Amazonas, cujo único bem foi tombado em 1966.

O decreto que criou o SPHAN definia o patrimônio histórico e artístico nacional como “o conjunto de bens móveis e imóveis existentes no país, quer por sua vinculação a fatos memoráveis, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou histórico”. Como estas categorias são vagas e imprecisas, é nesse mapeamento que se encontra, em grande medida, o significado atribuído a elas.

Os fatos memoráveis presentes nos primeiros bens tombados remetem a eventos e personagens ilustres. Em 1938 foram tombadas as casas onde nasceram ou viveram Gregório de Matos, José Bonifácio, a marquesa de Santos e Rui Barbosa, além da casa de banhos de dom João VI. Os primeiros artistas homenageados foram aqueles cuja consagração perduraria com o SPHAN: Grandjean de Montigny e Mestre Valentim com obras no Rio de Janeiro e Aleijadinho em Minas Gerais. Os episódios históricos eleitos foram a Inconfidência Mineira, a ocupação jesuíta nas Missões Gaúchas, a expulsão dos holandeses em Pernambuco e a presença do período imperial no Rio de Janeiro através do Paço Imperial, da Quinta da Boa Vista, do Palácio Guanabara, do Palácio do Catete, e do Palácio Itamarati.

Mas, se o tombamento não é a totalidade do trabalho da preservação — pois esta inclui inventário, inscrição, restauro, monumentalização, museus etc. enfim, toda a história que o bem atravessa antes e após ser inscrito em um livro de tombo — é o momento mágico da classificação. É quando se fixa o que antes se encontrava solto, se destaca e se distingue o que era parte de um contínuo, quando se agrega o que era fragmentado. Ao ganhar um número de inscrição o bem adquire uma segunda existência: passa a fazer parte do modelo reduzido de um país imaginado.

Para Rodrigo, cabia ao país a obrigação constitucional de zelar por esse conjunto de bens inscritos nos livros de tombo. Esse conjunto, que podemos chamar de modelo reduzido, seria a marca da cultura e da civilização, oposição e resposta a categorias como território, paisagem, natureza. Somente através dessa marca humana seria possível recompor o caráter nacional do país, e Rodrigo chegou a chamar esse conjunto de documentos de identidade. O conjunto eleito revela o desejo por um país passado, com quatro séculos de história, extremamente católico, guardado por canhões, patriarcal, latifundiário, ordenado por intendências e casas de câmara e cadeia, e habitado por perso-

nagens ilustres, que caminham entre pontes e chafarizes.

Podemos começar a olhar esse mapa por uma divisão por tipos dos 689 bens inscritos entre 1938 e 1967.

Tipos de bens	nº	%
Bens móveis	2	0,3
Conjuntos	26	3,8
Arquitetura urbana	128	18,6
Arquitetura rural	33	4,8
Arquitetura ligada ao Estado	34	4,9
Arquitetura religiosa	31	4,5
Arquitetura militar	5	0,7
Parques/áreas naturais	5	0,7
Ruínas/remanescentes	17	2,5
Fontes/chafarizes	24	3,5
Detalhes	8	1,2
Pontes/arcs	6	0,9
Outros	29	4,2
Total	689	100,0

Nessa hierarquia interna visível entre os bens tombados, é evidente a predominância do imóvel religioso católico, seguido do urbano. Esse número cresce se agregarmos as casas de câmara e cadeia, palácios de governos, prefeituras etc., agrupados como arquitetura ligada ao Estado, e se lembrarmos que grande parte dessas igrejas e conventos se localizam em cidades. A experiência das elites rurais está mal representada, pouco acima dos fortes da arquitetura militar e apenas um percentual acima das fontes e chafarizes.

Uma longa citação de Rodrigo explica, sem dúvida, uma das causas de tais escolhas, quando ele realiza um balanço dos monumentos herdados, que é também uma classificação:

Da decisão e da capacidade de nosso povo de assegurar a defesa da integridade nacional, as provas mais convincentes e emocionantes são as fortificações que, no decorrer dos séculos da formação e do desenvolvimento do Estado brasileiro, foram edificadas e se conservam nos limites mediterrâneos e marítimos de nosso território. Do ideal e do fervor religioso, que inspiraram nossas antigas populações, contribuindo notavelmente para firmar o sentimento de solidariedade entre os habitantes desse imenso país, as igrejas levantadas nos sítios mais diversos e distantes, em número prodigioso, perduram como testemunhos sublimados. As formas de governo e as instituições políticas e administrativas estabelecidas no Brasil através dos tempos, ficaram bem definidas e assinaladas para a posteridade nos palácios reais e impe-

riais, bem como nas residências de vice-reis e governadores ou capitães-generais e, ainda, nos prédios de intendenções e alfândegas e nas casas de câmara e cadeia das cidades e vilas brasileiras. As modalidades da produção econômica que condicionaram os ciclos sucessivos do desenvolvimento nacional — o ciclo do açúcar, o da mineração e o do café —, com as intercorrências da produção pastoril e siderúrgica, ressurgem dramaticamente, assim, nas velhas sedes de engenho e fazendas, como nos remanescentes das lavras e fábricas primitivas, nas regiões em que ocorreram. O regime patriarcal, latifundiário e escravocrata, que caracterizou a formação da sociedade em nosso país e as transformações que nesta se operaram, em consequência das vicissitudes econômicas e outras circunstâncias peculiares, está simbolizado expressivamente nas casas-grandes e senzalas rurais, nos velhos sobrados e cortiços urbanos, além de certos espécimes de construções destinadas a lojas, oficinas e armazéns. O sistema de abastecimento de água adotado em nossos centros populosos e o de assistência à saúde pública deparam-se-nos, com a feição que os distinguia, nos aquedutos vetustos, nas fontes e nos chafarizes coloniais e imperiais, assim como em tantos nobres edifícios das Misericórdias mult centenárias.

Quanto à memória de fatos e personagens culminantes na história do Brasil, conservam-na, mais comoventemente do qualquer compêndio, o templo votivo erigido, na elevação dominante do campo das batalhas dos Guararapes, pelo comandante vitorioso das refregas finais contra o invasor estrangeiro; a lápide que recobre os despojos do bravo Estácio de Sá; a cela humilde onde expirou o padre José de Anchieta; a casa brasonada em que nasceu o poeta Gregório de Matos; a casa de Rui Barbosa; e tantas, tantas outras.

Esse tom oficial, condizente com um discurso público, ainda que coincida em muitos pontos com a lista dos bens tombados, revela um aspecto parcial do trabalho do SPHAN. É certo que esse tom ufanista tinha lugar na instituição, em que a criação de símbolos nacionais era descrita como obrigação cívica. A leitura dos textos publicados na *Revista* traz trechos com esse tom patriótico, mas também revela preocupações historiográficas e di-

ferenças de ótica daqueles de algum modo ligados à instituição. A arquitetura civil, especialmente a de habitação, para Rodrigo², assim como para Lúcio Costa³ e Joaquim Cardoso⁴, era reduto de nossa originalidade construtiva. A religiosa, que para Godofredo Filho⁵ era uma relíquia que testemunhava nosso fervor religioso, para Aníbal Fernandes (referindo-se à igreja dos Guararapes mencionada por Rodrigo) pode ser “monumento de patriotismo e fé”⁶, enquanto mais uma vez Lúcio Costa⁷ ressalta a imperfeição acadêmica, de grande interesse plástico, das igrejas jesuíticas inventariadas por Mário de Andrade.⁸

Mas o mapa do país tombado revela outras mediações quando examinamos a distribuição desse conjunto pelos diversos estados do Brasil.

Estados da União	nº	%
Alagoas	5	0,7
Amazonas	1	0,1
Amapá	1	0,1
Bahia	131	19,9
Ceará	3	0,4
Distrito Federal	1	0,1
Espírito Santo	11	1,6
Fernando de Noronha	1	0,1
Goiás	17	2,5
Maranhão	8	1,2
Minas Gerais	165	23,9
Mato Grosso	1	0,1
Pará	16	2,3
Paraíba	15	2,2
Pernambuco	56	8,1
Piauí	6	0,9
Paraná	8	1,2
Rio de Janeiro	140	20,3
Rio Grande do Norte	10	1,5
Rio Grande do Sul	13	1,2
Rondônia	1	0,1
Santa Catarina	8	1,2
São Paulo	41	6,0
Total	689	100,0

2. Ver por exemplo seu texto “Classificação do acervo de nossa arquitetura civil”, publicado originalmente no jornal *O Estado de São Paulo* em 1947 e reproduzido em Andrade, Rodrigo M. F. de: **Rodrigo e seus tempos**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional Pró-Memória, 1986.

3. “Documentação necessária”. *Revista do SPHAN* nº 1, Rio de Janeiro, 1937.

4. “Um tipo de casa rural do Distrito Federal e Estado do Rio”. *Revista do SPHAN* nº 7. Rio de Janeiro, 1943.

5. “Seminário de Belém da Cachoeira”. *Revista do SPHAN* nº 1. Rio de Janeiro, 1937.

6. “A Igreja dos Montes Guararapes”. *Revista do SPHAN* nº 1. Rio de Janeiro, 1937.

7. “Arquitetura Jesuítica no Brasil”. *Revista do SPHAN* nº 3. Rio de Janeiro, 1939.

8. O trabalho de recenseamento de Mário de Andrade enquanto diretor da 9ª região estão reproduzidos em **Mário de Andrade: cartas de trabalho. Correspondência com Rodrigo Mello Franco de Andrade**. Brasília: SPHAN/Pró-Memória, 1981. Ver também “A capela de Santo Antônio”. *Revista do SPHAN* nº 1. Rio de Janeiro, 1937.

Aparentemente a geografia do passado nacional está concentrada em estados vinculados a ciclos econômicos — Bahia, Minas Gerais, Pernambuco e São Paulo, além da Capital Federal. Mas nem sempre, como veremos a seguir, se privilegiou o bem ligado a um determinado ciclo. O Amazonas, praticamente excluído, equivale ao arquipélago de Fernando de Noronha.

O tombamento solitário do eclético Teatro Amazonas levanta questões que retornam ao Anteprojeto de Mário de Andrade, escrito em 1936. Em seu texto, Mário enumerava, além de bens móveis, e imóveis também artefatos, registros filmográficos, cantos, ritos. Certamente, entre 1938 e 1967, apesar da generosidade etnográfica do anteprojeto, que faz parte da história da fundação do SPHAN, populações indígenas e seringueiras que habitavam o Amazonas poderiam ter lugar como objeto de investigação antropológica, mas eram pouco dignas de serem fixadas em uma história documental e evocativa. No registro da instituição, bens móveis e imóveis representavam sobretudo o bem edificado.

No extremo oposto estão Minas Gerais, Rio de Janeiro e Bahia. E em número bem inferior, Pernambuco e São Paulo. Minas Gerais, estado cuidado pessoalmente por Rodrigo, com a assistência de Sílvio e Salomão de Vasconcelos tem, aos olhos do SPHAN, não apenas o acervo mais rico do país, como também uma proto-história da preservação. Foi ali que a rainha Maria I expediu uma ordem régia, em 1790, solicitando que se registrassem monumentos arquitetônicos do ciclo do ouro. Segundo Rodrigo — que conduziu em seu estado um primoroso trabalho de pesquisa — existiu mais do que o gênio do Aleijadinho na forma de uma escola mineira, testemunhada por sua literatura, música, arquitetura e pintura. Além disso, Minas Gerais era lusitana: a mão-de-obra escrava não imprimiu à sua arquitetura os sinais de sua origem africana ou ameríndia, sendo decisiva a influência do elemento reinol através de seus mestres de ofício.⁹ Suas igrejas, com estrutura e ornamentação interna muitas vezes anteriores ao século XVIII, representavam para Rodrigo a melhor contribuição que poderíamos dar ao patrimônio mundial.

Dos 165 bens tombados nesse período em Minas Gerais, cento e três são religiosos e, dentre

9. "Panorama do Patrimônio Artístico e Histórico de Minas", palestra de 1968 em Ouro Preto. In Andrade, Rodrigo M. F.: **Rodrigo e o SPHAN; coletânea de textos sobre o patrimônio cultural**. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, Fundação Nacional Pró-Memória, 1987.



estes, noventa e seis se situam no século XVIII. Nesse estado se concentra o maior número de conjuntos urbanos preservados em sua integridade: Ouro Preto foi declarada monumento nacional em 1933 e inscrita no livro de Belas-Artes, em 1945. São João del Rei (a primeira inscrição no livro de Belas-Artes), Tiradentes, Mariana (declarada Monumento Nacional em 1945), Serro e Diamantina foram tombadas em 1938, Congonhas, em 1939 e Sabará, em 1965. Do conjunto mineiro, 123 bens constam como sendo do século XVIII, que foi o século mais preservado pela ação do SPHAN.

A Bahia, que abrigou a primeira capital do Brasil, tem na lista do SPHAN uma presença urbana já no século XVII, com casas em Cachoeira e Salvador. Casas onde nasceram Ana Néri, Teixeira de Freitas, casas onde se conspirou pela independência ao lado de outras anônimas e de história desconhecida. Também nesse estado é visível a predominância da arquitetura religiosa, especialmente dos séculos XVII e XVIII, com igrejas para todos os santos e de todas as ordens religiosas.

No conjunto dos tombamentos em Pernambuco não há edifícios ligados ao Estado tampouco conjuntos urbanos integrais. Seu passado começa no século XVI, com algumas igrejas e um forte, e culmina no século XVII com várias igrejas e uma tênue presença da arquitetura militar e urbana. É o quarto estado mais preservado, do país, com uma coleção difusa, que deve ser entendida, antes de tudo, por sua contemporaneidade à expulsão dos holandeses do Brasil — uma ambivalência entre as belas obras deixadas por estes e o gesto patriótico-colonial que os derrotou. Estão no passado pernambucano igrejas que foram pilhadas pelos holandeses, outras onde constam quadros de Frans Post, mas também aquela já mencionada onde estes “invasores” foram finalmente derrotados¹⁰. É fraca a presença rural — uma inscrição — o que é um dado surpreendente: não há engenhos no estado do autor de *Casa-grande e senzala*.

São Paulo começou tarde aos olhos da nação. O século XVI só lhe deixou um conjunto e um forte e o século XVII, algumas igrejas e casas bandeiristas. Também ali a presença da arquitetura urbana e rural cresce no século XVIII. Curiosamente, o século XIX, do café, tem apenas cinco inscrições que o testemunham e, certamente, se não foi apagado, foi, ao menos, esmaecido, juntamente com

outros símbolos da Primeira República. Em São Paulo, o século XX inexistente.

A inexistência do século XX paulista apaga os rastros das massas de imigrantes que substituíram a mão-de-obra escrava nas fazendas de café. O ciclo econômico que prosperou na Primeira República é esquecido e, junto com ele, paradoxalmente, a intensa experiência urbano-industrial que permitiu à capital paulista abrigar um movimento de arte moderna, que uma vez rotinizado, está na história anterior da própria política cultural brasileira. A proposta de Mário de Andrade estava vinculada aos desafios que a cidade de São Paulo não cessava de lançar, e à sua experiência cosmopolita de intelectual polivalente. No estado de Mário de Andrade, o que se preservou não foi a “paulicéia desvairada”. Nesse estado separatista, que nunca foi corte e tampouco teve riquezas coloniais, o SPHAN só poderia ter olhos para — usando um termo ressentido do próprio Mário — toscas casas bandeiristas e capelas jesuíticas.

Isso exige um exame dos tombamentos distribuídos pelos quatro séculos da história brasileira. Assim o adjetivo *histórico* do serviço do patrimônio é qualificado, revelando, como este se colocava, não só frente ao passado, mas, sobretudo, ao seu tempo.

O TEMPO PASSADO

Para alguns grupos da geração de Rodrigo havia uma necessidade clara de se excluir as marcas de um passado recente e indesejável. Assim, se o Brasil passado a limpo pelo SPHAN tem uma distribuição geográfica por estado e cidades, possui também um mapa temporal de curta profundidade histórica:

Século	nº	%
Sem data precisa	36	5,2
XVI	45	6,5
XVII	101	14,7
XVIII	377	54,7
XIX	124	18,0
XX	6	0,9
Total	689	100,0

O século XVIII parece ter sido eleito o século por excelência. É uma das chaves para a compreensão das concentrações díspares de bens em estados. Os responsáveis por Minas Gerais e São Paulo têm visões bastante distintas sobre o peso desse século nos respectivos acervos. Enquanto para Rodrigo,

10. A igreja de Nossa Senhora dos Prazeres situada no Monte Guararapes, erguida em agradecimento à derrota dos holandeses, foi a segunda inscrição no Livro das Belas-Artes.

a despeito de só ter o povoamento do território mineiro principiado depois de decorridos dois séculos desde o descobrimento do Brasil, poucas décadas bastaram para que esta área fosse enriquecida de bens culturais e com feição mais definida que as demais regiões do país.¹²

Mas o século da opulência mineira, segundo Mário de Andrade, é a causa da carência paulista:

As condições históricas e econômicas desse meu Estado, a contínua evasão dos Paulistas empreendedores para outras partes do Brasil nos séculos XVII e XVIII, o vertiginoso progresso ocasionado pelo café são as causas da nossa miséria artística tradicional. (...) é sempre certo que sobram aos Paulistas mil meios de se consolar de sua pobreza artística tradicional: consolação que não modifica a verdade.

A profundidade histórica pretendida era do século XVIII para trás. Ainda Mário: "Em Campinas, apesar de datada do século XIX, há que se tomar a célebre talha da catedral.¹² Era curta, visto que, por outro lado, tinha início no descobrimento do Brasil pelos portugueses.

Contudo, em 1936, ano de funcionamento provisório e de intensa campanha pela criação do SPHAN, Rodrigo declarava que o Brasil possuía valores artísticos que, embora não tendo o mesmo porte daqueles encontrados na Grécia, Itália ou Espanha, apresentariam grande interesse se não fossem medidos apenas por um modelo clássico. Se uma das questões que envolviam a criação de uma instituição como o SPHAN era igualar o Brasil às nações civilizadas, aqui tínhamos o que na Europa era cobiçado e admirado: o folclore, a arte etnográfica. Para Rodrigo, um inventário que abrangesse tanto a arte primitiva como a de influência européia terminaria por romper os limites cronológicos da história de um país novo. Nossa história, afirmava, se alonga para trás muito além de 1500 e também não se sujeita aos limites espaciais, abrangendo os três continentes e as nações de que o Brasil procede. Caso a prática do SPHAN tivesse cumprido essa disposição mais etnográfica, a preservação que marcou a história do barroco no Brasil poderia ter trazido à tona esses itens mais "exóticos" — e certamente no Amazonas, por exemplo, teríamos mais do que o teatro do ciclo da borracha. O patrimônio etnográfico e arqueológico estava previsto no decreto-lei nº 25 e foi explicitado à exaustão no anteprojeto de Mário de Andrade. Contudo podemos afirmar que no período de criação e consolidação do SPHAN a alteridade interessava menos como princípio ordenador do traba-

lho de preservação do que possíveis similitudes.

Ao fim foi eleita uma história vinculada a períodos precisos, lugares e personagens. Nesse processo seletivo o SPHAN construiu um "mesmo" em oposição a um "outro". O grupo do SPHAN, seus funcionários e contemporâneos não se confundem, claro, com homens do século XVII ou XVIII, mas a distância temporal, essa breve profundidade histórica de quatro séculos, não é geradora de alteridade. O SPHAN elegeu um Brasil antepassado que exclui alguns atores contemporâneos ao delimitar claramente de quem "descendemos". Não é um discurso da superioridade branca, lusitana e cristã conferido pela detração do outro e sim pela sua exclusão, por meio da construção de um elo de ligação com o passado que remete a bisavós, antepassados e ancestrais dignificados. O melhor do passado do SPHAN não traz à luz conflitos ou contrastes. Ao contrário, estabelece uma continuidade, ainda que na direção de um tempo que já passou. Esse olhar para trás inscreve e escreve um breve tempo para o adjetivo "histórico" do patrimônio artístico.

Por outro lado, se somarmos o século XVIII aos dois precedentes, temos que a Colônia é o período por excelência do patrimônio nacional, com 529 inscrições no total. A presença atenuada do século XIX é compensada pelo porte monumental de alguns edifícios imperiais no Rio de Janeiro: a antiga Alfândega, o solar de Grandjean de Montigny, a Casa da Moeda e o Paço de São Cristóvão, entre outros. Além destes, os neoclássicos palácios do Catete, Guanabara e Itamarati, hoje propriedade dos governos estadual e federal.

Quanto à República, estava por se construir (ou proclamar?). Não há sequer uma inscrição de bem da Primeira República. A primeira inscrição de obra desse século foi a do Clube da Aeronáutica, construído em 1937 e inaugurado por Getúlio Vargas no mesmo ano. Apesar dessa obra ter sido tombada em 1957, permanece a dúvida: o século XX começou no ano da decretação do Estado Novo e do SPHAN?

O Parque do Flamengo, tombado em 1965, nos remete a duas outras obras preservadas que

11. "Panorama do Patrimônio Artístico e Histórico de Minas Gerais" in Andrade, **Rodrigo M. F. Rodrigo e o SPHAN; coletânea de textos sobre o patrimônio cultural**. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, Fundação Nacional Pró-Memória, 1987.

12. Relatório de atividades enviado por Mário de Andrade enquanto responsável pelo SPHAN em São Paulo ao diretor do SPHAN em outubro de 1937. In **Cartas de Trabalho**, p. 105. (Grifos adicionais.)



RUA ANA NERY, CACHOEIRA, BAHIA. ARQUIVO IPHAN

proclamam a vitória da arquitetura moderna junto ao SPHAN e aos intelectuais ligados ao ministro Gustavo Capanema e frente a seus detratores. Trata-se da Capela de São Francisco, na Pampulha, em Minas Gerais e do edifício do Ministério da Educação e Saúde Pública, onde o próprio SPHAN passou a funcionar.

Estes três bens nasceram tombados. A igreja da Pampulha foi concluída em 1943 e inscrita em 1947; o Ministério foi construído entre 1937 e 1944 e tombado em 1948. Ao requisitar a Rodrigo Melo Franco de Andrade o tombamento da capela projetada por Oscar Niemeyer, Lúcio Costa assinalou seu caráter preventivo, justificado pelo lamentável estado de ruína precoce:

*considerando o louvor unânime despertado por essa obra nos centros de maior responsabilidade artística e cultural do mundo inteiro, inclusive Europa e Estados Unidos; considerando, enfim, que o valor excepcional desse monumento o destina a ser inscrito, mais cedo ou mais tarde, nos Livros de Tombo, como monumento nacional {...}*¹³

Glória também precoce: entre o pedido de Costa, a intermediação de Rodrigo e a inscrição

final, assinada por Carlos Drummond de Andrade, passaram-se apenas vinte dias. Usando uma argumentação semelhante à de Costa — marco da evolução da arquitetura, reconhecimento na Europa e América —, Alcides da Rocha Miranda requisitou em 1948 o tombamento do edifício do Ministério, também atendido no prazo de duas semanas.

Se, de um lado, esse reconhecimento em seu próprio tempo foi, em grande parte, uma sólida declaração de posição dos arquitetos modernos cariocas ligados ao SPHAN, em relação aos seus opositores, de outro sabemos que o tombamento não conservou os referidos bens, que hoje passam por obras de recuperação.

Meu argumento aqui é que, se o corpo técnico do SPHAN se voltou para o passado com os olhos plenos de questões contemporâneas, presentificando Colônia e Império, ao pensar seu tempo em termos do que guardar e reter, o fez pelo critério da imagem e semelhança, modernistas-preservacionistas que eram. Tombaram, é indiscutível, obras

13. Processo de tombamento da igreja de São Francisco de Assis, da Pampulha. Arquivo SPHAN, Rio de Janeiro, RJ.

significativas das décadas de 1930 e 1940. Contudo, mais do que isso, fizeram do tombamento uma instância de auto-consagração — pois este é sempre uma medida de proteção e consagração — ao inscrever suas próprias obras. E ao inscrever os marcos modernos criados por eles, deixaram de lado obras do mesmo período ou do período imediatamente anterior.

Não apenas o século XX começa com as obras da geração do SPHAN, como traz também as inevitáveis exclusões que essa geração também cristalizou. É impossível contabilizarmos o patrimônio esquecido. Podemos recordar exemplos como o do pórtico da antiga Academia Imperial de Belas Artes, que se encontra no Jardim Botânico, para onde foi transportado em 1940, após a demolição do edifício de Grandjean de Montigny em 1937. Somente na década de 1970 a Primeira República é admitida no acervo: obras pouco adequadas a visões nacionalistas como os ecléticos Teatro Municipal e o Museu Nacional de Belas Artes são inscritos num único processo em 1973. O edifício das Docas de Santos que Ramos de Azevedo projetou e construiu, também no Rio de Janeiro, foi tombado em 1978. Mesmo em São Paulo, só hoje a obra de Ramos de Azevedo começa a ser recuperada.

Mas esses exemplos se situam no campo oposto ao dos proponentes da arquitetura moderna que faziam parte do corpo técnico do SPHAN. Em ambos os campos destaca-se a presença de Lúcio Costa. Voltemos então aos modernos. Flávio de Carvalho, Rino Levi e Gregori Warchavchik também foram inscritos em livros de tombamento. O pouco que restou da obra do primeiro está bastante descaracterizado e todos lembramos do contencioso que foi há cerca de uma década o tombamento da Casa Modernista da Vila Mariana, em São Paulo. A modernidade eleita foi sobretudo a modernidade da chamada escola carioca, que tem como marco inaugural o edifício do Ministério, apesar da anterioridade da Casa Modernista.

Olhando retrospectivamente, creio que seria um esforço vão simplesmente tecer críticas à ação do SPHAN no “período heróico”, especialmente após os riscos de extinção pelos quais a instituição passou recentemente. Trata-se de uma experiência institucional e intelectual tão bem sucedida e equacionada que permite inclusive sua revisão, e este me parece o esforço adequado.

Se é devido ao SPHAN que estes quase setecentos bens tombados no “período heróico” ainda sobrevivem, e devido a suas publicações (e, ao menos em parte, ao trabalho de pesquisa conduzido por Rodrigo Melo Franco de Andrade), que conhe-

cermos melhor nosso passado do que há cinquenta anos atrás, ainda assim isso não esgota os dilemas que o campo da preservação ainda enfrenta.

Em 1936 era claro o desafio de se criar uma instituição pública moderna, e formar um corpo técnico profissional que rompesse com o amadorismo que então se detectava. Hoje, todavia, temos mais de cinquenta anos de experiência, um conjunto de instituições de preservação estaduais e municipais e uma clara experiência profissional acumulada. Temos, sem dúvida, um legado. Ao descobrir, organizar, catalogar, classificar e salvar resíduos da história passada e presente, o SPHAN realizou um movimento duplo: de um lado nos permitiu uma recomposição de quatro séculos de Brasil; de outro, nos ofereceu um auto-retrato de uma geração que marcou a vida cultural brasileira deste século e com quem dialogamos ainda hoje, explicita ou implicitamente.

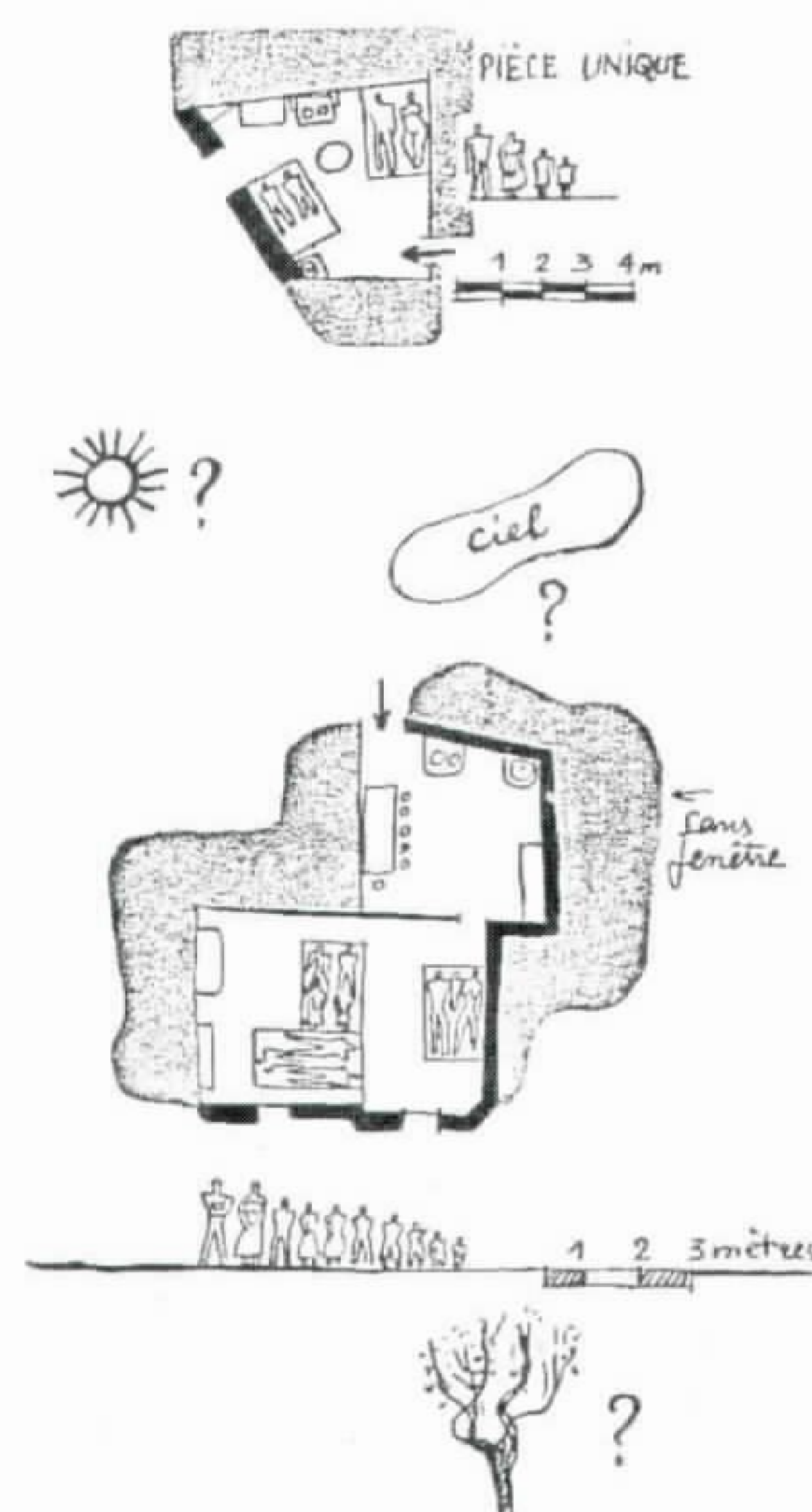
Ao retirar igrejas, casas e pontes do anonimato, o SPHAN conferiu ao país não apenas um passado, mas sobretudo *seu* passado. Mais do que o patrimônio histórico e artístico nacional os conjuntos mostrados anteriormente formam o patrimônio histórico e artístico do SPHAN. Seu acervo, que, na aposentadoria de Rodrigo, que encerrou o período “heróico”, somava estes 689 tombamentos, é um retrato do Brasil que tem rosto e autoria. Um auto-retrato? Talvez, mas nem sempre é uma imagem coerente, previsível, acabada. Não é obra fechada: estes conjuntos, rearranjados sob outras hipóteses, revelariam certamente outras facetas dessa instituição inventora de tradições.

Essa tarefa extrapola os limites desse ensaio. Mas é preciso lembrar que quem hoje se dedica à preservação ou se preocupa com seus critérios e sua dinâmica, já possui um passado. Um passado que hoje pode ser um interlocutor no trato dessas questões. Pois passado, já advertia Mário de Andrade, mesmo antes de se voltar profissionalmente para tais questões, “é lição para se meditar, não para se reproduzir.” ■

Parte da reflexão presente neste ensaio está desenvolvida na dissertação de mestrado de minha autoria, intitulada **As fachadas da história: as origens, a criação e os trabalhos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1936-1967**. Campinas, IFCH, 1992.

O CIDADÃO MODERNO

CROQUIS DE LE CORBUSIER
DAS ALCOVAS APODRECIDAS



PARQUE GUINLE RUA GAGO COUTINHO N° 66, LARANJEIRAS, ARQUIVO IPHAN



O movimento arquitetônico moderno foi um dos mais fascinantes, criativos e polêmicos momentos da arte brasileira neste século. Se, por um lado, ele deriva do modernismo europeu, por outro cria a sua linguagem própria e a característica única de articular dialeticamente o passado e o futuro das construções.

Dois são os principais perigos que sofre um estudo atual sobre a arquitetura moderna. O primeiro é o de adotar cegamente os pontos de vista do próprio movimento, forjados enquanto estratégias vitoriosas no combate contra os concorrentes neocoloniais e acadêmicos pelo domínio da cena arquitetônica brasileira nos anos 30 e 40. A maioria dos livros de história da arquitetura incorre nesse erro, reduzindo todas as outras correntes e estilos à ótica específica do modernismo. O segundo risco, usual em abordagens pós-modernas, é o de se analisar os modernos a partir de um ponto de vista de hoje, sem contextualizá-los e nem a seus interlocutores de época; tais estudos tornam inteligentes e espirituosas as argumentações, ao preço de uma crítica fácil e superficial que transforma em anacrônica a atuação do grupo enfocado.

Examinar o conceito de cidadania presente nos modernos deve, antes de tudo, considerar tais riscos, uma vez que os ideários artísticos dos anos 30 e 40, vistos de hoje, parecem extremamente ingênuos; notabilizaram-se os movimentos por tentativas, à esquerda e à direita, de transformação da sociedade e por uma crença quase ilimitada nos poderes da ciência e, no caso da arquitetura, na capacidade de esta mudar a condição e comportamento dos indivíduos através dos espaços.

O modernismo na arquitetura brasileira foi, sobretudo, uma reinterpretação das idéias de Le Corbusier e, em menor medida, daquelas de Walter Gropius. Lúcio Costa afirma ter aderido com a "fé de um crente" às idéias de Le Corbusier pois somente ele conseguia reunir argumentos em torno de três fatores que considerava essenciais: o técnico, o artístico e o social: "Estava convencido, na época, de que a transformação arquitetônica e social era uma coisa só e de que a nova arte só floresceria em um novo regime" (depoimento em 1990).

Um ponto básico para Le Corbusier e Gropius, era o de que a arquitetura moderna traduzia um momento de ruptura com a sociedade anterior. O espírito novo, no dizer do arquiteto franco-suíço, estaria situado na indústria e na máquina, em oposição ao trabalho artesanal. Para Gropius, "querer construir na era da industrialização com os recursos de um período artesanal é, cada vez mais, algo



Era preciso “elevar” o nível das camadas populares, sendo necessário para isso “desenvolver a alta cultura do país, sua arte, sua música, suas letras” (Schwartzman et alii, 1984). Órgãos oficiais como a revista *Cultura Política* veiculavam artigos insistindo na inexistência de um povo brasileiro e na



Como instrumento para a formação do novo homem e da nacionalidade, contava o MES com a ação pedagógica e propagandística da música, educação física, cinema, rádio e habitação. Desempenhava a música, em especial o canto orfeônico, forte papel na tentativa de educação popular: Villa-Lobos regia centenas de pessoas — em ginásios, estádios de futebol e praças públicas — na procura de incorporar cantos tradicionais da área rural à música erudita. Atribuía-se à Educação Física enorme relevo na obra de construção do povo brasileiro ou seja, na formação “eugênica” das massas. Encarava-se o cinema como forte instrumento para “influir beneficentemente sobre as massas populares, instigando os belos entusiasmos e ensinando as grandes atitudes e as nobres ações” (Gustavo Capanema, 1934, *apud* Schwartzman et alii, 1984). O rádio era visto como elemento educador por excelência, devendo ter, fundamentalmente, uma aplicação pedagógica. A habitação era outro setor essencial: as doenças, a preguiça e o desânimo do trabalhador eram atribuídos às más condições de higiene da moradia.

O início da atuação do movimento moderno em relação à habitação popular em 1933 — os apartamentos econômicos da Gamboa, de Costa e Warcahvchik — coincidiu com o ano da publicação de *Casa grande e senzala*, de Gilberto Freire. Abraçaram os arquitetos as idéias do antropólogo pernambucano a respeito da “democracia racial” e de seu otimismo em relação à sociedade brasileira. Para Costa (1980) a casa moderna seria um instrumento de liberação dos trabalhadores:

A máquina de morar ao tempo da colônia dependia do escravo. (...) o negro era esgoto; era água corrente quente e fria; era interruptor de luz e botão de campainha (...).

As facilidades modernas diminuiriam a necessidade de empregados domésticos, que passariam a trabalhar nas indústrias. De vez que a maior parte dos empregados era mestiça, tal fato viria consolidar a idéia de uma democracia racial. Contrastava esse otimismo com as idéias, muito difundidas então, dos membros da escola Nina Rodrigues, que atribuíam à raça ou à cultura mestiça a origem do atraso e males brasileiros (cf. Correa: 1982).

Gilberto Freire, em 1938, publica *Arquitetura de mocambos*, cuidadoso estudo sobre a criatividade popular na feitura da estrutura das palafitas. Se Lúcio Costa concordava com o antropólogo no que toca à viabilidade futura da raça e do homem brasileiro, discordava radicalmente em relação à sua habitação:

Feitas com pau de mato próximo e de terra do chão, mal barreadas, como casas de bicho, dão abrigo a toda a família (...) todos misturados e com ar doente, esperando (...)

Esperando, com certeza, a intervenção dos arquitetos que tentarão “elevar” seu modo de vida com as casas modernas, de forma a resgatar-lhes a dignidade perdida na sub-habitação.

Inseriam-se os arquitetos modernos em um movimento intelectual mais amplo que assumia uma postura intervencionista ou domesticadora em relação às camadas populares. Pensar o Brasil implicava conceber uma identidade nacional. Desde o século XIX, a problemática da cultura popular estava articulada à da identidade nacional. O intelectual desempenha importante papel de mediador simbólico entre as dimensões do popular (plural) e do nacional:

O Estado, por meio do mecanismo de reinterpretação coletiva, através de seus intelectuais, se apropria de práticas populares para apresentá-las como expressões de cultura nacional (Ortiz, 1985).

Em outra dimensão, os intelectuais procuram intervir nessas práticas populares de modo a estabelecer cidadãos em nova realidade e ordem social. A atitude intervencionista perpassava intelectuais dos mais diversos campos e matizes político-ideológicos. A ingerência assumiu, por vezes, um caráter repressivo como no caso de Leonídio Ribeiro, médico-legista da escola Nina Rodrigues, que exige providências policiais para o extermínio de algumas tendências do espiritismo (ver Maggie, 1985). Do lado oposto, em 1947, é criada a Comissão Nacional do Folclore chefiada, entre outros, por Edson Carneiro. A proposta básica era a intervenção do Estado no sentido de divulgar e, principalmente, proteger manifestações folclóricas em risco de extinção.

Não é surpreendente que as idéias de Le Corbusier tenham sido tão bem-sucedidas entre nós; inúmeros pontos do ideário corbusiano coincidiam com o discurso de intelectuais ligados ao Estado Novo. No Brasil falava-se em “construção do homem novo”, ao passo que Le Corbusier se referia a um “espírito novo” e à necessidade de criar novas mentalidades de morar. Para os intelectuais e ideólogos do Estado Novo o trabalho seria “o meio por excelência da superação dos graves problemas sócio-econômicos, a revalorização do homem para evitar o ‘caos’” (cf. Gomes, 1982); no reformismo corbusiano a categoria arquitetura substitui a categoria trabalho: “A engrenagem social, profundamente perturbada, oscila entre uma melhoria de importância histórica ou uma catástrofe. É uma questão de construção que está na chave do equilíbrio rompido hoje: arquitetura ou revolução” (Le Corbusier, 1923). O aspecto pedagógico novamente une o arquiteto e o discurso estado-novista: enquanto o primeiro quer “ensinar a morar”, os ideólogos brasileiros falam em “civilizar por cima” (cf. Lippi, 1986). Um derradeiro ponto diz respeito à busca de homogeneidade: enquanto no Brasil buscava-se construir uma nacionalidade em oposição a regionalismos, o arquiteto franco-suíço almejava estilo internacional de larga aplicação que terminasse com interpretações nacionalistas de construir.

A iniciativa ministerial de chamar Mário de Andrade, um dos mais importantes escritores modernos, para redigir o programa da instituição de Patrimônio a ser criada, reside na convicção de que a principal tarefa do MES, a formação da mentalidade futura do homem brasileiro, não estaria solidamente alicerçada caso não fosse igualmente estabelecido no presente o que importava de nosso passado (ver Schwartzman et alii, 1984, *op. cit.*).

Por que Mário de Andrade e muitos dos principais intelectuais modernos aceitaram o convite para a repartição varguista? A baixa remuneração percebida obrigava a que tivessem outras atividades de modo a completar o seu orçamento; tal fato repele a hipótese vulgar mais extensamente difundida de que o Estado Novo haveria cooptado os intelectuais através de suas contratações. A ida para a repartição deixa transparecer a crença moderna de que era o Estado o lugar da renovação e da vanguarda naquele momento, assim como o vislumbre da possibilidade de aplicar na realidade idéias de reinterpretação ou reinvenção de um país que estava sendo praticado nas páginas de seus livros.

Em 1936, com a escolha para a construção da sede do MES e para constituir a equipe do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, logram os modernos serem considerados os mais aptos a erigir os novos monumentos do Estado, assim como para tornarem "digna", em seu nome, a produção do passado que será por ele protegida para a posteridade. Na implantação do "modernismo" como dominante de uma política cultural, conseguem realizar o sonho de todo revolucionário: deter as rédeas da edificação do futuro e da reconstrução do passado ou, em outras palavras, escrever simultaneamente o mapa astral e a árvore genealógica do país.

Não é de se admirar que os modernos, com o domínio de novas linguagens estruturais, bons contatos internacionais e a genialidade de Oscar Niemeyer, estivessem mais do que bem equipados para construir as formas de um Estado que se queria novo. Menos evidente, à primeira vista, é o triunfo na gestão do patrimônio histórico e artístico sobre correntes competidoras, capitaneadas por Gustavo Barroso e José Mariano, que pautavam suas atuações por preocupações histórico-tradicionistas.

O Museu Histórico Nacional, fundado e dirigido por Gustavo Barroso, voltava-se para o "conhecimento da história pátria e o culto de nossas tradições". Teve a sua estrutura alterada, em 14 de julho de 1934, através de um decreto presidencial, para que tivesse, além das atividades museológicas, a função de inspeção dos monumentos nacionais e do comércio de objetos artísticos, como fixados em parágrafo único do referido decreto:

Para os fins de inspeção organizará um catálogo de edifícios de assinalado valor e interesse artístico-histórico existentes no país, propondo ao governo federal os que se devam declarar em decreto Monumentos Nacionais; entrará em entendimento com os governos dos estados, no

sentido de se uniformizar a legislação sobre a proteção e conservação dos Monumentos Nacionais, guarda e fiscalização dos objetos histórico-artísticos, de maneira a caber aos estados os encargos desse serviço nos respectivos territórios.

Deixando transparecer amargura pela função perdida, Barroso faz publicar em 1942 nos Anais do MHN:

Já é tempo de o Museu Histórico Nacional documentar, para conhecimento público e perpétua defesa da verdade, sua constante e devotada ação na defesa do patrimônio histórico e artístico do país e no culto de sua tradição. Da diretoria do Museu partiu a idéia de defender os nossos monumentos nacionais; por ela durante anos seguidos se bateu o seu diretor; depois de ter criado o órgão encarregado dessa defesa, de 1934 a 1937, o dirigiu gratuitamente, não recebendo dos cofres públicos nem sequer passagens para fiscalizar em Minas Gerais as obras a seu cargo. (...) Foi essa Inspetoria de Monumentos Nacionais que o ministro Gustavo Capanema transformou em Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, ampliando seus quadros e atribuições.

Seria absurdo, entretanto, considerar a criação do SPHAN, em 1937, mera ampliação de quadros e atribuições da Inspetoria de Monumentos. As próprias noções de patrimônio, cidadania, nacionalidade e do universo a ser preservado distinguem o projeto de Mário de Andrade e modernos:

Vê-se logo que o nacionalismo é outro. Escolhendo-se, entre tantos, um volume referente a 1942, dos Anais do Museu Histórico Nacional, basta percorrer os títulos: "A heráldica dos vice-reis", "A louça brasonada (dos barões, condes, marqueses etc.) no Museu". "O culto da Virgem Maria na numismática", e daí por diante (...) A sua fundação em 1922 teria respondido a um artigo de Gustavo Barroso, empossado como primeiro (e quase vitalício) diretor, que rezava: "O Brasil precisa de um museu onde se guardem objetos gloriosos (...) espadas, canhões, lanças". O mesmo autor, no mesmo volume, considera como uma das tarefas de nossas forças armadas "destruir focos de fanatismo e desordem". Em comparação já se vê o quanto o SPHAN era aberto e progressista (Campofiorito, 1985).

Outro ponto importante a destacar é que, contrariamente ao que ocorreu em relação à museologia — cujos cursos até hoje guardam muito de sua orientação —, Barroso não desenvolveu um corpo específico de idéias ou prática em relação ao Patri-

mônio, o que foi exatamente o caso dos modernos, em especial Mário de Andrade, Lúcio Costa e Rodrigo Melo Franco de Andrade.

Para melhor entendermos o pensamento de Gustavo Barroso vale a pena um passar de olhos em *O quarto império* (1935), personalíssima história da humanidade associada a ciclos ou impérios zodiacais. O quarto império, aquele do integralismo, seria o do cordeiro (ariano):

Pode-se dizer que o característico moral da raça branca é o altruísmo. Daí sua monogamia quase geral, sua sociabilidade e sua vocação para os apostolados. (...) Com essa força a raça Ariana, cujo símbolo será o Carneiro, Áries, motivo heráldico determinado por motivos astronômicos, entrará na história e construirá o maior dos Impérios, não sobre o sangue e as angústias dos povos esmagados, mas sobre as bases eternas do Espírito.

A corrente neocolonial foi a principal competidora dos modernos pela primazia da condução oficial da renovação arquitetônica nacional e pelo estudo do passado nacional. No Rio de Janeiro o neocolonial encontrou em José Mariano (Filho) o seu mais entusiasmado e ardoroso defensor. Médico e crítico de arte, proveniente da rica família tradicional pernambucana Carneiro da Cunha, irmão do poeta Olegário Mariano, era jornalista e professor de anatomia, havendo sido diretor da Escola Nacional de Belas Artes. Mariano utiliza todo o seu empenho e fortuna pessoal para a propagação do novo estilo. Fornece bolsas a alunos de arquitetura da ENBA para o estudo das antigas cidades mineiras (Lúcio Costa, antes da conversão ao modernismo, foi um dos beneficiários, havendo viajado para Diamantina). Realiza uma série de pequenos concursos para os elementos de enorme casa que constrói no Jardim Botânico, o solar Monjope. Incentiva, em 1926, a construção da mais importante construção neocolonial: a Escola Normal do Rio de Janeiro, atual Instituto de Educação, inspirada nos antigos colégios jesuítas espanhóis e no frontispício de conventos pernambucanos.

Em 1922, na Exposição Internacional do Centenário da Independência o neocolonial tem a primeira grande chance de se afirmar como o estilo nacional por excelência, definido como símbolo da emancipação artística nas comemorações da emancipação política. Vários pavilhões são feitos nesse estilo, dentre os quais, o mais importante foi o das Grandes Indústrias — atual Museu Histórico Nacional — de Archimedes Memória e F. Cuchet.

Mariano defendia que “a única estrada que nos conduzirá à verdade, é a estrada do passado. Vol-

vamos o espírito para trás e contemplemos o imenso patrimônio de arte legado por nossos avós”. Propôs, em relação a Patrimônio, a criação de um Museu de Arte Retrospectiva destinado ao culto da arte tradicional erudita com o programa de

reconstituir pacientemente através dos documentos arquitetônicos das épocas respectivas as grandes etapas da arquitetura, da pintura e da escultura brasileira, caracterizadas pelas três grandes fases de sua evolução artística: a colonial, desde a colonização até dom João VI; as fases seguintes de transição do primeiro e segundo império, com o estudo paralelo da arquitetura interior (mobiliário, artes menores) correspondente a cada um desses períodos.

Sugere, ainda, a criação da Inspeção de Monumentos Públicos para “amparar o patrimônio artístico da nação”, defendendo a desapropriação por utilidade pública dos “grandes edifícios característicos da arquitetura civil e religiosa que nos chegaram do passado” (Mariano, 1943).

Mariano assinava uma coluna no *Diário de Notícias* do Rio de Janeiro, havendo se constituído no mais ferrenho e constante adversário público dos “modernistas”, chamados de “literatos extremistas”, “maçonaria futurista”, “derrotistas universais”, “judeus sem pátria”, “anti-nacionalistas mulatos” em suas crônicas e ensaios, reunidos no volume *Debates sobre estética e urbanismo*.

Conhecido o elenco de antagonistas, tentemos examinar o que estava em jogo, como os modernos o ganharam e que conceito de cidadão a sua atividade no SPHAN incorporava. O que estava em disputa era a oportunidade de influenciar ou mesmo forjar políticas públicas de um Estado que pretendia “fundar” um novo país: no plano cultural, fazer formas e estilos que incorporassem uma realidade pouco estudada a um projeto de transformação dessa mesma realidade. De acordo com Bomeny, 1991:

Os anos 30 são momentos do desenho da política institucional. De ousado agora, o fato de o Estado Nacional chamar intelectuais de todos os matizes, combinando projetos, propostas e idéias mescladas da utopia dos anos 20. O discurso do governo vai ao encontro dos discursos intelectuais. Aos projetos esparsos, empíricos, distintos, o Estado abre a porta para o estabelecimento da grande política nacional, do projeto de reconstrução do patrimônio como prática social integradora.

Uma questão fundamental, que explica sua vitória no campo específico do patrimônio, é que, enquanto os seus oponentes privilegiam aspectos

morais e patrióticos, resultando seus discursos em uma catilinária nostálgica, os modernos desenvolvem pormenorizados trabalhos especializados sobre arte, arquitetura, etnologia, música - vale destacar a saborosa erudição sem pompas de Lúcio Costa e Mário de Andrade.

Os modernos possuíam, ainda, um projeto de nação incomparavelmente mais globalizante, sofisticado e inclusivo da complexa realidade brasileira, enquanto os "tradicionalistas" buscavam compensar sua fragilidade teórica com uma "arenga" denunciadora de supostas posições esquerdistas dos primeiros (alegações que, em muitos casos, beiravam o ridículo, como ao acusar de comunista Manuel Bandeira, figura sabidamente conservadora no plano político).

O embate entre as várias correntes se deu, de forma mais evidente e concreta, entre 1935 e 1937, no terreno da arquitetura e patrimônio. Em uma primeira instância, no concurso do prédio do MES, Lúcio Costa consegue provar, face aos acadêmicos e neocoloniais, que suas construções eram, a um só tempo, novas, nacionais e estruturalmente ligadas a uma tradição pretérita. Como desdobramento são convocados para formar os quadros do SPHAN, passando a deter o poder de seleção daquilo que deve ser sacralizado e conservado como monumento nacional, através do tombamento. A construção do hotel moderno de Oscar Niemeyer em Ouro Preto, ao qual um parecer famoso de Lúcio Costa confere o estatuto de "obra de arte", aprofunda os sulcos do triunfo moderno; com o tombamento da igreja da Pampulha em 1947 e do prédio do MES em 1948, passam a ser não apenas os árbitros como também, os objetos da sacralização (ver Cavalcanti, 1989).

No campo da arquitetura a "vitória" dos modernos se dá através de uma vinculação histórica e de uma vinculação ética; ao assumirem os pólos do passado e do futuro, logram se colocar, em uma perspectiva evolucionista, como a natural depuração e herdeiros de toda uma tradição construtiva brasileira: "descobrimo o Brasil de novo, forjaram o próprio passado" (Campofiorito, 1985). As estruturas modernas, simplificadas e multiplicáveis, igualariam as casas de ricos e pobres no aspecto construtivo, possibilitando a produção em larga escala de casas operárias. Gostar ou não das formas "modernas" não se tratava mais de uma opção estilística, mas sim uma necessidade ética e "social", como afirmava "corbusianamente" Lúcio Costa (ver Cavalcanti, 1987).

Uma das características principais, que assinala a especificidade do modernismo arquitetônico bra-

sileiro, é o fato de que o mesmo grupo e praticamente os mesmos personagens, ao mesmo tempo, revolucionam as formas e zelam pela preservação das construções pretéritas. Na Europa correntes distintas tratavam dos dois assuntos, como colocado por Choay, 1984:

No começo dos anos 30, duas conferências se desenvolveram, sucessivamente, em Atenas. A primeira, reunida em 1931 sob a égide da Sociedade das Nações, abordou, pela primeira vez em um âmbito supranacional, a questão da preservação de monumentos históricos. (...) A segunda conferência, realizada em 1933 pelos CIAM - Congresso Internacional de Arquitetura Moderna -, tinha por objetivo a promoção de uma nova arquitetura e de um novo urbanismo que faria tábula rasa do passado.

No Brasil, muito de tal especificidade deve-se à dupla filiação de Lúcio Costa como estudioso do passado e idealizador de novas formas. A implantação de um "patrimônio moderno" foi possível, também, pela incipiência do campo arquitetônico nos anos 30 e 40 e, sobretudo, pelo pouco caso devotado às artes nativas pelos dominantes da época, os acadêmicos da Escola de Belas Artes. Fortemente influenciados por uma literatura que via com extremo pessimismo a nação brasileira, o seu povo e tudo a ele referido, consideravam, no início deste século, um absurdo selecionar obras de valor em um conjunto ao qual não atribuíam a menor importância. Os neocoloniais que lhes seguem pensam no pretérito construtivo brasileiro muito mais como "coleccionadores de borboletas" em terreno fantasioso, do que nos moldes de um resgate estrutural que estabelecesse uma doutrina adaptável às novas exigências impostas pelos impulsos de industrialização do país.

Outro ponto fundamental na conquista do aval de um Estado sequioso de marcar sua presença em grande escala foi a habilidade dos modernos em lidar com o monumental: a morada popular é concebida como monumento, sendo o Pedregulho de Afonso Reidy o exemplo mais notável; a construção de novos monumentos para o futuro é exercida com maestria do MES até Brasília e, por último, demonstram a proficiência na escolha e gestão dos monumentos pretéritos da nação.

O SPHAN começa a funcionar contando, além de seu diretor Rodrigo Melo Franco de Andrade, com os seguintes colaboradores: uma secretária, Judith Martins, e os arquitetos Lúcio Costa, Oscar Niemeyer, Carlos Leão, José de Sousa Reis, Paulo Thedim Barreto, Renato Soeiro e Alcides da Rocha Miranda. O predomínio maciço de arquite-

tos foi uma das poucas e, com toda certeza, mais substancial alteração que Rodrigo Melo Franco imprime ao projeto de Mário de Andrade. Corresponde à prioridade estabelecida no SPHAN: os bens de “pedra e cal”, com ênfase na arquitetura setecentista mineira. Dos sete arquitetos apenas Paulo Thedim Barreto não pertencia ao movimento “modernista”: dedicava-se principalmente ao desenho — havia realizado cuidadoso levantamento da igreja e mosteiro de São Bento, que lhe valeu sua indicação pelos religiosos a Rodrigo — e, posteriormente, ao desenho de traçados reguladores nas igrejas barrocas mineiras, com destaque para a obra do Aleijadinho. Lúcio Costa, Oscar Niemeyer e Carlos Leão participaram da equipe do projeto do MES. José de Sousa Reis havia integrado com Niemeyer e Costa a equipe encarregada de estudos para a cidade universitária, havendo feito com o último o projeto classificado em segundo lugar no concurso para o Ministério da Fazenda. Renato Soeiro era colaborador de Atílio Correia Lima — arquiteto precocemente desaparecido e autor do consagrado projeto da Estação de Hidros. Alcides da Rocha Miranda trabalhara inicialmente no escritório de Emílio Baumgarten, calculista do projeto do MES, sendo, posteriormente, autor de importantes restaurações e projetos modernos em “Centros Históricos”.

O SPHAN era representado em São Paulo por Mário de Andrade, tendo Gilberto Freire como correspondente em Pernambuco — a nomeação de Freire para diretor foi vetada pelo interventor Agamenon Magalhães que, em carta de 14 de janeiro de 1938 ao ministro Capanema, opõe-se à investidura do antropólogo por “haver participado do movimento comunista em 1935” e se haver recusado em 1937 “a fazer uma preleção anti-comunista, ordenada pelo Reitor”, como atestava uma palestra dada por Freire na cerimônia de formatura de engenharia no Teatro Santa Isabel (arquivo Gustavo Capanema, CPDOC/FGV). Prudente de Moraes Neto e Afonso Arinos de Melo Franco, embora não pertencessem ao quadro, participavam das reuniões de final de tarde no gabinete de dr. Rodrigo e, quando necessário, prestavam assistência jurídica. Manuel Bandeira e Joaquim Cardoso, assim como Carlos Drummond — até se incorporar, pouco tempo após, definitivamente ao SPHAN, na condição de chefe do Setor de Arquivos —, eram presenças frequentes nessas mesmas reuniões.

Havia um clima de seminário quase permanente nas reuniões de final de tarde no gabinete de dr. Rodrigo, quando se sentavam em volta de uma

mesa o próprio diretor, os funcionários do órgão e visitas constantes para discutir em profundidade os mais variados temas. Tal sistema de trabalho, além de “democratizar” as decisões, imprimia-lhes um olhar interdisciplinar abrangente.

A primeira fase da repartição é freqüentemente referida como a fase “heróica”. “Heróica” por conta do “romantismo” das viagens para desvendar a realidade brasileira tão exótica e desconhecida no próprio país; pela escassez de recursos e número de funcionários para a hercúlea tarefa de classificar e tomar conta dos bens em todo o território nacional. A excitação revolucionária e o trabalho apaixonado de redescoberta do Brasil alternam-se, entretanto, desde os primeiros tempos do Spahan, com a angústia e o sofrimento derivados do sentimento de impotência face à enorme burocracia que envolvia cada projeto na rotina do órgão (ver, no caso específico de Mário de Andrade: Bomeny *op cit.* e Frota, 1981).

A *Revista do Patrimônio* era um instrumento fundamental na difusão das idéias patrimoniais e no incentivo aos trabalhos de pesquisa. Seus artigos eram gerados de duas formas básicas: a partir de uma “encomenda” de dr. Rodrigo um técnico debruçava-se “exclusivamente” sobre um tema, abandonando temporariamente suas outras obrigações com o fito de desvendar uma faceta até então pouco estudada de nossa cultura; em uma segunda modalidade eram os ensaios consequência de descobertas feitas nas viagens de “redescoberta” do Brasil que caracterizou a fase “heróica”.

A *Revista* funcionou onze anos seguidos, de 1931 a 1947, com um número anual. Após interrupção de oito anos, são publicados exemplares anuais em 1955 e 1956, após o que são feitas edições em 1961, 1968, 1969 e 1978. Em uma terceira fase, já com a transformação do órgão de Patrimônio em SPHAN/Pró-Memória, são editados mais cinco números: dois em 1984, um em 1986, outro em 1987 sobre os cinquenta anos de atuação em Patrimônio e um especial, sobre a língua portuguesa, em 1990. Agora, além deste número, o IPHAN produziu, em 1994, a edição sobre *Cidade*.

Um exame dos primeiros cinco exemplares confirma o perfil de um patrimônio que privilegia os bens de pedra-e-cal, sobretudo religiosos de Minas e Rio de Janeiro. Predominam artigos sobre arquitetura, arte e história (84 %), sendo os restantes 16% dedicados, nessa ordem, à etnografia, museologia e história natural. Mais da metade (68 %) dos artigos de arquitetura, arte e história abordam temas religiosos; 58% abordavam a Re-

gião Sudeste - Minas Gerais e Rio - ; 23% o Nordeste; 13,0% a Região Sul e 6,6% a Amazônia.

A ênfase dada pelo SPHAN, sob o comando técnico de Lúcio Costa, aos bens de pedra-e-cal não deve, precipitadamente, ser considerada como uma capitulação do urbanista de sua esperança de formar um novo cidadão brasileiro. Sucede que, para ele, estavam indissolivelmente conectados o progresso material e o estético; em outras palavras, as melhores condições materiais de nada valeriam se desacompanhadas de uma "pedagogia do gosto". Alternam-se, na mesma época, e com a mesma intenção, trechos denunciatórios das desigualdades sociais com outros buscando a formação e o apuro da visualidade brasileira. Uma vez explicitado que "é preciso quebrar esse falso equilíbrio em que vivemos, esta consentida e chocante convivência 'normal' da miséria absoluta com a desmedida fartura", e que o seu projeto para a cidade operária de Monlevade não se dirigia às "Leicas dos turistas bem nutridos e apressados" mas "à única felicidade possível daqueles que nela terão de viver todos os dias", Lúcio Costa descia a detalhes de orientação do gosto de seus habitantes:

A arrumação da casa modelo poderia ser completada com utensílios de uso doméstico econômicos e despretensiosos vendidos no armazém local (...) Neste particular, seria de toda a conveniência a administração da vila simplesmente proibir a venda, no referido armazém, de setinetas, falsos brocados e toda essa quinquilharia de mau gosto com que as indústrias baratas costumam inundar os subúrbios e o interior (Costa, 1934).

O ideário moderno internacional pretendia se constituir em marco zero, um rompimento com toda a tradição anterior. No Brasil, ele se colocava acima dos estilos, se constituindo em um movimento de ruptura com as construções dos séculos XIX e XX, inaugurando uma fase completamente nova. Na memória justificativa do prédio do MES, Costa afirma não haverem realizado o prédio "em determinado estilo — o que seria lamentável — mas com 'estilo' no melhor sentido da palavra" (arquivo Capanema, CPDOC/FGV). O tempo se encarregou de quebrar tal onipotência moderna, do mesmo modo que indica haverem criado um dos mais consistentes estilos de nossa história arquitetônica. Podemos inverter a afirmativa de Kopp em seu livro *Quando o moderno não era um estilo e sim uma causa*. Na realidade, quando o moderno era causa, ele possuía uma radicalidade estética que possibilitou a constituição de um dos melhores estilos já havidos. ■

BIBLIOGRAFIA

- BARROSO, Gustavo. **O Quarto Império**, Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.
- BOMENY, Helena. "Identidade nacional e patrimônio" in **Ideologias do patrimônio cultural**, Rio de Janeiro: IBPC/Deprom, 1991.
- CAMPOFIORITO, Ítalo. "O patrimônio cultural: um balanço crítico" in *Revista do Brasil*, ano 2, n. 4, 1985.
- CAVALCANTI, Lauro. **As preocupações do belo**, Rio de Janeiro: Taurus, 1995.
- _____. "Introdução" de **modernistas na repartição**, Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. **Encontro moderno: volta futura ao passado**, Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, 1989.
- _____. **Casas para o povo: arquitetura moderna e habitações econômicas**. Tese de Mestrado, 1987.
- CHOAY, Françoise. "A propos de culte et de monuments" in **Le culte moderne des monuments, son essence et sa genèse**. Paris: Éditions du Seuil, 1984.
- CORBUSIER, Le. **Vers une Architecture**. Paris: Plon, 1923.
- CORREIA, Marisa. **As ilusões da liberdade: a escola de Nina Rodrigues e a antropologia do Brasil**. Tese de doutorado (USP). São Paulo, 1982.
- COSTA, Lúcio. **Registro de uma vivência**, São Paulo, 1995.
- _____. **Arquitetura**, Rio de Janeiro: Bloch/Fename, 1980.
- _____. "Monlevade" 1934 in **Registro de uma vivência**, op. cit.
- FREIRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**, Rio de Janeiro: José Olympio, 1933.
- FROTA, Lélia Coelho. **Mário de Andrade: cartas de trabalho**. Brasília: SPHAN/Pró-Memória, 1981.
- GOMES, Ângela Maria de. "O trabalhador brasileiro" in LIPPI et al. **Estado Novo: ideologia e poder**, Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GROPIUS, Walter. "As bases sociológicas da habitação mínima para a população das cidades industriais" (1929), in **Bauhaus, nova arquitetura**, São Paulo: Perspectiva, 1972.
- KOPP, Anatole. **Quando o moderno não era um estilo e sim uma causa**, São Paulo: Nobel-Edusp, 1990.
- LIPPI, Lúcia. **Os Intelectuais e o poder**, Rio de Janeiro, CPDOC/FGV (mimeo), 1986.
- MAGGIE, Yvonne. **O medo do feitiço. É crime trabalhar no santo? Verdades e mentiras sobre repressão às religiões mediúnicas**, Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1985.
- MARIANO FILHO, José. "À margem do Museu Histórico" in **Debates sobre estética e urbanismo**, Rio de Janeiro, s/ed. (1943).
- ORTIZ, Renato. **Estado, cultura popular e identidade nacional**, São Paulo: Brasiliense, 1985.
- SCHWARTZMANN, Simon et. al. **Tempos de Capanema**, Rio de Janeiro - São Paulo: Paz e Terra/EDUSP, 1984.



BRIDESHEAD RELOCALIZADA

Sutton House é o único imóvel de propriedade do National Trust no East End de Londres: um prédio ao qual se atribui o grau II de tombamento, localizado numa movimentada rua da parte velha da cidade, a Homerton High Street. Construída no começo da década de 1500, a casa acumula quatro séculos e meio de acréscimos. Os guias da Velha Londres detalham suas características mais significativas: forração quinhentista em linho, lareiras e escadas do reinado de Jaime I, antiga pintura armorial de parede e até uma janela gótica com pilaretes, arrancada, segundo consta, de um galeão da Armada espanhola. Escrevendo para o National Trust em 1945, John Summerson mencionou Sutton House como uma construção que, embora pudesse não ser como um todo "de grande mérito artístico", era não obstante de "significativa antigüidade" e devia ser preservada como valiosa "composição de belezas fragmentárias fundidas juntas no decurso do tempo".¹ A fama local põe em relevo o mistério da casa, bem como sua expressiva história: fala-se até que existem lá um fantasma e uma passagem subterrânea secreta que leva aos pântanos desabitados de Hackney.

Quando a visitei pela primeira vez, no começo de 1987, esse fragmento sobrevivente da antiga aldeia de Hackney parecia estar no fim de seus dias. Um barraco que servia de oficina a um importuno e improvisado mecânico fora apoiado bem contra a parede oeste; a fachada georgiana estava coberta por tapumes; e um vândalo de passagem, com uma lata de *spray*, tinha acrescentado à pintura, terrivelmente descascada, um aviso dizendo que a mansão passara para o National Trust graças à benevolência de um certo W.A. Robertson, que a doara em memória de dois irmãos mortos na Grande Guerra. Uns "remendos" recentes nas janelas de

cima e na alvenaria haviam contribuído apenas para aumentar a impressão de abandono. Por dentro, a coisa ainda era muito pior. O pátio interno estava cheio de entulho. A umidade e a podridão alastravam-se por toda a estrutura. Antigas lareiras tinham sido roubadas ou quebradas e partes suas jaziam sem função ao redor. A forração de pano desaparecera também: um ano antes, ou pouco mais, ladrões a haviam retirado do imóvel vazio para vendê-la a uma libra por pé à Architectural Salvage and Supply Company, no vizinho Shoreditch, cujos proprietários, reconhecendo-lhe a excepcional qualidade, trataram de devolvê-la ao National Trust.

Sutton House tem um conjunto extraordinário de espaços: a sala quinhentista com a forração



PINTURA DE INVASORES QUE OCUPARAM O PRÉDIO NUM CÔMODO AGORA RESTAURADO EM ESTILO VITORIANO

1. Summerson, John. "Town Buildings" in James Lees-Milne (ed.), *The National Trust: a record of fifty years achievement*, Londres, 1945, pp. 97-102.



SALA DO PERÍODO GEORGIANO ANTES E DEPOIS DA RESTAURAÇÃO





SALA COM PAINÉIS DE MADEIRA TALHADA, ANTES E DEPOIS DA RESTAURAÇÃO (COM OS PANÉIS REMOVIDOS)



em linho então removida, a Grande Sala (também forrada) do século XVII e uma sala intata do começo do georgiano estão entre suas grandes atrações. Embora uma mistura de estilos fosse de se esperar, mesmo assim causava espanto encontrar extensões de pintura de parede em listras, à moda Jaime I, que desapareciam abruptamente sob as camadas de emulsão do pós-guerra que as cobriam, ou ver os toques remanescentes de uma decoração institucional de beneficência, por sua vez, cobertos por embelezamentos de barroquice *punk* acrescentados durante a invasão e ocupação do prédio vazio em 1985. Os quartos de cima estavam cheios dos resíduos daqueles dias convulsos. Por toda parte havia sobras: velhos farrapos, roupa de cama em desalinho, cadeiras quebradas e um mimeógrafo Gestetner, também quebrado e largado no chão entrê as folhas em branco de uma petição que propunha que o National Trust prosseguisse negociações com membros da invasão dispostos a transformar a mansão campestre de Hackney numa comunidade e centro cultural legalmente estabelecidos sob o nome "The Blue House" ("A Casa Azul"). Alguns caixilhos de portas tinham sido reentalhados e as paredes estavam todas rabiscadas com emblemas mutantes, meditações doidonas e apelos profusamente ilustrados à "Anarquia no Reino Unido". Depois de 49 anos aos cuidados do National Trust, via-se que Sutton House, decerto, era uma maravilha.

Como havia chegado a casa a tal estado? Desconcertado com a atenção que sua obscura propriedade nessa parte pobre do nordeste de Londres estava então começando a receber, o National Trust, que atualmente é o maior órgão de preservação de imóveis próprios na Grã-Bretanha, apressou-se em oferecer uma explicação para a história mais recente de Sutton House. A Câmara do burgo de Hackney a alugara para nela instalar seu Departamento de Serviços Sociais em 1971, e depois, a partir de 1975, a casa servira como sede do ASTMS, um sindicato de empregados em escritórios que se mudara repentinamente de lá no começo da década de 1980. O Trust alegou ter procurado um locatário adequado para substituir o ASTMS: um aflito funcionário, de fato, solicitamente enumerou a longa lista de inquilinos em potencial, que acabaram desistindo, todos, ou não corresponderam por fim às exigências. Entre os interessados achavam-se a Universidade de New Hampshire, uma sociedade de meditação, duas fundações educacionais, uma escola de idiomas, uma cooperativa habitacional, uma agência de negócios na

Cidade Velha, um centro para a comunidade caribenha e a organização filantrópica Sainsburys Charitable Trust. Houvera também conversações com a Câmara do burgo de Hackney sobre um eventual "uso comunitário" ou a transformação da casa no novo museu local. Só quando as conversas deram em nada — em parte porque os planejadores, nessa circunscrição urbana socialista e racialmente mesclada, sugeriram que a casa, sendo antiga e muito inglesa, era inadequada às suas intenções culturalmente diversas — o Trust procurou por anúncio uma organização disposta a pôr no imóvel, segundo a avaliação, 300 mil libras. Uma fundação de saúde mental chegou a manifestar interesse, mas logo retrocedeu, e o National Trust viu então que não tinha escolha, a não ser preparar o prédio para a divisão em cinco apartamentos que seriam depois vendidos a compradores privados.

Malgrado a rapidez com que os funcionários do National Trust relatavam suas dificuldades presentes, bastava perguntar-lhes qualquer coisa sobre a história antiga da casa para que houvesse um branco completo. De fato, como com cativante honestidade o bibliotecário do Trust me disse ao telefone, o arquivo já estava "perdido" há muito tempo e as condições de aquisição da casa, pouco antes da Segunda Guerra Mundial, eram totalmente obscuras. A memória local pôde aclarar um pouco o quadro. Pessoas mais velhas lembravam que a casa tinha abrigado diversas organizações de voluntários durante a guerra e logo após. Lembravam também que antes da guerra, referida somente como a "casa velha da esquina", ela era uma visão corriqueira enquanto parte do cenário local. Pertencendo à igreja do burgo, fora usada para um clube de garotos — o St. John's Institute, ou apenas o *tute* — e ainda havia umas mulheres na área que lembravam, com graus variáveis de irritação, de só serem admitidas lá dentro, quando meninas, para ajudar nas tarefas.

Depois de muita procura nos arquivos de Hackney, um dos moradores da localidade, em campanha contra a planejada venda de Sutton House, descobriu que ela passara para o National Trust em decorrência de um apelo público feito pelo meio convencional de uma carta ao *Times* em dezembro de 1936. Como a igreja de St. John não dispunha de fundos para realizar na casa obras indispensáveis, o vigário a pôs à venda como propriedade alodial por 2.500 libras, soma com a qual tencionava construir novas e "mais adequadas" instalações para o clube. As obras de conservação, pelo que se calculava, exigiriam um gasto adicional de 500 libras. A casa era descrita como "a mais interessante cons-

trução secular do East End de Londres”: embora de história “incerta”, era certamente, como se dizia ter concordado a Royal Commission of Historical Monuments, “um monumento bem digno de preservação”. A carta do apelo continha três influentes assinaturas: a de Lord Crawford and Balcarres, presidente do London Survey Committee e da London Society; a de Lord Esher, presidente da Society for the Protection of Ancient Buildings; e a de George Lansbury, que era mencionado como um dos vice-presidentes do National Trust.

A presença de George Lansbury servia um pouco para abrir os olhos. Sempre que ainda eventualmente lembrada, esta grande figura do East End de Londres é conhecida como um socialista-cristão radical: um pacifista favorável ao desarmamento unilateral, um inabalável defensor dos direitos das mulheres e, na época da campanha em prol de Sutton House, um adversário barulhento dos malfetores anti-semitas que seguiam o fascista Oswald Mosley pelo leste de Londres. Lansbury ocupou numerosos cargos em sua longa vida. Foi líder do Partido Trabalhista e, por muito tempo, membro do Parlamento por Bow e Bromley, prefeito de Poplar e fundador e editor do primeiro jornal dos trabalhistas, o *Daily Herald*. Mas já não é lembrado hoje por seu envolvimento com o National Trust. Com efeito, cinquenta anos após a morte de Lansbury, pode surpreender-nos um pouco, como decerto surpreendeu ao próprio National Trust, a descoberta de que esse veemente defensor do progresso social e da eliminação dos cortiços era também um preservacionista. Mas Lansbury, famoso em sua época como o “John Bull de Poplar”, era um homem que gostava, em suas próprias palavras, de olhar ao mesmo tempo para a frente e para trás. Quando jovem, encontrara seu socialismo na companhia de homens como William Morris, o revolucionário preservacionista que lhe dera as boas-vindas na Federação Social-Democrata em 1890. Mais tarde, chefiando o Departamento de Obras no segundo governo trabalhista (1929-1931), Lansbury foi responsável pela preservação de monumentos antigos e a administração dos parques reais de Londres. Como escreveu seu biógrafo: “Nenhum chefe anterior do Departamento de Obras tivera mais prazer em preservar monumentos históricos ou mais vontade de visitá-los”.²

O compromisso de Lansbury tanto com a preservação quanto com as reformas sociais refletiu-se no apelo em prol de Sutton House. A casa deveria ser salva por seu interesse histórico — a publicação mencionava “a bela escadaria e as esplên-

das forrações em estilo Tudor, Jaime I e georgiano” que a indicavam ter sido “residência de algum abastado cidadão de Hackney” — mas o apelo não via contradição entre isso e o contínuo uso institucional que ele também previa para o imóvel. O clube juvenil se mudaria de lá, mas era feita a promessa de que a casa “continuará a ser usada para os serviços públicos e sociais”. Visitando Sutton House quase cinquenta anos depois, e a encontrando dilapidada por vândalos e prestes a ser vendida para transformação em residências privadas, era impossível não se indagar pelo destino daquela combinação de preservação e reformas sociais que havia sido não só o ideal de Lansbury mas também, graças em parte à influência do próprio William Morris, dos fundadores do National Trust.

PRESERVAÇÃO VERSUS REFORMA

George Lansbury morreu em 1940 e, quando o Partido Trabalhista chegou ao poder em 1945, seu ideal de progresso social e preservação combinados já começava a parecer uma implausível relíquia. Formado após a vitória nas eleições de 26 de julho, o governo Attlee prometia uma nova idéia de nação, certo de que reformas sociais esclarecidas poderiam ser efetuadas por intermédio do Estado centralizado. A tradição era um obstáculo a ser superado e a história uma questão de progresso, de olhar mais para a frente que para trás. Os problemas sociais persistentes seriam atacados pelas novas instituições de beneficência. A economia, além de tornada mista, seria ativada, estimulada e pressionada até produzir prosperidade. O próprio solo nacional passaria por uma revitalização, à medida que as políticas públicas reformassem as tradições de desperdício da agricultura privada. Quanto aos fragmentos remanescentes do velho mundo, caso merecessem preservação, o novo governo os deixaria de bom grado aos cuidados do National Trust.

A utopia de Attlee não era a única em oferta em 1945. No começo desse ano fora publicado o romance *Brideshead revisited* (Brideshead revisitada), de Evelyn Waugh, que tratava a casa de campo não como relíquia morta, mas como um símbolo potente de tudo que estava ameaçado por modernização e reformas. Enquanto a perspectiva de Attlee era cheia de promessas futuras, a de

2. Postgate, Raymond. *The life of George Lansbury*, Londres, 1951, p. 248.

Waugh (vista por muitos leitores, na época, como irrelevante piada) olhava para o outro lado e rendia tributo a uma Inglaterra tradicional e superior, idealizada e saudada “no momento de extinção”. A mansão campestre de Waugh não era decerto um obscuro clube juvenil em Hackney. Ao invés disso, era um lugar grandioso, e lembrado com orgulho, de chafarizes clássicos e framboesas-brancas; que mal podia esperar sobreviver num mundo onde, mesmo antes de o Exército chegar e transformar em rota de ataque seu vale ajardinado (plantado no século XVIII “para que, por essa época, pudesse ser visto em sua maturidade”), uma construção tradicional após outra era demolida para dar lugar a “blocos de apartamentos”.

O destino das grandes casas de campo já havia causado preocupação antes da guerra. Em 20 de agosto de 1923 o *Daily Mail* registrara alguns problemas à vista: “A Inglaterra rural ainda tem ar de uma terra de felicidade e paz ancestrais, embora haja, e muito bem, nós sabemos, esqueletos escondidos nos armários do campo. As velhas casas de família, por exemplo, estão mudando de mãos; muitas delas estão sendo postas em uso como instituições ou hotéis”. Em 1925 C.E. Montague diagnosticou que a grande casa de campo estava à morte em consequência de ferimentos sofridos durante a Primeira Guerra Mundial e descreveu o “medo gélido” que grassava “na velha vida da classe dos proprietários de terras”.³

A Segunda Guerra Mundial, durante a qual muitas grandes casas de campo foram requisitadas para uso militar, não prometeu senão acelerar o declínio. Em 1941 o artista Alan Sorrell pintou *Nissen Huts* e cercas de arame farpado nos limites de Bradwell Lodge, em Essex, uma casa que havia sido requisitada de Tom Driberg, dando à peça acabada o título “The Officer’s Mess at an RAF Station” (“O rancho do oficial num posto da RAF”).⁴ Outro artista, John Piper, mostrou numerosas casas de campo sob céus escuros e ameaçadores, com seus exagerados portões de ferro retorcido e as colunas clássicas tombadas, bem emblemáticos do perigo que rondava o país.

Poucos dos que se entristeciam ao ver a casa de campo inglesa em guerra eram capazes de olhar para o futuro sem prever que o pior ainda estava por vir; de fato, a ameaça de uso institucional no pós-guerra bem podia, mesmo então, causar mais preocupação do que as bombas de Hitler. No fim de 1939 Sir Kenneth Clark, ao redigir instruções para artistas contratados pelo projeto “Registrando a Grã-Bretanha” do Pilgrim Trust, referiu-se às casas de campo e seus

parques como especialmente dignas de registro, já que elas “serão em grande parte abandonadas depois da guerra, e ou bem entrarão em decadência ou serão convertidas em asilos de loucos(...)” Em seu romance *Peal of ordnance* (Rajadas de artilharia), de 1947, John Loddwick mostra como as requisições dos tempos de guerra, para muitas dessas casas, abriram caminho para os regimes institucionais de beneficência social do pós-guerra. Parte de sua história é situada em Stevenham Hall, perto de Uxbridge. Malgrado suas “cintilantes janelas e um gracioso pórtico”, a casa serve na verdade de asilo para ex-combatentes incapacitados. Assim Loddwick descreve o enorme refeitório:

Deve ter sido antigamente de fato um salão esplêndido, mas a simetria do revestimento em carvalho era agora quebrada por feias e singularmente impróprias papeletas oficiais penduradas... ‘Doenças venéreas, uma sombra sobre Sua Saúde’... Sob o novo regime a vida da casa não é governada por idéias de gosto ou continuidade ancestral, mas sim por uma espécie de regulamentação burocrática que é sintetizada pelo toque matinal da campainha, ao qual todos pulam no urinol, e pelas enfermeiras rosadas e musculosas que se atarefam em torno, impondo rotinas, observando movimentos intestinais e conduzindo os homens em suas orações regulares.

Uma avaliação bem mais reacionária foi a que então se associou ao nascente culto a Brideshead. Os extremos dessa posição podiam ser encontrados num romance publicado por Dornford Yates em janeiro de 1945. *The house that Berry built* (A casa que Berry construiu) contava a história de White Ladies, uma casa de campo em Hampshire que, por razões previsíveis, passara ao patrimônio da nação em 1937. Com sua ancestral residência agora em uso como “retiro oficial do secretário de Estado dos Assuntos Estrangeiros”, a família Pleydell mudou-se para os Pireneus, onde descobriu “um pequeno prado inglês apertado nos braços da França” e, usando seu próprio instinto cultural, não a superficial perícia dos profissionais de arquitetura, pôs-se a reconstruir a casa que não podia mais se sustentar na nação arruinada que outrora fora seu lar. A guerra era um problema, mas mesmo antes dela uma eleição geral — descrita como “provavelmente o melhor argumento para a ditadura que o mundo já havia visto” — levava ao gabinete pesso-

3. Montague, C.E. “Country Houses” in *The right place*, Londres, 1925, p. 163.

4. A pintura de Sorrell está reproduzida in Mellor, David (ed.), *A Paradise Lost; the neo-romantic imagination in Britain, 1935-55*, Londres, 1987, p. 125.

as que “não se qualificariam para as referências tradicionalmente dadas sobre uma faxineira incompetente”. Para Dornford Yates, a quem raramente deixava de ocorrer uma explicação, sempre que um conveniente judeu ou comunista pudesse ser encontrado, a verdade havia sido “soterrada” e a Inglaterra tornada inabitável por manipulações políticas, traições e a ascensão do Partido Trabalhista.

Cultivada como citação de uma era supostamente mais faustosa, a casa de campo passou a brilhar com significação nova e distintamente contemporânea quando foi contraposta à prosa cinza das reformas sociais-democratas do pós-guerra. Assim como o céu medieval necessitava dos horrores do inferno para manter bem claras suas características celestiais, a casa de campo preservada viu-se na dependência de uma impressão generalizada de ameaça para sua própria clareza de definição. Já não estava em pauta a combinação de preservação e reformas, tradição e progresso que George Lansbury imaginara quanto à casa de campo de Hackney. Além disso, essa maneira polarizada de ver a casa de campo não se limitava somente a romances e pinturas. Já em 1945 ela encontrara apoio institucional efetivo no programa do National Trust para as casas de campo.

O HOMEM DO MOMENTO

Fundado na década de 1890, o National Trust tem longa familiaridade com a oposição polar entre “a herança” e “o perigo”. A “herança” esteve, desde os primeiros dias, entre suas palavras-chave, se bem que com um sentido nunca muito constante. O Trust viveu suas primeiras décadas como uma organização filantrópica independente que tentava despertar o interesse da nação e do povo pelas terras e pequenas construções sob ameaça da propriedade particular destrutiva. As grandes casas de campo não se tornaram um alvo do National Trust a não ser em 1934, quando *Lord Lothian* abordou, em sua assembléia-geral anual, o tema então emergente. Na época o Trust só possuía dois imóveis do gênero — Montacute e Barrington Court. Em 1945 esse número já subira para 17. No momento em que escrevo, há um total de 87. Em 1942 o Trust, com apenas seis funcionários pagos, contava com seis mil membros. Atualmente tem mais de três milhões de pessoas como membros e seu quadro permanente inclui mais de dois mil empregados. O crescimento e re-orientação do National Trust, desde que aceitou o novo desafio imposto

pela casa de campo, situam-se entre as facetas mais expressivas da história britânica durante a era das políticas de bem-estar social.

Em março de 1936, James Lees-Milne foi contratado pelo National Trust como seu primeiro secretário para prédios históricos. Lees-Milne havia sido sempre um homem com opiniões firmadas sobre as questões culturais, mas sua tarefa no National Trust foi em grande parte pragmática. Como escreve John Gaze em sua história do National Trust, a casa de campo era “a cidadela e o tesouro” da base de poder da velha Inglaterra, e “a campanha para removê-la de sua arriscada posição no campo de batalha obrigava seus eventuais salvadores a penetrar e desmantelar todas as defesas que haviam sido erguidas para protegê-la”.⁵

Enquanto o comitê das casas de campo trabalhava para garantir as mudanças legais e administrativas necessárias à efetiva implantação do programa, Lees-Milne, como o mais inverossímil servidor público da Inglaterra, andava pelas estradas. Seu trabalho era fazer o reconhecimento das mansões inglesas, avaliando-lhes a importância de modo decisivo e rápido. Desconfiados e em situação difícil, os proprietários tinham de ser persuadidos de que o National Trust podia propor uma solução verdadeiramente aceitável para seus problemas financeiros cada vez maiores: não apenas a aparência polida sob a qual o governo se preparava para expropriar-lhes a terra e os bens de raiz. A proposta visava uma acomodação. De fato, como *Lord Lothian* sugerira em seu discurso de 1934, as famílias aristocráticas deveriam ser preservadas junto com suas casas, tornando-se sua aura ancestral uma parte vital da exibição. As casas teriam de abrir as portas ao público, mas nos primeiros tempos do programa do National Trust este inconveniente se limitaria a cerca de trinta dias por ano. As negociações entre proprietários e o Trust eram freqüentemente longas e difíceis, mas James Lees-Milne sempre as levou a bom termo. Homem de opiniões direitistas extremadas, ele soube como vencer a distância entre o interesse estatuído, que representava sem grandes precipitações, e as atitudes defensivas dos proprietários aristocráticos que encontrava escondidos nos casarões em desintegração da Inglaterra em tempo de guerra.

O diário publicado de Lees-Milne, cobrindo os anos de 1942 a 1947, oferece um levantamento único desse período. Viajando pelo país em sua bi-

5. Gaze, John *Figures in a landscape; a history of the National Trust*, Londres, 1988, p. 125.

cicleta ou, quando o racionamento de petróleo o permitia, ao volante do velho e instável Austin do National Trust, Lees-Milne transforma a conversa fiada numa forma de arte e, quase que por acaso, cria um quadro notável da Inglaterra que só podia esperar sobreviver à guerra nos fragmentos dispersos salvos e preservados pelo National Trust. A casa está em ruínas, a criadagem se foi e a família enlouquecida mantém-se heroicamente em batalha nos poucos quartos não invadidos pela RAF ou, mais exoticamente, como Lees-Milne constatou em Faringdon House em 1944, "lotados" de soldados americanos negros.⁶

Alguns dos aristocratas que concordaram em transferir suas casas ancestrais alegaram motivações socialistas. Mas o jovem Lees-Milne era um tipo diferente de romântico, cuja reverência pela tradição se associava a uma vívida noção dos perigos que a ameaçavam: como Charles Ryder em *Brideshead revisited*, ele idealizou a casa de campo em seu aparente momento de extinção. Em *Another self* (Um outro eu), uma autobiografia escrita no final da década de 1960, vemos essa noção polarizada de herança e perigo remontar à própria formação do seu modo de ver quando rapaz.⁷ Após ter sido criado numa antiga herdade em Worcestershire, um condado de tradicionais deleites que lhe parecia ameaçado por todas as forças expropriadoras e danosas do sindicalismo industrial e do Estado moderno, Lees-Milne chegou a Oxford a tempo de ver confirmados seus maiores receios.

Numa tarde de verão, e aqui a autobiografia pode ser lida como uma fábula, Lees-Milne foi levado a Rousham, uma casa da época de Jaime I alugada então a um "alcoólatra delirante" que gostava de receber estudantes. Já bem alto de bebida, o tal sujeito começou a açoitá-lo com um chicote os retratos de família, dos quais arrancava lascas de tinta. Armado, saiu depois para o terraço e passou a atirar nas partes íntimas das estátuas postas no jardim por William Kent, na década de 1740. James Lees-Milne descreve essa noite como um ponto de mutação em sua vida:

Isso me fez pensar em quão apaixonadamente eu me interessava pela arquitetura e a continuidade da história, de que ela era intérprete. Senti-me mal como muita gente sentir-se-ia igualmente mal caso visse da janela de um trem um adulto maltratando uma criança, sem poder intervir. Aqueles cômodos rocós de Rousham, com seus móveis delicados, seus retratos de ancestrais com perucas e faixas sobre o peito, eram para mim crianças vivas, palpáveis. Eles e a paisagem lá fora, modelada pelo homem, eram a Inglaterra que importava. De repente os vi como infinitamente preciosos e frágeis.

Significaram então para mim, e desde então têm significado, muito mais do que vidas humanas. Representam as coisas do espírito. E a terrível verdade é que, como os humanos, não são perduráveis.

Este foi pois o ofuscante momento da revelação, na estrada de Lees-Milne para Damasco. As verdadeiras prioridades de sua vida foram-lhe reveladas e ele fez um voto secreto, enquanto seus brilhantes mas inconscientes companheiros se embebedavam: "Prometi que devotaria minha energia e capacidade, fossem quais fossem, à preservação das casas de campo da Inglaterra".

Oxford deu uma definição duradoura à idéia de Lees-Milne sobre o patrimônio cultural ameaçado, mas é fato em geral menos sabido que também forjou sua noção dos perigos que rondavam a herança. Com efeito, se num parágrafo há amor, deve haver — de acordo com a estrutura romântica de sentimento que governa essa extraordinária autobiografia — ódio no seguinte. O ódio, como escreve Lees-Milne em *Another self*, "é tomado por um grande pecado; mas pode ser uma emoção salutar, ou algo que lava a alma... Sem ódio não há amor e sem amor ninguém vive. Odiar é assim muitas vezes um inevitável dever". E o que Lees-Milne tomou como objeto primário de seu ódio não foi apenas o vândalo endinheirado, como o homem que em Rousham destruía insubstituíveis obras de arte, mas também o comunismo, a perversa ideologia que, como reconheceu Lees-Milne, faz a mesma coisa em relação a todo o espírito humano.

O jovem Lees-Milne não era alguém que pudesse agradar a George Lansbury: era um direitista independente, um anarquista romântico, um pacifista que simpatizava com os que militavam contra a guerra e que por pouco tempo fez campanha para o Partido Novo de Oswald Mosley, dele se afastando alguns anos antes de Mosley chegar a Dalston Junction para incitar seus malfeitores de camisa preta a uma visão mais local de herança e perigo na velha capela Maberly. Era também um convertido extremado ao catolicismo, que via o comunismo como convicção do demônio e gostaria de ter lutado por Franco na guerra civil espanhola. Odiava Churchill por ter pactuado com Stalin contra Hitler, permitindo assim que uma guerra por ideais verdadeiros degenerasse numa guerra entre nações, durante a qual ele ainda iria encon-

6. Lees-Milne, James. *Prophesying peace*, Londres, 1984, p. 54.

7. Lees-Milne, James. *Another self*, Londres, 1970.

trar-se dando menos valor às pessoas do que aos prédios antigos. Ao ver, na orla marítima de Dover, os terraços Regência bombardeados, lembra-se de ter tido “muito mais preocupação com a perda das velhas construções... do que de vidas”. De igual modo, quando se refere a Belsen depois da guerra, é para descrever o destino de Lansdowne House em Berkeley Square — uma casa projetada por Robert Adam que havia sido depredada e esquarterada por filisteus, na década de 1930, e depois submetida a uma função humilhante como “clube de luxo”.⁸

Lees-Milne associou sua noção de perigo ao comunismo e à vergonhosa iconoclastia dos intelectuais de classe-média, mas adaptou-o após a guerra a novas circunstâncias. Se a ameaça comunista, decerto, ainda estava no estrangeiro, seu equivalente interno veio à tona pouco depois de Churchill dar lugar a Attlee em 1945. Eram agora a taxa progressiva e sujeita aparentemente a pena, a monocromia das reformas sociais conduzidas pelo Estado e o “materialismo” moderno que estimulavam o desinteresse pelos valores tradicionais. Quando publicou suas páginas de diário do imediato pós-guerra, Lees-Milne intitulou-as, baseado em Coleridge, *Caves of Ice* (Cavernas de gelo): nelas se espelha um tempo ignóbil, com invernos glaciais, para tornar ainda piores a “baita confusão” e o abatimento causados pelo governo trabalhista de Attlee. A todo instante a eletricidade é cortada, e os membros do comitê de prédios históricos reúnem-se, tremendo, em seus casacos de peles. Era a época “sem banho” da aglomeração democrática, desconcertante e fedorenta como Lees-Milne a dizia ser: com serviços públicos irregulares, imundos e infestados de piolhos. A reação de Lees-Milne à nova aurora figura em seu prefácio a *The age of Adam* (A era de Adão), um livro que ele publicou em 1947:

Mas hoje, desde que a Grã-Bretanha ganhou a guerra, nós existimos (pois de há muito os seres humanos deixaram de viver) num vácuo mais progressista — de inépcia política, decadência social, impasse espiritual e frigidez artística. Estamos, por ora, cansados de destruir. Há, é claro, muito menos coisas de mérito que restem por destruir e, enquanto esses homúnculos fuscus de Westminster nos permitirem conservar alguma lembrança de nossa sanidade nativa, ainda podemos acalmar a cabeça — à míngua como nossos estômagos — com nostálgicas reflexões sobre aquela época anterior menos progressista em que a política era um jogo, a sociedade uma arte e a arte uma religião. Nosso último consolo é deixar assim que a cabeça vá à deriva, com a frequência com que possa, por entre ondas prazerosas de retrocesso, passando do atual atoleiro da existência para a ressuscitada elegância do modo de viver setecentista.

E nessas ondas prazerosas o jovem Lees-Milne encontrou de fato amplo consolo. Escreveu sobre Robert Adam e Inigo Jones, que introduziram na arquitetura inglesa as ordens clássicas, e compilou guias sobre o crescente patrimônio em casas de campo do National Trust, resgatando impressões de autores que, em épocas passadas menos brumosas, haviam feito descrições de tais casas. Num desses guias, ele aborda Stourhead (que passou para o National Trust em 1947) apoiado nas palavras de Hazlitt: “uma Herculano rural, um refúgio subterrâneo(...) Tudo tem um ar de elegância, não obstante conte uma história de outros tempos”. Liberado do fumacento mundo secular onde o racionamento dava lugar às austeridades redistribuídas das políticas de bem-estar social, Lees-Milne se alongava sobre o pórtico dórico do “primoroso” templo de Flora e saudava Henry Hoare, o criador de Stourhead, como o “primeiro artista a traduzir em solo inglês o cenário pitoresco e idílico de paisagistas italianos como Salvator Rosa e Zuccarelli (...)”

Lees-Milne não era o único a se sensibilizar com o estado lastimável das decadentes casas de campo durante os primeiros e penosos anos do bem-estar social. Foi nessa época que Georgina Battiscombe se dispôs a celebrar esse curioso “subproduto do movimento romântico” que é o “piquenique inglês” — “O piquenique é o grande gesto do inglês, seu último desafio lançado à face do destino”, e podemos ter certeza de que nos anos do pós-guerra não havia melhor lugar para realizar esse gesto patriótico do que as terras perplexas de alguma propriedade aristocrática sob total pressão.⁹ Foi também nessa época que Barbara Jones percorreu as grandes propriedades da Grã-Bretanha em busca das intrigantes grutas e extravagâncias que, como ela pôde constatar em Hawks-tone, Shropshire, adquiriam significado totalmente novo em face do péssimo estado do que se encontrava ao redor:

Hoje, vendo, como digo, somente o abandono e a melancolia municipal em quase todos os parques que visitamos, é fácil aceitar a melancolia como o estado de espírito tencionado; muitas das grandes propriedades tor-

8. James Lees-Milne descreve como Lansdowne House foi destruída por “especuladores filisteus” que agiam de um modo tolerado pelo público “presunçoso e cínico” do período decadente entre as guerras. Os americanos conseguiram salvar “um punhado de coisas do holocausto”. Com efeito, a sala de estar, “com uma pilastra pintada em arabescos brilhantes, pode agora ser vista por envengonhados visitantes britânicos no Philadelphia Museum of Art. Ver Lees-Milne, *The age of Adam*, Londres, 1947, p. 113.

9. Battiscombe, Georgina. *English picnics*, Londres, 1949, p. 1.

naram-se agora tão sombrias, que o efeito das construções extravagantes se reverte, e uma Ruína de Horror, subitamente descoberta, não dá um frêmito gostoso de medo, e sim o alegre liberar-se um momento, na curiosidade, da tristeza opressiva dos arvoredos e trilhas".¹⁰

A imprensa, enquanto isso, estava cheia de notícias aflitas sobre um outro temerário processo. Em 1949 o *Christian Science Monitor* informava a seus leitores americanos que "o mais recente empreendimento privado da Grã-Bretanha socialista é abrir as mansões senhoriais" e, como corria o dito, "pôr os pares do reino em paridade". O *News Chronicle* noticiou a mesma tendência:

Mrs. Felicia Hemans, que escreveu o tão conhecido verso sobre as mansões senhoriais da Inglaterra — "quão belas elas se alteiam" — ficaria petrificada se pensasse nos duques tendo de manter seus castelos mediante cobrança às massas de uma taxa de ingresso de um ou dois xelins. Algum futuro governo socialista-conservador bem que poderia de fato classificar nossos duques como monumentos antigos a serem preservados pelo Estado(...)"¹¹

Ao se passar da guerra à paz, a polêmica oposição entre a herança e o perigo continuou copiosamente a alastrar-se pelo diário de Lees-Milne. A instintiva cultura aristocrática e a hierarquia social naturalizada, corporificadas pela casa de campo, logo foram alinhadas contra a falsa política esclarecida de 1945. Lees-Milne olhava com indistigável desprezo para a democracia do "povinho miúdo", como zombava das tentativas de atrelar a casa de campo à causa das reformas sociais-democratas. Em março de 1948, por exemplo, ele visitou Attingham Park em Shropshire, onde George Trevelyan estava montando um centro de educação de adultos, e seus comentários são típicos:

Um pouco de danças populares, mais um pouco de economia social e fabianismo para os mineiros e esposas. O absurdo de tudo nos fez sentir muito mal. Logo quando o país é tido por se encontrar à bancarrota eles gastam (nosso) dinheiro numa semi-educação das classes baixas, que apenas aprenderão com isso a serem insatisfeitas. A aparência da casa, muito arruinada e desolada, causou-me grandes preocupações.¹²

Esta polaridade entre nação tradicional e sociedade moderna acabou antepondo aos valores privados da casa aristocrática as tendências públicas igualitárias do presente reformista. Antepôs às continuidades ancestrais da família aristocrática as idéias sociais-democratas de cidadania. Antepôs à cultura nacional as realidades burocráticas e normativas do Estado moderno. Muito rapidamente ela também desenvolveu uma

dimensão territorial. Algumas áreas do país já estavam para sempre perdidas, em vão se esperaria encontrar nelas, de alguma forma, a nação tradicional. Em abril de 1946, após dez anos como secretário para prédios históricos, Lees-Milne fez sua primeira visita ao que restava da única propriedade do Trust no East End de Londres. Depois de vistoriar Sutton House em companhia do novo encarregado, o homem que tanto já fizera para levar as grandes casas de campo — verdadeiros tesouros como Knole — aos braços protetores do Trust declarou que essa parenta pobre era uma "mísera" propriedade e "não mais importante do que centenas de outras casas georgianas que ainda restam em zonas de cortiços. Muito abandonada depois dos bombardeios em torno, foi ocupada por diversas instituições de caridade. Possui no térreo uma sala com forração em linho. Achei-a terrivelmente deprimente, quis logo sair correndo de lá".¹³ Com a nação verdadeira sitiada e necessitando de urgente assistência em seus condados, Sutton House podia ser abandonada ao esquecimento municipal que a já estava engolfando. Quando Lees-Milne preparou em 1948 o guia dos prédios do National Trust, Sutton House não estava entre as propriedades que, a seu ver, mereciam menção.¹⁴

SALVANDO AS SOBRAS

Nada nessa retórica polarizada o daria a entender, mas o governo trabalhista do pós-guerra na realidade fez muito para apoiar as ações do National Trust. Como ministro do Tesouro, Hugh Dalton respondeu ao apelo do jubileu do Trust, em 1945, prometendo destinar-lhe uma libra do Estado para cada libra doada por contribuintes. Havia recursos disponíveis, provenientes de um recém-instituído fundo fundiário nacional, e além disso, de modo mais amplo, Aneurin Bevan proporcionou subsídios especiais para garantir que, pelo menos em áreas ambientalmente sensíveis, as novas construções fossem feitas em pedras tradicionais. Embora até mesmo o historiador mais recente do Trust reconheça o de Attlee como o primeiro governo nacional que estava "não só preparado, mas também ansioso, para atender aos interesses do Trust",

10. Jones, Barbara. *Follies and grottoes*, Londres, 1953, pp. 81-82.

11. *News Chronicle*, 5 de maio de 1949.

12. Lees-Milne, James. *Midway on the waves*, Londres, 1985, p. 29.

13. Lees-Milne, James. *Caves of ice*, p. 35.

14. Lees-Milne, James. *The National Trust Guide - Buildings*, Londres: Batsford, 1948.

o simbolismo que se ligou à casa de campo teve provas de lealdade bem diferentes.¹⁵

A intenção totalmente elogiável do National Trust, de que as mansões senhoriais e suas coleções fossem preservadas no interesse público, viu-se dificultada a princípio por uma avaliação francamente reacionária dos desenvolvimentos políticos e sociais do pós-guerra. Mas desde o início da década de 1940, quando muitos temiam que o jogo tivesse finalmente acabado, a casa de campo foi sendo preservada, desenvolvida como imagem de compensação e reinstalada na cultura que quase presidiu à sua destruição. Salva não só da guerra, mas também da paz que, segundo a popular romancista Angela Thirkell, “estourou” em 1945, ela passou a inspirar um culto amplo e cada vez mais diversificado. Pode até ser que a tragédia ainda ronde algumas construções isoladas, mas o quadro geral melhorou além da conta. Em 1959, como observou John Cornforth, Evelyn Waugh expressou surpresa ante a sobrevivência dessas casas aparentemente condenadas, admitindo num novo prefácio que ele havia “misturado um pouco as coisas” ao escrever *Brideshead revisited*.

Nada no culto do pós-guerra ilustra tão bem o quanto o Trust se desviou da combinação de preservação e reformas sociais imaginada por Lansbury como a estética de interiores que, retomada a paz, elaborou-se em torno das casas de campo preservadas. Tais casas passaram para o Trust em virtude de um acordo que garante às famílias o direito permanente de residência. Como observara Lord Lothian no discurso de 1934 que pôs na agenda do Trust a questão das mansões campestres, era essencial reconhecer que “a preservação incluía o uso como moradia. Nada mais melancólico do que visitar as casas antigas depois de sua transformação em museus públicos”. O mesmo enfoque voltou repetidas vezes à tona durante a guerra:

A dissolução da grande família pode ser uma necessidade dos tempos; mas é preciso ser muito indiferente à tradição e à história para, sem lamentar-se, ver Blenheim sem um Marlborough ou Arundel sem um Norfolk. Quando a prospera eletricidade já tiver arrasado os vales pobres, mas bellos, quando todos os casarões forem hospitais, quando a lealdade e camaradagem da era do patronato não existirem mais (pois nem tudo era exploração), qual de nós não se sentirá um pouco desolado e vazio?

Em 1934, as duas mansões campestres já em poder do Trust eram carcaças vazias, mas nove das 17 casas sob seu controle em 1945 ainda estavam habitadas pelas famílias de seus doadores.

Alguém já insinuou que somente na década de 1960, quando tantas casas de campo já haviam sido

restauradas, classificadas por “especialistas” e abertas ao público como museus, foi que o “mistério” e “deleitável decadência” das casas que permaneceram como residências particulares ancestrais — principalmente na Irlanda — começaram a despertar “especial atração”.¹⁶ Na realidade, porém, a estética de interiores adotada pelo National Trust para suas casas de campo fez da continuidade ancestral, desde o início, uma característica toda especial. A própria família é incorporada à exibição, com seus pertences expostos num contexto de associações vitais, o qual garante que o todo é sempre mais que a soma de suas partes. Os aspectos básicos dessa estética de interiores foram esboçados no começo da Segunda Guerra por Vita Sackville West, brava pioneira da preservação das casas de campo, que estava então cuidando de instalar sua própria residência ancestral em Sissinghurst, Kent (adquirida recentemente, em ruínas, como o lugar em que seus antepassados tinham vivido), ao mesmo tempo em que escritores como Evelyn Waugh, Osbert Sitwell e Dornford Yates temiam pelo pior. A Batalha da Inglaterra entronejava no ar, mas Vita mantinha os pés no chão, refazendo o jardim, que é hoje um dos mais evocativos dentre os que estão aos cuidados do National Trust, e recolhendo-se ao quarto onde escrevia, na torre elizabetana, para louvar as qualidades únicas da ameaçada Casa de Campo Inglesa.¹⁷

Acima de tudo, ela insistia que a casa de campo autêntica era “um lar de homens e mulheres”, uma “coisa viva” que acabaria perdendo a própria alma caso fosse destinada ao uso institucional como escola, asilo, hotel ou museu “morto”. E o verdadeiro interior da casa de campo era um domínio orgânico que se “desenvolvera” no decurso dos séculos. A rigor não se colocaria a questão de ali distinguir quartos “de época”, como aqueles que “os decoradores profissionais adoravam tanto”. Na verdade, “Tudo está embaralhado” numa gloriosa mixórdia: “Podem-se encontrar revestimentos e forrações Jaime I, mesas Chippendale, papéis de parede Chinoiserie, sofás carolinos, veludos de Gênova, brocados georgianos, tapetes borgonheses, bordados Queen Anne, gaveteiros William and Mary, guarda-louças elizabetanos e até aparadores vitorianos, tudo numa mistura ‘de deixar o purista horripilado’.” Onde — como, com uma precisa ressonância de tempo de guerra, Sackville West per-

15. Gaze, p. 145.

16. Ver Cornforth, J. *The inspiration of the past; Country house taste in the Twentieth Century*, Harmondsworth, 1985, pp. 02-03.

17. Sackville-West, Vita. *English country houses*, Londres, 1941, pp. 47 & 30.

guntava — estava o “Ditador do gosto para dizer quem está certo ou errado, o que é ‘bom’ e o que é ‘ruim’? Tudo o que sabemos é que nossos ancestrais foram amontoando seus bens, geração por geração, e conseguiram de algum modo criar um todo que é muito mais convincente que qualquer outro deliberadamente composto”.

Nessa apreciação sitiada, o interior da casa de campo é entendido como um lugar de encanto não projetado, onde a significação dos objetos se perfaz por associação e incremento. Segundo a expressão de Stephen Bann, esse interior é um lugar de “sinédoque”, onde o todo é sempre maior que a soma de suas partes, e onde o valor não é enfaticamente apenas do tipo comerciável.¹⁸ Se as continuidades da residência ancestral fossem interrompidas, a magia associativa deixaria de existir. Se um objeto fosse removido — para um leilão ou um museu — simultaneamente se degradariam tanto o objeto em questão quanto seu ambiente. Assim como John Fowler, o defensor da “elegância simples” e “deleitável decadência”, que se tornaria o “decorador” favorito do Trust no final da década de 1950, desprezava a idéia de “projeto”, James Lees-Milne fazia distinção entre o verdadeiro interior da casa de campo e o “toque intencional de mundo antigo” de um arquiteto como Lutyens. Quando o entrevistei, em 1988, ele deu ênfase à atração de “uma relativa decadência patriciã”, observando que em sua época o Trust havia se deleitado com “as velhas botas de montar, a cestinha do cão, o cachimbo e a bolsa de tabaco, as bengalas e chapéus no vestíbulo”. A magia ancestral que impregnava o interior da casa de campo inglesa era tão forte que até às coisas mais comuns do cotidiano doméstico — a “tralha irrelevante”, como dizia Lees-Milne — atribuía um novo brilho e significação especial. E de fato, como as grandes pinturas poderiam ficar em qualquer lugar, o batedor lustroso era de certo modo mais importante para a atmosfera.

Desde a década de 1940, essa idéia de defesa do interior da casa de campo surgiu como uma das criações mais influentes da cultura britânica do pós-guerra. Por trás da porta, que só o Trust pode abrir com a discrição adequada, jaz uma câmara esotérica de associação privada onde os séculos ainda estão no lugar. Preservada contra um mundo moderno no qual a história degenerou em falso “progresso”, o interior do National Trust é um dos poucos lugares onde foi permitido que o passado se acumulasse à vontade. Esse interior continuou a se impor regularmente durante a década de 1980: em casas de campo ameaçadas como Calke Abbey (onde o National Trust trabalhou duro para aproveitar e restaurar grande parte do “refúgio”

ancestral que conquistara tanta notoriedade em 1983, quando Margaret Thatcher salvou a casa para a nação) ou Brodsworth Hall, outra construção em grande desordem e arqueada pelo tempo, que despertou atenção pública alguns anos depois, quando de uma semelhante emergência.¹⁹

O interior do National Trust também esteve presente, triunfantemente de volta após anos de reforma tributária, quando Brideshead se tornou um sucesso da televisão em 1981 (“Como estão vendo, é assim”, disse Sebastian Flyte ao abrir as cortinas da sala de estar depois de 35 anos de política de bem-estar social). Sua influência pode ser detectada ainda nos cenários obsessivamente detalhados de muitas outras produções históricas, menores, da televisão: para criar uma atmosfera “intimista”, dramaturgos do século XIX como August Strindberg tentaram libertar o teatro do excesso de elementos no palco, mas hoje, devido à influência do interior da casa de campo, até os atores dos dramas históricos da televisão parecem ser escolhidos pela produção do espetáculo. *Designers* desenvolveram-se rapidamente com base nos interiores do National Trust, de Colefax e Fowler na década de 1960 a Laura Ashley e Next na de 1980, sendo os últimos projetados de início por David Davies, ardoroso defensor do “não projeto” que partiu depois para maiores realizações por conta própria. O museu público, que por anos servira de metáfora para a inumanidade “institucional” do Estado reformista, admitiu derrota e passou, sob a direção de figuras como Timothy Clifford e Sir Roy Strong, a imitar o interior do National Trust, desenvolvendo estilos de exibição que tentam criar uma impressão de familiaridade onde antes só havia objetos, pendurados num espaço de repartição.

Tal noção do carisma do interior da casa de campo tornou-se também um dos maiores sucessos nas exportações culturais da Grã-Bretanha. Em 1985 o National Trust mostrou a coisa ao vivo em Washington com sua exposição “Treasure Houses of Britain” (“Casas-tesouro da Grã-Bretanha”), montada na National Gallery of Art e composta, adequadamente, por uma série de interiores campestres. Aqui, um grande acervo cedido por casas de campo ainda de propriedade particular somou-se aos belos frutos já colhidos

18. Bann, Stephen. *The clothing of Clio; a study of the representation of history in nineteenth-century Britain and France*, Cambridge, 1984.

19. Para Brodsworth Hall, ver Routledge, Paul. “For Sale: the House that firmly shut its door on the twentieth century”, *Observer*, 10 de abril de 1988. Para Calke Abbey, ver, de minha autoria, *On living in an old country; the national past in contemporary Britain*, Londres, 1985, pp.38-42.

pelo National Trust em sua atuação nessa área. Destinada a promover o turismo na Grã-Bretanha, a exposição foi eficientemente explorada por interesses de todo tipo. Entre os beneficiários mais camuflados achava-se a Fine Art Investment and Display Ltd, firma que só se constituíra no ano anterior na ilha Cayman e que aparentemente estava usando a exposição para anunciar uma aquisição recente: o objeto em questão era a escultura de Canova *As três graças*, que três anos depois seria removida de seu contexto associativo tradicional no templo das estátuas de Woburn Abbey e vendida ao Getty Museum (este, tendo tido ocasião de examiná-la na exposição de Washington, fez uma oferta de 7 milhões e 600 mil libras). Nessa exposição grandiosa, os conhecedores das brumas da Cidade Velha não encontrariam nada provindo do interior invadido de Sutton House.

A cavalcada das "Treasure Houses of Britain" parece ter chegado aos Estados Unidos no momento certo. Como observou um comentarista americano, sobre a moda da costa leste em meados da década de 1980: "Estamos em fase de bom gosto, que se pode chamar de clássica, de urbana, de 'laureniana', como preferirem". Como o maioral do "marketing de estilos de vida", Ralph Lauren tinha pegado umas idéias de Liberty e Laura Ashley antes de a exposição ser aberta. Desde 1984, a coleção Ralph Lauren vinha oferecendo aos americanos ricos tudo aquilo de que eles precisavam para criar "um ambiente doméstico realmente completo", que incluía desde o mobiliário até o sabonete e chinelos. A coleção era vendida em diferentes linhas, e uma delas, chamada "Thoroughbred" ("Puro-sangue") propunha uma versão higiênica de Calke Abbey para os americanos afluentes finalmente cansados do modernismo. Sob o lema "How a Tradition Becomes" ("Como se forma uma tradição"), os folhetos mostravam revestimentos em mogno, livros encadernados em couro, retratos antigos, trajes e equipamentos esportivos: como escreveu um comentarista, o efeito geral era "um pouco opressivo e acabrunhava, como a sensação de ser pego dentro do quarto de vestir de Rex Harrison".²⁰ Em 1986 Lauren gastou 14 milhões de dólares para mudar a orientação temática de sua loja Limited na Madison Avenue. Disposto a recriar a atmosfera interior de uma mansão da virada do século, ele a encheu de velhos armários de mogno, tapetes antigos (e assim sempre um pouco esfiapados) e avoengos relógios. Não tardou nada, já havia gente fazendo fila na rua para entrar.

Por essa época o *New York Times* também tomou a dianteira com sua nova seção "Home" ("Casa"), que dava matérias sobre importadores de antiguidades como a Kentshire Galleries, cuja sobreloja fora usada

para a montagem de uma série de "vinhetas residenciais" compatíveis com "um interior instantâneo de casa de campo inglesa", e sobre o novo tipo de "decorador do sistema", que trabalhava aplicando nas casas americanas conscientes da moda o redivivo estilo campestre: o ar-condicionado foi espremido assim por trás de "antigas molduragens de parede em correspondente formato", a televisão embutida num antigo armário de roupa e todo o espaço modernista substituído por quartos entulhados de objetos que "falam uns aos outros".²¹ Nas palavras de um desses decoradores, "não estamos vendendo só um objeto, mas vendendo também o sentimento de que este objeto é parte". Outro, por sua vez, observou: "Há no ar uma afluência tremenda, e um retorno ao conservador e ao formal". O *New York Times* tentou até importar o "jovem *Fogeyism*", um modismo inglês que começara por se desenvolver ao redor dos rapazes do *Spectator*: bastou anunciarem que ficar em casa estava em moda, para que logo os clubes mais requintados fossem semiprivados e decorados de modo a parecerem salas de estar repletas de sofás.²² Os "jovens *Fogey*s" da costa leste, ao que se dizia, admiravam os "jovens *Windsors* da Grã-Bretanha" e "consideravam a casa um porto onde eles podiam ser eles mesmos, cercados pelo conforto adaptado da comprovada qualidade clássica". Foi apropriadamente Tom Wolfe, esse grande conhecedor dos clichês, quem registrou a chegada desta recente contribuição inglesa a Nova York. Em seu livro *The bonfire of the vanities* (A fogueira das vaidades) há um jornalista inglês esquerdista e hipócrita que enriquece, vendendo matérias frívolas para revistas como *House and Garden*. Wolfe mostrou também o interior da casa de campo inglesa acantonando-se em seu refúgio final num quinto andar de Wall Street: importado, cortado no tamanho adequado e espremido com jeito no lugar por um banqueiro que dele é entusiasta.

A exposição "Treasure Houses of Britain" foi criticada na época por colocar o passado privado aristocrático no centro de sua definição da nação britânica e por celebrar o aristocrata como figura humanitária e de cultura profunda.²³ Sem dúvida o catálogo — um volume suntuoso e de peso talvez sem precedentes — é de leitura instrutiva. Inclui um ensaio de Marcus Binney e Gervase Jackson-Stops que revê, do ponto de vista da casa de campo, "os últimos cem anos" da

20. Rybczynski, Witold. *Home; A short history of an idea*, Nova York, 1986, p. 7.

21. Slesin, Suzanne. "Establishment Decorators: a new breed", *New York Times*, 11 de junho de 1987.

22. Gross, Michael. "Staying Home in Style", *New York Times*, 1 de março de 1987.

história britânica. Essa contribuição deixa bem claro que, quando a casa de campo é tomada como parâmetro de civilização, todas as tentativas de redistribuição e reforma parecem ser alta traição: a taxação de heranças introduzida em 1894 por um governo liberal, o "Orçamento do Povo" de Lloyd George em 1909, o "partido socialista" de Ramsay MacDonald's que levou a idéia de serviço doméstico a ser considerada "humilhante"...²³

Os argumentos sobre a continuidade ancestral e a aura superior conquistada por objetos em seu próprio contexto associativo foram também expostos com destaque. Se a crítica implícita ao museu público combinava com a era de cortes, privatização e entradas pagas que a Inglaterra vivia, diferentes foram porém suas conexões encontradas nos Estados Unidos, onde a usaram para persuadir os americanos de que nem seus museus tão bem providos poderiam rivalizar com a autenticidade de uma visita ao velho país. Essa engenhosa aplicação da estética à promoção do turismo era uma mera jogada patriótica, se bem que o catálogo não se limite a isso. Em sua discussão dos "britânicos enquanto colecionadores", Francis Haskell, professor de história da arte na Universidade de Oxford, faz uma citação do que, nos anos da estética da casa de campo, na realidade, tornou-se quase um momento inaugural para o National Trust. Haskell remonta às décadas de 1930 e 1940, quando a singular atmosfera ancestral do interior da casa de campo foi definida de modo tão influente pelos paladinos do novo programa a ela dedicado pelo Trust. Remonta a 1890, quando o National Trust foi constituído de fato. Haskell retoma palavras, da década de 1790, de Quatremère de Quincy, o arqueólogo e teórico da museologia francês. Foi então que se criou em Paris o Museu dos Monumentos Franceses: uma instituição pública estabelecida pelas autoridades revolucionárias para salvar valiosos artefatos dos golpes de republicanos muito ardorosos e incorporá-los a programas de reeducação política. Como relata Haskell alhures, Chateaubriand e outras figuras da direita condenaram esse museu decepcionante (e efêmero) como uma ten-

tativa desastrada de separar a arte de sua própria identificação com a Igreja, a Aristocracia e a Monarquia.²⁵ Foi em seu ataque a esse museu, segundo Haskell, que Quatremère de Quincy lançou o argumento moderno sobre a vitalidade do contexto associativo e a humilhação sofrida pelas obras de arte quando elas são exibidas em espaços públicos institucionais.

Difícilmente haveria ilustração mais clara da deriva cultural que envolveu o National Trust desde que seu programa para casas de campo foi posto em prática na década de 1930. Estabelecida na década de 1890, para declarar o interesse público por paisagens e construções expostas à negligência e descabro de seus proprietários, a estética pós-guerra da casa de campo inglesa agora se propõe a re-fundamentar a organização na década francesa de 1790, alinhando-a com uma declaração reacionária de sentido privado e identificando o interesse público com o igualitarismo alvoroçado de uma multidão assassina. Nesses últimos anos, o National Trust tem sido criticado sob diferentes pontos de vista. Há quem se queixe da "Grã-Bretanha dos parques como motivo único". Outros desconsideram a própria necessidade de preservação e condenam o Trust por manter uma aristocracia exaurida.²⁶ De Sutton House, contudo, a visão é de novo diferente. De Hackney, vemos a idéia de George Lansbury de preservação e reformas sociais combinadas ser substituída por uma oposição polarizada entre "herança" e "progresso", que passou a defender a casa de campo contra todos os impulsos reformistas que este século já conheceu. O ascendente culto à casa de campo pode de fato ter servido para salvar os duques do aperto, mas esta não chega a ser uma objeção muito grave. O que, sim, é grave, e evidente mesmo na mais breve visita à mansão abandonada de Hackney, é que a restauração da casa de campo como um símbolo nacional pós-guerra já estava prevista no fracasso do esforço "institucional" não só do museu público, mas da política do bem-estar como um todo. ■

23. Colley, Linda. "The cult of the country house", *Times Literary Supplement*, 15 de novembro de 1985. Cannadine, David. "Brideshead re-Revisited", *New York Review of Books*, 19 de dezembro de 1985.

24. Binney, Marcus e Jackson-Stops, Gervase. "The last hundred years" in G. Jackson-Stops (ed.), *The treasure houses of Britain: Five hundred years of private patronage and art collecting*, New Haven e Londres, 1985, pp. 70-78.

25. Haskell, Francis. "Les musées et leurs ennemis", *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 49 (1983), pp. 103-106.

26. Cannadine, David. *The decline and fall of the british aristocracy*, New Haven e Londres, 1990.

Patrick Wright é autor de *On living in an old country; the national past in contemporary Britain* (Verso, 1985) e *The village that died for England* (um estudo de uma área da Inglaterra conquistada e "preservada" pelos militares, publicado pela J. Cape em 1995). Este artigo foi extraído de seu livro *A journey through ruins* (Flamingo, 1993).

Título original "Brideshead revisited", publicado em *A journey through ruins* (Londres: Flamingo, 1993) e adaptado para esta edição pelo autor.

Tradução: REGINA HELENA FRÓES/LEONARDO FRÓES

AMADURECENDO O VERDE:

A CONSTRUÇÃO DE REDES AMBIENTAIS GLOBAIS

É lugar comum hoje em dia o reconhecimento de que nas últimas duas décadas o mundo tem assistido ao desenvolvimento da consciência ambiental. Desde as mensagens alarmistas do Clube de Roma na década de 70 até o relatório Brundtland com seu conceito chave de desenvolvimento sustentável, os interesses ambientais têm gradualmente deixado sua posição periférica, alçando-se ao centro da legenda cultural e política na organização da sociedade moderna.

O Brasil não ficou de fora desse processo e tem-se constituído num dos principais focos de atenção em nível global. A Floresta Amazônica tornou-se tema central das atuações ambientais em escala planetária, caracterizando-se como um dos mais importantes do ambientalismo, e uma moeda política nas negociações entre o Brasil e os países ricos.

Todavia, como foi que no Brasil, país de Terceiro Mundo, expressão de diversidades, contrastes e desigualdades sócio-econômicas, a temática ambiental constituiu-se e legitimou-se como questão político-cultural? De que forma as demandas ambientais foram construídas, reconhecidas e abordadas como demandas políticas e culturais? Como se definem os atores políticos dessas práticas?

A CONSTRUÇÃO POLÍTICO-CULTURAL DA 'QUESTÃO AMBIENTAL'

Até a década de 70, o tratamento político-institucional das questões ambientais era praticamente nulo no Brasil, uma vez que o reconhecimento dos problemas ambientais chocava-se com a construção do mito desenvolvimentista da época¹. Além disso, sob a égide repressiva do regime militar que sustentava tal mito, o espaço público em torno dos temas ambientais apresentava-se como difuso, incipiente e conjuntural, sem contornos políticos definidos. A abordagem de problemas

ambientais, como a exaustão dos recursos naturais de um lado, e a degradação do espaço comum com a deteriorização da qualidade de vida de outro, constituía-se como a negação da ideologia predatória vigente, ou seja, o modelo de industrialização empregado no país.

A partir dos anos 80, diante das evidências concretas do fracasso do mito, e com a abertura política do regime militar — sobretudo o retorno de exilados políticos que vivenciaram o debate ambiental nos países europeus — as questões ambientais começam a ganhar certa visibilidade através da atuação de alguns grupos, ou mesmo indivíduos isolados em causas pontuais. Contudo, numa sociedade onde as demandas circulavam em torno da questão da pobreza e do autoritarismo, a construção e legitimação do tema ambiental — enquanto conjunto de demandas políticas e culturais — adquirem maior expressão a partir de meados dos anos 80, nos desdobramentos do processo de constitucionalização do país.

Tal construção e legitimação revelam-se de forma condensada através da participação dos ecologistas nas eleições de 1986. Não que essas eleições tenham sido importantes no sentido da vitória de muitos candidatos ecologistas — em nível federal, somente Fábio Feldman foi eleito para o Congresso Constituinte. Mas as eleições de 1986 apresentam um marco inédito na história do ambientalismo brasileiro, um momento de inflexão em sua trajetória. Elas revelam uma mudança na correlação de forças internas do movimento, ao mesmo tempo em que representam simbolicamente e, de fato, a “saída do gueto” com a ampliação do espaço público destinado ao debate ambiental.

O diálogo entre o movimento ecológico e a arena parlamentar permite visualizar, portanto,

1. Vale lembrar a conhecida posição do governo brasileiro na Conferência de Estocolmo em 1972, equacionando o binômio poluição=desenvolvimento.

dois movimentos importantes: de um lado, a emergência e dominância de grupos profissionais com discurso técnico-científico sobre os grupos amadores mais antigos, ou seja, o surgimento embrionário das ONGs — Organizações Não-Governamentais ambientalistas; e, de outro lado, num movimento para fora, a popularização das questões ambientais, colocadas e divulgadas através de campanhas para toda a sociedade. Não pretendo no espaço deste artigo discutir e analisar a participação dos ecologistas naquelas eleições, tarefa realizada de forma mais detalhada em outro trabalho². Minha intenção é apontar para a construção político-cultural do tema ambiental nos anos 80, tomando aquela situação como foco privilegiado no traçado dessa cronologia.

Ora, falar de ecologia em 1986 era muito diferente do falar de ecologia nos anos 90. Até havia um certo “constrangimento ético” por parte de políticos e de toda a sociedade brasileira em relação à abordagem do tema ecológico. Falar de ecologia era não falar da miséria, do analfabetismo, do desemprego, da falta de moradia, ausência de democracia e outras mazelas da sociedade brasileira. Ecologia era “coisa de país de Primeiro Mundo”, de uma “classe média urbana e intelectualizada”, ou ainda, coisa de uns poucos “românticos”, “ingênuos”, “jovens e *hippies* do Brasil que lutavam contra o progresso”. Não era considerada, enfim, uma questão séria. Para alguns atores políticos ligados a uma determinada tradição marxista, ecologia era ainda falar de cultura e não de economia, num reducionismo que separa esferas sociais em “superestrutura” e “infra-estrutura”.

Diante desse quadro geral e da possibilidade de participação no debate constituinte com as teses ecologistas, intensifica-se o processo de legitimação do tema ecológico nas esferas político-institucionais iniciado desde a criação da SEMA — Secretaria Especial de Meio Ambiente, no início dos anos 80. Essa legitimação passou necessariamente pelo desenvolvimento do tratamento técnico-científico das questões ambientais progressivamente relacionadas às questões sócio-econômicas “tradicionais” do país.

Tal processo pode ser observado através de dois *slogans* das campanhas da época: *Seja maduro, defenda o verde*, de Fábio Feldman, e a defesa do *inteiro ambiente* — expressão utilizada por um grupo de candidatos petistas naquelas eleições.

O MECANISMO DE POLITIZAÇÃO DA ECOLOGIA: A CONSTRUÇÃO DE NOVOS SENTIDOS AMBIENTAIS

Como uma alternativa à criação do PV — Partido Verde, os ecologistas participaram das eleições de 1986 através de Listas Verdes suprapartidárias. Contudo, entre membros e aliados do movimento ambientalista, a maioria dos candidatos pertencia aos partidos classificados à época como de centro-esquerda e esquerda. Neste sentido, a construção politizadora do conceito de ecologia frente ao diálogo político e partidário é observada, com maior transparência e rigor, nos discursos dos candidatos petistas. Isso resultava do fato de o PT ser um partido mais definido ideologicamente, levando seus candidatos a uma reflexão e a uma definição ideológica maior. Além disso, havia um consenso entre os candidatos petistas de que a corrente majoritária do partido até aquele momento, os sindicalistas, encarava as questões ecológicas e, conseqüentemente, suas candidaturas, como secundárias e marginais. Nas palavras do candidato João Baptista Breda:

(...) eu sempre me interessei (pelos temas ambientais) porque são temas basicamente do ser humano. Como eu disse aqui, a fotossíntese é a primeira necessidade básica do ser humano. Sem fotossíntese não há vida. Então, ela vem antes, a respiração vem antes da alimentação. Na ordem é: respiração, alimentação, habitação, saúde, educação, trabalho e lazer. Essas são as sete necessidades básicas do ser humano, e a fotossíntese é, então, a primeira delas. Se não respirou já dança na maternidade.

A fotossíntese, ou melhor, a respiração, conquanto necessidade do ser humano, é classificada e referida em ordem de prioridade a outras demandas ou direitos do cidadão como habitação, saúde e educação. Entretanto, essa ordem de prioridades mencionada pelo candidato não é observada como articulada no discurso de seu partido:

(...) porque são vistas pelos sindicalistas como não prioritárias. Poluição de fábrica é mais prioritário, estabilidade de emprego é mais prioritário, quarenta horas semanais é mais prioritário.

Diante disso, uma abrangência do conceito de ambiental é construída de forma a politizar o conceito no diálogo partidário. Os candidatos procuram traçar os seus pontos de interseção entre os temas ambientais e as temáticas dos respectivos partidos, como forma de legitimação daquelas

questões e de suas próprias candidaturas. A passagem seguinte da entrevista realizada com outro candidato petista — Bergamo Pedrosa — é bastante ilustrativa desse ponto:

(...) ecologia não é só poesia. A ecologia é muito mais do que isso (...) que passa por esses detalhes: o camponês, né, ou o trabalhador da zona rural que manipula agrotóxico, muitas vezes não sabe a toxicidade, não é? Ele não conhece os efeitos colaterais daquilo. Ele manipula sem luvas, sem máscaras, sem equipamento de proteção. A gente tem visto aí o número de lavradores que têm morrido por intoxicação. Do mesmo jeito, o trabalhador da indústria química também, que, às vezes, numa linha de produção, tá ali, utilizando uma série de materiais, né, na composição de outros, sem saber o tipo de dano que vai causar no seu organismo, que às vezes, até geneticamente influencia os filhos que vão nascer. Então, eu coloco bem claro que a nossa luta pelo meio ambiente também é um enfrentamento ao capitalismo pra modificação do próprio regime em que a gente vive (...)

O sentido “politicizado” surge frente à necessidade de um encampamento da questão ecológica pelo Partido dos Trabalhadores. O candidato pressupõe a existência, em geral e pelo partido, de um sentido da ecologia como poesia. Embora reconheça o componente poético da ecologia (não do meio ambiente) através do enunciado “ecologia não é só poesia”, busca uma abrangência maior através do apagamento do sentido da ecologia como poesia: “Ecologia é muito mais do que isso”. Essa abrangência se dá na relação da ecologia (agora sim, o meio ambiente) com o processo de trabalho no campo e nas fábricas, associando a luta pelo meio ambiente à luta contra “o capitalismo pra modificação do próprio regime em que a gente vive”. Dessa forma, passa do nível da ecologia (poesia) para o nível ambiental (político).

A passagem de um nível para outro, considerado mais político, é ainda mais evidente através do uso da expressão *inteiro ambiente* por grande parte dos candidatos petistas. Para Geraldo Siqueira, a expressão foi criada e utilizada em sua campanha a partir de um fato, classificado como “folclórico”: um companheiro de partido — um sindicalista — que “não sabia” o que era meio ambiente:

(...) aconteceu um fato folclórico com o Cicote, que é nosso deputado aqui, né. Ele é metalúrgico de Santo André e na eleição de 82 ele meteu o pau lá no comício de Santo André, e um rapazinho tava esperando quando ele desceu do palanque no comício. E, então, perguntou se ele ia defender o meio ambiente. Pô, o Cicote nunca tinha ouvido falar desse negócio de meio ambiente.

Então, ele falou: “Você vai defender o meio ambiente?” E ele falou: “Que é isso, rapaz, eu não sou de meia luta, eu sou de se levar uma luta até o fim. Eu vou defender o meio ambiente coisa nenhuma, vou defender o ambiente inteiro”. Ele usou esse termo (...) e até quando eu fui fazer esse panfleto agora, eu falei: “Oh, Cicote, vou usar aquela tua expressão lá, Inteiro ambiente”, entendeu? (...)

É interessante destacar do episódio narrado pelo candidato a visão do metalúrgico “que meteu o pau” em comícios, isto é, trata das questões “sérias” e desconhece a questão ambiental, em contraposição à imagem do “rapaz”, isto é, um jovem ou estudante preocupado com o meio ambiente. Este último é entendido como uma questão de interesse da juventude e da classe média intelectualizada, como revela outra fala do mesmo candidato a respeito das mudanças na composição do movimento ambientalista:

(...) porque o movimento ambientalista, por exemplo, em geral, pelo que eu via antes, eram mais ou menos (...) as mesmas pessoas, né. E sempre de classe média urbana intelectualizada, quer dizer, de um setor da classe média intelectualizada. Isso que eu via antes, como um movimento ecológico puro e simplesmente, (...) sentia, porque eu sinto uma alteração nisso, né. Nesse tipo de (...) âmbito restrito de preocupação com essa categoria de pessoas. Alterações recentes, coisa de dois anos, um ano, tá? Você começou a atingir pessoas que (...) tipo operário de bairro pobre, com poucos recursos, de pouca formação escolar, de baixa renda. Eu acho que, talvez, pelo próprio agravamento de situações particulares, pelo impacto dos problemas. Por outro lado, acho que também influenciou um pouco os acontecimentos mesmo internacionais que o cara tava vendo na televisão. Por exemplo, o negócio de Chernobyl desse ano despertou, por exemplo, quando eu fui em Angra, na manifestação contra a usina nuclear, lá. Por exemplo, as manifestações que tinham antes em Angra, era mais o pessoal que tava te falando, o pessoal de roupa colorida, de cabelo comprido ou curto, mas que, enfim, você identifica como o tipo estudante, não sei (...) não sei (...) mesmo que algumas pessoas não sejam estudantes, sejam mais velhas, professores, mas enfim, com essa característica, né? Essa última de Angra já tinha a população de Angra, entendeu? Participando de manifestação com medo do perigo que oferece a radiação. Provavelmente pela repercussão de Chernobyl e mortes e tudo o mais.

2. Refiro-me à ZHOURLI, Andréa - **Discursos verdes: as práticas da ecologia - um estudo antropológico sobre a participação dos ecologistas paulistas nas eleições de 1986**, dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social do IFCH-UNICAMP, 1992.

Além de ilustrar as experiências da época em termos de conscientização e levantamento de demandas relacionadas à qualidade de vida³, essa passagem mostra uma ampliação da temática ambiental e sua politização através do envolvimento de outros atores políticos. O entrevistado opera diferenças entre movimento ecológico e movimento ambientalista baseadas em categorias de classe sócio-econômica-cultural. O primeiro assumiria um sentido restrito ao ser constituído por pessoas de "classe média urbana intelectualizada", como indica a expressão "movimento ecológico pura e simplesmente". Já o sentido mais abrangente, ou seja, ambiental, é constituído pelo envolvimento das parcelas de baixa renda e menos informadas da população, as quais são afetadas por problemas ambientais concretos.

A necessidade de politizar a noção de ecologia para torná-la legítima junto aos partidos não significa simplesmente uma estratégia manipuladora de palavras. Ela apresenta uma reflexão que busca a conexão entre os temas ambientais e as demandas gerais da sociedade, e conseqüentemente, as especificidades partidárias. Há, portanto, uma produção de novos sentidos ambientais. Um dos principais mecanismos implícitos de politização é observado pelo processo de apagamento do sentido ecológico substituído pelo sentido ambiental⁴. Há uma predominância, na maioria dos discursos da época, das expressões questão ambiental, movimento ambientalista, meio ambiente, em substituição, respectivamente, às expressões ecológica, movimento ecologista, ecologia. Como afirmei acima, a expressão *Inteiro ambiente*, utilizada pelos petistas, revela o caso extremo desse movimento. João Baptista Breda explica a utilização dessa expressão em sua campanha:

(...) não gosto de chamar de meio ambiente. Eu gosto de chamar de Inteiro ambiente porque é mais abrangente, né? É uma maneira de expressar apenas semântica (...) eu sou lacaniano, psicanalista, então, eu brinco com

as palavras. Ao invés de meio ambiente, por que não Inteiro ambiente, né? Apenas uma brincadeira lacaniana (...)

Longe de uma brincadeira semântica, a expressão *inteiro ambiente* representa a necessidade de "alargamento" ou politização da noção de meio ambiente. Isso significava ir além da postura conservacionista, da demanda por árvores e animais, para a incorporação de demandas relacionadas à qualidade de vida urbana, tais como as necessidades de saneamento básico, o controle da poluição industrial e nuclear, a construção de áreas verdes, dentre outras.

O processo legitimador da temática ambiental revela-se também em outro jogo de sentidos: Seja maduro, defenda o verde — slogan da campanha de Fábio Feldman, então candidato pelo PMDB. Feldman fala de seu slogan:

Bom, em primeiro lugar é uma brincadeira porque tá contrapondo o maduro ao verde. Seja maduro, porque o nosso voto é um voto consciente. Eu sou um candidato ideológico. A pessoa que vota em mim, a gente supõe, tem uma certa maturidade política. Não vai votar em mim porque dei camiseta, canetinha, porque eu sou bonito ou não sou bonito. Vai votar porque gostou das idéias. O mais importante é o Seja maduro, defenda o verde, porque a proposta ambientalista hoje, ela tá ligada ao verde, intrinsicamente ligada ao verde. Mesmo que você queira fugir como (...) da questão como candidato verde, é impossível.

Através dos jogos de palavras, há uma redefinição dos conceitos por propagação de sentido e uma rematerialização dos significantes verde e maduro. É corrente na nossa cultura atribuir à cor verde a qualidade de imaturidade, em oposição à amarela, à qual corresponderia uma maturidade⁵. De um lado inexperiência-juventude, de outro experiência-maturidade. Assim, embora o apelo do slogan se dirija ao nível de conscientização do eleitorado, é da "maturidade" ou politização da questão ambientalista, e de sua própria candidatura que ele fala no jogo de palavras. A oposição maduro/imaturo, que se expressa pelo simbolismo da cor, é constitutiva das condições de produção do discurso, o qual é constituído, nos seus vários contextos de forma a demonstrar a importância, a maturidade ou seriedade das questões ambientais, colocando-as no rol de questões importantes a serem tratadas na Constituinte.

O candidato constrói seu discurso no sentido de contrapor-se à idéia que julga dominante na

3. Ver ainda o trabalho de FERREIRA, Lúcia: **Os fantasmas do vale: Representações e modos de ação social em Cubatão, SP** - Dissertação de mestrado apresentada ao departamento de Sociologia, IFCH-UNICAMP, 1991.

4. Para as concepções de apagamento e discurso empregadas aqui ver: PÊCHEUX, M - **Analyse automatique du discours**, Paris: Dunod, 1969 e **Semântica e discurso**, Ed. Campinas: Unicamp, 1988; ORLANDI, E. - **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**, São Paulo: Brasiliense, 1983; MAINGUENEAU, O. - **Novas tendências em análise de discurso**, Campinas: Pontes, 1989.

5. Ver SAHLINS, M. - **Cultura e razão prática**, Zahar, Rio de Janeiro, 1979.

opinião pública e nos partidos em geral, de que a questão ecológica é uma questão menor, secundária e imatura, assumindo um sentido romantizado, ingênuo, portanto, verde. Ele evidencia um desejo de “fugir” de uma possível identificação como candidato verde, a qual carrega em si tanto o sentido de verde como ingênuo, mas também o sentido de verde ligado à ideologia do Partido Verde já emergente na época, embora não legalizado naquelas eleições.

Assim, o simbolismo da cor no Partido Verde significa juventude, ou o novo, mas traz também o sentido de imaturidade, uma vez que romantismo, anarquia e ingenuidade são atributos da juventude. Os candidatos, especialmente os “novos ambientalistas”, procuram evitar uma associação com esse último sentido, o da imaturidade, para se legitimarem politicamente. Feldman representava a corrente dos “novos ambientalistas”, procurando diferenciar-se tanto da corrente ligada ao PV, quanto dos ecologistas “amadores”, considerados românticos e ingênuos por não terem uma atuação profissionalizada e não possuírem o domínio do conhecimento técnico-científico ligado ao meio ambiente.

A EMERGÊNCIA DOS “NOVOS AMBIENTALISTAS” E DAS ONGs

Os candidatos popularizam as questões ambientais lançando-as no debate político, ao mesmo tempo em que o envolvimento com o espaço público mais amplo obriga a uma reelaboração dos temas específicos relacionados às demandas da sociedade como um todo.

Entretanto, as eleições de 1986 revelam também a mudança na configuração do universo ambientalista com a emergência de novos atores políticos. Observa-se através das candidaturas da época duas correntes em confronto: de um lado, os ambientalistas que atuavam informalmente em situações pontuais, e que eram críticos à participação político-partidária e ao relacionamento com agências governamentais e espaços institucionalizados; e, de outro lado, aqueles que advogavam uma atuação mais profissionalizada e especializada, com ocupação inclusive daqueles espaços. Essas duas posições chocavam-se naquele período com os representantes da primeira corrente acusando os segundos de “impuros” ou “falsos” ecologistas, enquanto que os segundos viam os primeiros

como “ingênuos”, “românticos” e desprovidos do conhecimento técnico-científico para abordar os temas ambientalistas.

Essas duas posições antagônicas ficam evidentes quando os candidatos comentam sobre a organização do movimento ambientalista naquele momento. Para Cláudio Duarte, candidato a deputado estadual pelo PSB-SP:

(...) o movimento ecológico é uma coisa não-organizada em que, por exemplo (...) vai haver um evento, um liga pro outro; por isso que não é organizado, é informal. Todo mundo passa a ligar pro outro: olha, vai haver um evento tal dia, tal hora, tal local (...) você vai, leva teu megafone, leva isso, leva aquilo (...) e aquilo cria um corpo ecológico.

P - Então, existe um movimento ecológico?

E - Existe realmente, felizmente existe de verdade. E existem aqueles elementos que não são sequer candidatos e que batalham duramente, que lutam, que põem dinheiro do próprio bolso, constantemente, pra ver alguma coisa de verdade, de real, de concreto acontecer. Existe um movimento ecológico, e o movimento ecológico em si, como eu te disse anteriormente, é puro e cristalino. É uma coisa limpa, percebeu? É puro e cristalino, é uma coisa limpa.

A “pureza” e a “organização” do movimento ecológico localizam-se numa instância de atuação reduzida e informal, como faz pensar a expressão “movimento ecológico em si (...) é puro e cristalino”. Para essa corrente, o movimento torna-se desorganizado e impuro na medida em que se relaciona com outros grupos ou agentes da sociedade, como através da prática política institucionalizada. Isso é sugerido também por Rossine Camargo Guarniere, candidato pelo PDT-SP:

(...) há falsos ecologistas. Pessoas que usam o título de ecologista e trabalham a favor de (...) das empresas, das multinacionais que (...) envenenam a nossa lavou-ra, e envenenam nossos rios, matam nossos animais. Tem muita gente assalariada nisso daí (...) muita gente metida em política, fazendo política como ecologista e que não é ecologista e que são falsos ecologistas. A máscara vai cair quando eles estiverem legislando na câmara federal, na câmara estadual (...)

A nossa postura ambientalista não era assimilada e identificada pelos ecologistas “amadores” como “verdadeiramente” ecológica por apresentar uma prática até então inédita e, a princípio, contrária às práticas ecologistas anteriores. É válido ressaltar que o movimento ecológico circunscreve-se ao campo político-ideológico dos chamados movimentos sociais, os quais apresentam resistên-

cia às estruturas e práticas centralizadas, verticalizadas e hierarquizadas. Ou seja, a proposta de profissionalização das entidades, visando, inclusive, à captação de recursos em nível nacional e internacional, envolvendo o empresariado e o governo, aliada à participação em disputas eleitorais, era identificada com o discurso dos "inimigos", isto é, governo, políticos tradicionais e empresários. Para Fábio Feldman, representante da corrente que estou chamando de "novos ambientalistas":

O movimento ecológico não tem contornos limitados (...) seria um conjunto de iniciativas bem organizadas ou embrionariamente organizadas que visam atuar na defesa dos direitos ligados ao meio ambiente e coisas correlatas.

P - Você falou em entidades bem organizadas. O que quer dizer isso?

E - Entidades até juridicamente organizadas, que tenham um mínimo de organização, um mínimo de infra-estrutura para poder atuar. Em São Paulo nós temos a Oikos (...) acabamos de criar uma associação, entidade chamada SOS Mata Atlântica, que é uma entidade que eu acredito que junto com uma entidade de Brasília, chamada Coonatura, serão as duas entidades mais importantes no país em termos de meio ambiente. A SOS Mata Atlântica reúne o que há de mais expressivo em termos de comunidade ambientalista aqui em São Paulo, portanto, do Brasil. Comunidade ambientalista incluindo governo, e que pretende arrecadar recursos a nível nacional e internacional, para atuar numa região localizada chamada Mata Atlântica, principalmente no litoral sul de São Paulo. Este é um exemplo de entidade muito estruturada.

A fala de Feldman já aponta para a emergência das Organizações Não-Governamentais, cujas práticas combinam militância e desenvolvimento de projetos ambientais. Contando com quadros profissionais e especializados, as ONGs legitimaram-se como as interlocutoras privilegiadas junto às agências do Estado, a mídia, o empresariado e demais instituições e setores da sociedade brasileira, bem como organizações internacionais. Este processo não está limitado ao contexto brasileiro, mas reflete um movimento de sintonia e ligação dos grupos locais com as mudanças mais gerais, em escala global, do ambientalismo. Entretanto, isto não equivale a dizer que o universo das ONGs seja homogêneo, unitário, ou mesmo igualitário. Elas diferenciam-se entre si, não somente em termos de estrutura e escopo de atuação, mas sobretudo no que se refere ao relacionamento com instituições governamentais, econômicas e agências financeiras.⁶

No que se refere ainda ao âmbito estritamente

nacional, a Constituição de 1988, acompanhando os parâmetros internacionais, representou um avanço considerável em termos de legislação ambiental. Ela ofereceu a possibilidade de instrumentos legais para a atuação dos diferentes atores envolvidos com o meio ambiente. No entanto, em termos de uma real implementação legal e de políticas públicas, há ainda todo um processo a ser construído, no sentido de aliar planos efetivos voltados para o crescimento com a perspectiva da preservação ambiental e a melhoria da qualidade de vida. Contudo, a temática ambiental deixou o lugar político marginal e secundário que a caracterizava até meados dos anos 80. Ampliou-se nos anos 90, constituindo-se como um importante catalisador de discursos políticos e sobre o político, tanto no interior da sociedade brasileira como em nível global.

O PROCESSO DE GLOBALIZAÇÃO OU 'NETWORKING' NOS ANOS 90

Os anos 90 assistem à proliferação global das Organizações Não-Governamentais em geral, e em particular, daquelas ligadas às questões ambientais. O conceito de desenvolvimento sustentável do Relatório Brundtland⁷, ligando as questões ambientais às questões sociais, políticas e econômicas, oferece a tônica das atuações ambientalistas na nova década.

Como país de "Terceiro Mundo" e "possuidor" da maior floresta tropical ainda primária do planeta, o Brasil tem sentido o peso global das ques-

6. Sobre o surgimento e o papel das ONGs internacionais e nacionais ver dentre outros: CLARK, J. - **Democratising development: The role of voluntary organizations**, Earthscan, 1991; DRABEK, A. G. - "Development Alternatives: The Challenge for NGOs", special issue of World Development, vol.15, Autun, 1987; EDWARDS, M. e HULME, D. - **Making a difference: NGOs and development in a changing world**, Earthscan; BURNNELL, P. - **Charity, politics and the third world**, Harvest Wheatshelf, 1991; LANDIM, Leilah - **Para além do mercado e do estado: filantropia e cidadania no Brasil**, ISER, Junho 1993 e **Sem fins lucrativos: as organizações não-governamentais no Brasil**, ISER, 1988; FERNANDES, R. C. e CARNEIRO, L. P. - **ONGs Anos 90: a opinião dos dirigentes brasileiros**, ISER, 1991; BAILEY, M. - **Notes on NGOs in Brazil**, Discussion Paper-Brazil Programme Save the Children, March, 1992; GARCIA-GUADILLA & BLAUERT (org.) "Environmental Movements in Latin America and Europe: Challenging development and Democracy", *International journal of sociology and Social Policy*, 1992.

7. BRUNDTLAND - **Nosso futuro comum**, ed. Fundação Getúlio Vargas, SP, 1987.

tões ambientais. Várias pressões de grupos transnacionais desenvolvem-se desde o final dos anos 80. Na esteira do conceito de efeito estufa, as queimadas na Amazônia, em 1987, repercutiram e criaram eco durante o forte calor do verão americano naquele ano, gerando inúmeras manifestações externas. Através de uma redecodificação das discussões travadas no campo ambientalista e científico, documentários e filmes produzidos pela mídia mostravam a floresta em chamas, construindo e popularizando as imagens da Amazônia como “pulmão do mundo”, ou ainda “celeiro e farmácia da humanidade”.

Seguindo-se às queimadas, o assassinato do sindicalista Chico Mendes atravessou fronteiras e escandalizou o mundo que o erigiu à condição de mártir e símbolo do ambientalismo. Nessa condição, a comunidade de seringueiros, as comunidades indígenas e a Floresta Amazônica como um todo tornaram-se temas de atuações globais. Várias lideranças indígenas são deslocadas de suas lutas e reivindicações cotidianas locais para o espaço global — o Cacique Raoni excursiona pela Europa com o cantor Sting; David Ianomâmi é levado a discursar em Londres pela organização Survival International, assim como Airton Krenak, através da Fundação Gaia e Paulinho Paiakan, pela empresa Body Shop. Além disso, campanhas contra projetos do Banco Mundial na Amazônia brasileira proliferaram-se e ocuparam a maioria das agendas das ONGs européias e americanas.

Em nível nacional, grupos políticos e econômicos locais reagem às imagens globais, apresentando a Amazônia como terra rica em minerais, lugar de fronteira e de cobiça, atraindo no bojo do ideal preservacionista, os interesses econômicos internacionais. A Floresta Amazônica constitui-se então, polemicamente, como espaço transnacional de discussões e lutas políticas. O governo brasileiro, sem um projeto político definido, assume uma posição ambígua diante dos diversos interesses internos e externos na região. Face às pressões ambientalistas globais, algumas soluções de caráter diplomático são esboçadas. Ao eleger-se em 1989, Collor nomeia José Lutzenberger, um ambientalista de bom trânsito internacional, para o cargo de secretário geral de Meio Ambiente. Com vistas à realização da Conferência Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, sediada no Rio de Janeiro em 1992, Collor anuncia algumas demarcações de terras indígenas. Dando prosseguimento às soluções diplomáticas, após o massacre dos Ianomâmi em 1993, Itamar Franco cria o Ministério Especial para Amazônia, nomeando para o cargo Rubens Ricú-

pero, embaixador do Brasil em Washington.

A Floresta Amazônica entra definitivamente na agenda da política externa brasileira, ao mesmo tempo em que as ONGs transnacionais se estabelecem como um dos interlocutores privilegiados. A exemplo disso, o embaixador brasileiro em Londres, Rubens Barbosa, destaca como prioridade de seu trabalho o relacionamento com três áreas específicas: a mídia, o centro financeiro e as ONGs, por serem elas formadoras e propagadoras de opinião.⁸

Seguindo essa linha de atuação, a embaixada brasileira em Londres elabora um texto de apresentação do Brasil para o circuito Internet, no qual o tema da Floresta Amazônica ocupa a maioria dos espaços. Ele aparece logo na primeira sessão de descrições gerais do país, ao lado de temas como economia, geografia, instituições políticas, defesa, desenvolvimento industrial e transporte. Além de descrever a geografia física e humana da região amazônica, o texto faz menção às pressões exercidas pelos grupos ambientalistas internacionais na década de 80, e reafirma a intenção brasileira em desenvolver a Amazônia sem comprometer os recursos naturais ali contidos. Em outra sessão dedicada a temas específicos, o tópico da Floresta Amazônica aparece novamente, precedido pelo tema “meninos de rua”, revelando outras imagens brasileiras que são construídas e projetadas no espaço global. No primeiro caso, a Amazônia é apresentada em sua exuberância física e geográfica como parte constitutiva da identidade positiva do país, enquanto que, no segundo, ela aparece como problema social e ambiental a ser equacionado pelas políticas governamentais em cooperação com agências financeiras internacionais.

Com a redução das queimadas ocorridas em 1987, as atenções dos ambientalistas ingleses, juntamente com as de americanos e espanhóis, têm-se voltado para o desmatamento causado pelo comércio madeireiro. Essa nova ameaça à floresta foi divulgada pelo jornalista George Monbiot, quando regressou de sua viagem à região amazônica em 1991.⁹ A partir daí, o grupo Friends of the Earth — Amigos da Terra — deflagra uma campanha contra o comércio de mogno. Segundo essa organização, a Inglaterra é responsável por 40% das importações de mogno, na maioria extraído ilegal-

8. Apresentação do embaixador no seminário: “Reflections of Latin America in the European Media” - Institute of Latin America Studies/Canning House, Londres, 13-14 February 1995.

9. MONBIOT, G. - **Amazon watershed: the new environmental investigation**. Londres: Michael Joseph, 1991.

mente das reservas indígenas brasileiras. Baseados nesses dados e legitimados pela solicitação de apoio de várias ONGs locais e nacionais¹⁰, as demais organizações ambientalistas baseadas na Inglaterra aderem à campanha. Esta última consiste em pressões sobre o governo brasileiro, madeiras locais, importadores e estabelecimentos comerciais, bem como um processo de educação e informação dos consumidores ingleses.

Através do *slogan Mahogany is Murder* - Mogno é assassinato — as campanhas buscam estabelecer a conexão entre a madeira adquirida pelo consumidor inglês e o extermínio dos indígenas brasileiros.¹¹ As atuações envolvem desde demonstrações em frente às lojas de móveis, até a prática da “ação direta”, como a que foi realizada em Londres, na loja de departamentos Harrods, em 1993, seguidas por ações em outras cidades inglesas.

A ação direta denominada *Ethical shop-lifting in solidarity with the indigenous Peoples' of Brazil* (literalmente, “roubo ético de lojas em solidariedade aos povos indígenas do Brasil”) foi organizada por um grupo chamado CRISP-O, Citizen's Recovery of Indigenous Peoples' Stolen Property-Organization (Organização dos Cidadãos para Recuperação das Propriedades Roubadas dos Povos Indígenas). Como o próprio nome indica, a ação consistia na “retirada” dos objetos em mogno expostos à venda nas lojas de departamentos. A seguir, os objetos eram entregues à delegacia de polícia mais próxima, juntamente com uma carta na qual os atores explicavam acreditar que os objetos haviam sido construídos com mogno roubado das populações indígenas brasileiras, e solicitavam, então, que eles fossem devolvidos aos seus legítimos donos.

Ações como essas mostram o alargamento da noção de cidadania para além das fronteiras dos Estados-nações. Em compasso com os processos de globalização econômica, assistimos também à glo-

balização de espaços políticos e culturais, na construção de novas redes sociais e de solidariedade.¹² Juntam-se aos ambientalistas, os movimentos de defesa dos direitos humanos e de minorias étnicas — questões interconectadas colocadas pela dinâmica da modernidade ou da pós-modernidade, e que são expressões reveladoras de uma mudança nas “estruturas de sentimento”, ou de novas formas de sensibilidade nas sociedades contemporâneas.¹³

A Floresta Amazônica é um lugar real, mas é também lugar imaginado, construído ou inventado¹⁴, como uma âncora simbólica num mundo de incertezas e riscos sujeito a rápidas e simultâneas transformações. Como lugar imaginado, ela aglutina e costura diferentes grupos numa “comunidade imaginada”.¹⁵ Como lugar real, e como imagem local, ela apresenta os conflitos entre fazendeiros e camponeses, índios, garimpeiros e madeiras, governo federal, políticos locais, empreiteiras e mineradoras, grupos religiosos, militares, ambientalistas, antropólogos, ONGs nacionais e transnacionais, Banco Mundial, dentre outros. Lugar real e lugar imaginado, dissociados enquanto categorias de análise, fundem-se em alianças e confrontações nos processos políticos e culturais.

Nesse processo, imagens são transformadas, criadas e recriadas, alguns sentidos sendo recodificados e outros apagados. O fluxo de imagens, ou o relacionamento entre esferas locais, nacionais e globais, muitas vezes não distinguíveis enquanto tais, é algo de fundamental importância para a compreensão da dinâmica dos processos políticos e culturais em curso, especialmente no que concerne à Floresta Amazônica como símbolo de processos transnacionais, e do ambientalismo em particular. Entretanto, essas considerações não cabem no espaço deste artigo, e ficam devendo um desenvolvimento mais rigoroso através de uma pesquisa ainda em curso.

10. Na reunião do Forest Movement Europe, 21-24 de Julho de 1995, realizado na Floresta Negra, Alemanha, a representante do Greenpeace-Rio de Janeiro, apresentou uma carta-manifesto assinada por mais de sessenta grupos brasileiros, especialmente os localizados na região amazônica, solicitando o apoio das ONGs internacionais para uma campanha de suspensão ao comércio de mogno. A relação entre as ONGs transnacionais e suas parceiras nacionais e locais é importante tema que deverá ser abordado com mais rigor através da pesquisa ora em andamento sobre as imagens da Floresta Amazônica produzidas nos contextos global, nacional e local.

11. Um filme produzido pelos Amigos da Terra, exibido nos cinemas ingleses, mostrava um vaso sanitário com assento em mogno e coberto de sangue com os dizeres: *Mahogany is murder*.

12. Sobre o processo de globalização e as dinâmicas culturais neste processo ver FEATHERSTONE, M. (org.) - *Global*

culture: Nationalism, globalization and modernity, Londres: Sage, 1991; HARVEY, D. - *Condição pós-moderna*, São Paulo: Loyola, 1992; GIDDENS, A. - *Beyond left and right: The future of radical politics*, Polity Press, 1995 e *Modernity and self-identity*, Stanford, 1991; ROBERTSON, R. - *Globalization*, Sage, 1992; GUPTA, A. “Beyond ‘Culture’: space, identity, and the politics of difference” in *Cultural anthropology*, vol.7, n.1, fev. 1992.

13. WILLIAMS, R. - *The long revolution*, Nova York: Columbia University Press, 1961; OLALQUIAGA, C. - *Megalopolis - Contemporary cultural sensibilities*, University of Minnesota Press, 1992.

14. Ver HOBBSBAWN, E. e RANGER, T. - *A invenção das tradições*, Rio de Janeiro: 1984.

15. Ver ANDERSON, B. - *Imagined communities*, Londres: Verso, 1983.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos últimos dez anos, o ambientalismo passou por transformações profundas, constituindo-se como um dos símbolos do processo de globalização da sociedade e de novas formas de sociabilidade e atuações político-culturais. Do sentido de ecologia como poesia, dominante até os anos 80 na sociedade brasileira, a ecologia ampliou-se e transformou-se em um dos principais catalisadores de discursos políticos e sobre o político em nível mundial. Isso decorre não só do fato de a ecologia carregar em seu ideário valores e concepções holistas, globalistas e planetárias, ou seja, ser concebida como "ecologia profunda"¹⁶, mas por ser hoje praticada num contexto histórico de rápidas transformações políticas e sociais. No contexto pós-Guerra Fria, com as transformações gerais no quadro geo-político mundial, o político vem perdendo seu tradicional lugar da fala e, por meio de múltiplos deslocamentos, tem-se expressado também através da discussão sobre ecologia. Por outro lado, esta última, ao dilatar-se, tende a perder o lugar específico de sua fala. Ela passa a englobar outros significados, ao mesmo tempo que empresta sentidos e lugar a outros signos.

Nesse sentido, as eleições de 1986 mostram o esvaziamento do significado de ecologia como poesia — ou o conservacionismo puro — através da assimilação do meio ambiente com significados correlatos a outras demandas sociais e políticas da sociedade brasileira. Entrando no circuito dos sistemas de significações — como o dos movimentos sociais, por exemplo, ou da sociedade civil como um todo — ela se legitima enquanto espaço político e cultural de confronto e reivindicações. Tal processo extrapola os limites da sociedade brasileira. Frente às estruturas dominantes globais, e dado o próprio esvaziamento do discurso político — em termos da imprecisão das categorias esquerda e direita contemporaneamente — a ecologia passa a catalisar, num processo hegemônico, vários discursos políticos. Isso pode ser exemplificado pela experiência do Fórum das Organizações Não-Governamentais, promovido por diferentes grupos da sociedade civil paralelamente à Conferência Mun-

dial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, a Rio-92. Através da ecologia e em oposição aos representantes das estruturas dominantes da sociedade, falaram grupos de direitos humanos, grupos de mulheres, religiosos, comunidades étnicas de todas as partes do globo, assim como setores sindicais brasileiros, a OAB, a comunidade científica, comunidades de bairro, meninos de rua, dentre outros. Ou ainda, num outro contexto, diante da determinação do governo francês em realizar testes nucleares no Taiti, o movimento de independência daquela colônia funde-se aos protestos do Greenpeace, redecodificando e projetando suas reivindicações para uma esfera política mais ampla.

É, portanto, a equivalência do confronto às instituições e sistemas de poder da sociedade global que tece os pontos de conexão entre atores situados em diferentes partes do planeta. Ela constrói o elo de ligação entre um ambientalista inglês e um seringueiro ou índio da Amazônia que, ao se entrelaçarem na prática política, perdem seus significados particulares restritivos.¹⁷ Entretanto, longe de uma uniformização ou homogeneização resultante desse processo, diferenças de identidade são mantidas na construção de equivalências em meio às pluralidades ou diversidades sociais e culturais, contudo, excluídas dos sistemas de poder.

No que diz respeito às ONGs transnacionais e a seu relacionamento com parceiros locais, entre idas e vindas, persiste a busca da construção de um relacionamento em que se evite a reprodução dos padrões de dominação estruturados e estruturantes das sociedades de origem nas atuações daqueles que pretendem reverter o quadro de desigualdades econômicas, sociais e políticas do globo. Preocupações quanto às relações "norte e sul", as diferenças entre as agendas das organizações do "norte" e aquelas do "sul" têm entrado, ainda que como parte das intenções politicamente corretas, na pauta de encontros ambientalistas, e deverão intensificar-se na construção de relações de fato mais igualitárias e democráticas. ■

16. Ver DOBSON, A. - *Green political thought*, 1990.

17. Para uma discussão sobre o conceito de "Empty Signifier" ver LACLAU, E. - "Why do empty signifiers matter to politics?" in WEEKS, Jeffrey (org.) - *The lesser evil and the greater good - The theory and politics of social diversity*, Rivers Oram Press, 1994.

Agradeço a Ernesto Laclau e Antônio Augusto Arantes Neto os comentários sobre uma primeira versão deste artigo.



SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA NO AMAZONAS. AO FUNDO, SERRA BELA ADORMECIDA, FOTO JORGE HERRÁN. DETALHE: CANOAS, FOTO HERIVELTO COSTA

O MITO DO PARAÍSO DESABITADO

INTRODUÇÃO

As áreas naturais protegidas, sobretudo as de uso restrito (parques, estações ecológicas etc.) — sua concepção e concretização não permitindo a presença de populações humanas, mesmo as que já habitavam o espaço considerado como “natural” e “selvagem” — constituem um espaço fundamental para a análise das relações entre o homem e a natureza no mundo moderno. Essa discussão suscita a análise de como aparecem os mitos nas sociedades modernas e suas relações com outros mitos e simbologias, já existentes, sobre o mundo natural.

A concepção dessas áreas protegidas provém do século passado, tendo sido criadas primeiramente nos Estados Unidos, a fim de proteger a “vida selvagem” (*wilderness*) ameaçada, segundo seus criadores, pela civilização urbano-industrial, destruidora da natureza. A idéia subjacente é que, mesmo que a biosfera fosse totalmente transformada, domesticada pelo homem, existiriam pedaços do “mundo natural” em seu estado primitivo, anterior à intervenção humana. No entanto, mais do que a criação de um espaço físico, existe uma concepção específica da relação homem-natureza, própria de um tipo de naturalismo, que Moscovici (1974) denomina de “naturalismo reativo”; isto é, uma reação contra a corrente dominante do “culturalismo”.

Para o naturalismo da proteção da natureza do século passado, a única forma de proteger a natureza era afastá-la do homem, através de ilhas onde este pudesse admirá-la e reverenciá-la. Esses lugares paradisíacos serviriam também como locais selvagens, onde o homem pudesse refazer suas energias gastas na vida estressante das cidades e do trabalho monótono. Parece realizar-se a reprodução do mito do paraíso perdido, lugar desejado e procurado pelo homem depois de sua expulsão do Éden. Esse neomito, ou mito moderno, vem impregna-

do, no entanto, do pensamento racional representado por conceitos como ecossistema, diversidade biológica etc. Como afirma Morin (1991), o pensamento técnico-racional, ainda hoje se vê parasitado pelo pensamento mítico e simbólico.

A existência de um mundo natural selvagem, intocado e intocável faz parte, portanto, desses neomitos. Como afirma Ellen (1989), entretanto, a natureza “em estado puro” não existe, e as “regiões naturais” apontadas pelos biogeógrafos usualmente correspondem a áreas já extensivamente manipuladas pelos homens.

Esse neomito, no entanto, foi transposto dos Estados Unidos para países do Terceiro Mundo, como o Brasil, onde a situação ecológica é, social e culturalmente distinta. Nesses países, mesmo nas florestas tropicais aparentemente desabitadas, vivem populações indígenas, ribeirinhas, extrativistas, de pescadores artesanais, portadores de uma outra cultura (chamada neste trabalho de tradicional), de seus mitos próprios e de relações com o mundo natural distintas daquelas existentes nas sociedades urbano-industriais. Ora, a legislação brasileira que cria os parques e reservas prevê, como nos Estados Unidos, a transferência dos moradores dessas áreas, causando uma série de problemas de caráter ético, social, econômico, político e cultural.

O Brasil é um país que apresenta uma grande variedade de modos de vida e culturas diferenciadas que podem ser considerados “tradicionais”. Além disso, existe uma grande diversidade de tribos e povos indígenas, com mais de duas centenas de línguas diferentes. Ainda que estes últimos estejam incluídos entre as “populações tradicionais” não são objeto deste estudo. Grande parte das populações indígenas vivem em reservas, com uma legislação própria diferente da que rege as áreas naturais conservadas.

As populações e culturas tradicionais não-indígenas, são, de uma forma geral, consideradas

“camponesas” (Queiroz, 1973), e são fruto de intensa miscigenação entre o branco colonizador, o português, a população indígena nativa e o escravo negro. Elas incluem os “caiçaras” que habitam o litoral de São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná; os “caipiras”, dos estados do Sul; os habitantes de rios e várzeas do Norte e Nordeste (os varjeiros); as comunidades pantaneiras e ribeirinhas do Pantanal mato-grossense; os pescadores artesanais, como os jangadeiros do litoral nordestino; as comunidades de pequenos produtores litorâneos açorianos de Santa Catarina etc. São populações de pequenos produtores que se constituíram no período colonial, freqüentemente nos interstícios da monocultura e de outros ciclos econômicos. Em isolamento geográfico relativo, essas populações desenvolveram modos de vida particulares que envolvem uma grande dependência dos ciclos naturais, um conhecimento profundo dos ciclos biológicos e dos recursos naturais, tecnologias patrimoniais, simbologias, mitos e até uma linguagem específica, com sotaques e inúmeras palavras de origem indígena e negra. Essa grande diversidade cultural, entretanto, não tem sido adequadamente estudada pelos etnólogos e antropólogos, pois, como avalia Manuel Diegues Jr. (1960), até recentemente, a preocupação maior tem sido o estudo das etnias indígenas. Este autor, apesar de criticado pela utilização do conceito de “área cultural”, foi um dos primeiros a chamar a atenção para a necessidade do estudo das culturas brasileiras não-indígenas. Influenciado, de uma certa maneira, pelo “determinismo geográfico”, Manuel Diegues Jr. (1960) afirma que:

De fato, a diversidade de aspectos fisiográficos do Brasil, tanto do clima como de vegetação, de recursos naturais como de solo, é que levou a colonização a seguir o processo de utilização do meio — ou do que se encontrava neste meio ou do que ele possibilitava — para a fixação dos grupos humanos. Criaram-se assim formas ativas de adaptação do homem ao meio, o que Max Sorre chamou de gêneros de vida. E tais formas de adaptação representam justamente o processo de relações que se estabelecem entre o homem e o meio — não o meio restritamente físico, mas ainda, e sobretudo, o amplamente ecológico — de modo a assegurar o equilíbrio regional. (p.18)

Essa diversidade cultural e de modos de vida é evidente, por exemplo, nas regiões litorâneas brasileiras, e tem sua origem, provavelmente, no isolamento relativo das populações locais após o desvio dos grandes ciclos econômicos para o interior do país. No entanto, a “pequena produção de mercadorias” existia já antes desse desvio, nos inters-

tícios da monocultura colonial.

Muitas vezes, populações humanas retornaram à pequena produção de mercadorias, uma vez esgotado o ciclo econômico de exportação regional, como sucedeu com as populações caiçaras do litoral sul do estado de São Paulo. Frequentemente, também, populações se instalaram em ecossistemas inadequados para a implantação de monoculturas de exportação como foi o caso das culturas tradicionais que se desenvolveram nas regiões montanhosas ou alagadas da Mata Atlântica, nas regiões ribeirinhas da Amazônia e do Pantanal, nos cordões arenosos do litoral nordestino.

Foi justamente nesses espaços territoriais litorâneos, de mata tropical úmida, habitados por essas populações tradicionais, que se implantaram grande parte das chamadas áreas naturais protegidas, a partir dos anos 30, no Brasil. Essas áreas, foram, em grande parte, ecologicamente bem conservadas pelo modo de vida dessas culturas e de nenhum modo eram “desabitadas”.

O estabelecimento dessas unidades teve um grande aumento entre a década de 70 e 80 quando foram criadas cerca de 2.098 áreas naturais protegidas em todo o mundo, cobrindo mais de 3.100.000 km², ao passo que, desde o início do século até 1970, tinham sido criadas 1.511 unidades, cobrindo aproximadamente 3.000.000 km². Hoje, cerca de 5% da superfície terrestre são legalmente protegidos, através de 7 mil unidades de conservação, cobrindo hoje, sobretudo no Terceiro Mundo, uma superfície total superior a países de grandes dimensões territoriais.

O Brasil contava em 1992 com 34 parques nacionais, 23 reservas biológicas federais, 21 estações ecológicas, 38 florestas nacionais, 14 áreas de proteção ambiental e 4 reservas extrativistas que somam 31.294 911 ha, ou seja, 3.7 % da extensão territorial. A essas se deve acrescentar as áreas de conservação criada por estados, municípios e mesmo por particulares. (Cima, 1991). Pode-se dizer que hoje somente as unidades de conservação restritivas cobrem uma área maior do que muitos estados brasileiros. Se o Brasil atingir os 10.0 % de seu território transformado em unidades de conservação, como proposto pelo PNUMA-ONU (Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente), ter-se-ia algo como 800.000 km² de áreas protegidas, superfície maior que a média dos grandes estados brasileiros.

OS MITOS BIOANTROPOMÓRFICOS, OS NEOMITOS E O MUNDO NATURAL

O conceito de *wilderness* (mundo selvagem), que orientou a criação dos parques nacionais americanos em meados do séc. XIX, onde o mundo natural poderia ser apreciado e mesmo reverenciado pelas populações urbanas, e onde não poderia haver morador, tem as características de uma visão paradisíaca, reportando-se ao mito do paraíso perdido.

A noção de mito naturalista, da natureza intocada e do mundo selvagem diz respeito a uma representação simbólica, pela qual existiriam áreas naturais intocadas e intocáveis pelo homem, apresentando componentes num estado “puro” até anterior ao aparecimento do homem. Esse mito supõe a incompatibilidade entre as ações de quaisquer grupos humanos e a conservação da natureza. O homem seria, desse modo, um destruidor do mundo natural e, portanto, deveria ser mantido separado das áreas naturais que necessitariam de uma “proteção total”.

Quando se fala em *mito moderno*, faz-se referência a um conjunto de representações existentes entre setores importantes do conservacionismo ambiental de nosso tempo, portador de uma concepção biocêntrica das relações homem-natureza, pela qual o mundo natural tem direitos idênticos ao ser humano. Como corolário dessa concepção, o homem não teria o direito de dominar a natureza. Esse mito tem raízes profundas nas grandes religiões, sobretudo a cristã, e está associado à idéia do paraíso perdido. Ele se revelou, no entanto, na concepção dos “parques nacionais” norte-americanos, na segunda metade do século XIX, pela qual porções de território consideradas “intocadas” foram transformadas em áreas naturais protegidas, nas quais não poderia haver morador. Essas áreas selvagens foram criadas em benefício das populações urbanas norte-americanas que poderiam, como visitantes, apreciar as belezas naturais. Essa representação do mundo natural, expressa pelos chamados “preservacionistas puros” como John Muir e Thoreau, constituiu-se na justificativa para a criação de áreas naturais protegidas que deveriam permanecer intatas. Esse modelo de conservação chamada de “moderna” e a ideologia que lhe é subjacente espalhou-se para o resto do mundo.

No entanto, mesmo nos Estados Unidos, durante o século XIX existiam também outros mitos que norteavam as relações entre as populações

indígenas norte-americanas e a natureza, mas que foram ignorados pelos preservacionistas puros norte-americanos e de outros países, mesmo aqueles do Terceiro Mundo. Esses mitos, chamados *bioantropomórficos* por Morin (1991), interpretavam a relação dos índios — para quem o mundo denominado “selvagem” pelos brancos não existia — com o mundo natural. Para o chefe Standing Bear, da tribo dos Sioux, as vastas planícies, montanhas e florestas faziam parte do mundo domesticado pela cultura indígena.

É importante salientar que os mitos bioantropomórficos não são apanágio exclusivo das populações indígenas, mas existem também nos países do Terceiro Mundo, entre populações de caçadores, extrativistas pescadores e agricultores itinerantes, os quais vivem ainda parcialmente afastados da economia de mercado, habitantes das florestas tropicais e outros ecossistemas distantes do chamado mundo urbano-industrial.

A CONTEMPORANEIDADE DOS MITOS BIOANTROPOMÓRFICOS E DOS NEOMITOS

Para se entender os diversos “mitos” sobre a conservação do mundo natural de nossos dias é fundamental compreender que eles ainda hoje coexistem, de forma muitas vezes antagônicas, segundo os tipos de sociedades que os formulam, sejam elas as chamadas tradicionais ou as modernas.

Na concepção mítica das sociedades primitivas e tradicionais existe uma simbiose entre o homem e a natureza, tanto no campo do fazer, das técnicas e da produção, quanto no campo simbólico. Essa unicidade é muito mais evidente nas sociedades indígenas brasileiras, por exemplo, onde o tempo para pescar, caçar e plantar é marcado por mitos ancestrais, pelo aparecimento das constelações no céu, por proibições e interdições. Mas ela também aparece em culturas como a caiçara do litoral Sul e entre os ribeirinhos amazonenses, de forma menos clara, talvez, mas nem por isso menos importante. Como são culturas decorrentes da mistura de elementos indígenas, negros e portugueses, os remanescentes das culturas mais antigas (indígenas e negras) são, numa maior proporção, responsáveis pelas porções míticas do pensamento caiçara e dos ribeirinhos amazonenses. Entretanto, o sincretismo religioso, em que o elemento católico tradicional é fundamental, também dá sua

contribuição ao pensamento mítico dessas sociedades tradicionais. Na verdade, porém, o contato mais estreito que hoje existe entre a maioria das comunidades tradicionais caiçaras e o mundo urbano-capitalista, e a substituição crescente do catolicismo sincrético pelo protestantismo fundamentalista são elementos desintegradores do pensamento simbólico e mítico.

Considerando a importância da simbiose homem-ciclos naturais, existente nas populações tradicionais, a noção de parques ou áreas naturais protegidas que excluam as populações tradicionais é incompreensível para as culturas portadoras desse pensamento bi-antropomórfico. A disjunção forçada entre a natureza e a cultura tradicional, onde os homens são proibidos pelo Estado de exercer as suas atividades do fazer patrimonial, e também do saber, representa a imposição de um mito moderno: *o da natureza intocada e intocável* — próprio da sociedade urbano-industrial, sobre as representações e símbolos das sociedades tradicionais, para as quais o homem está, de certa forma, imerso no mundo natural domesticado.

Nessa linha de pensamento, o chamado “turismo ecológico”, realizado em parques e reservas está também imbuído desse neomito de natureza intocada e selvagem. Ao contrário, no entanto, dos objetivos dos primeiros parques norte-americanos, o turismo ecológico é ainda mais elitista, reservado àqueles que podem pagar tarifas especiais.

OS MOVIMENTOS ECOLÓGICOS BRASILEIROS E AS POPULAÇÕES TRADICIONAIS

A preocupação com as “populações tradicionais” que vivem em unidades de conservação é relativamente recente no Brasil, pois até pouco tempo (e ainda hoje para os preservacionistas clássicos) eram consideradas “caso de polícia”, visto que deveriam ser expulsas da terra em que sempre viveram, para a criação de parques e reservas.

Essa visão preservacionista “pura”, em oposição a uma outra visão de unidades de conservação integradas à sociedade reflete a própria constituição e história do conservacionismo brasileiro, cuja idéia era dominante nas instituições privadas de conservação da natureza como a Sociedade de Amigos das Árvores, criada em 1931, e a Sociedade para a Defesa da Flora e Fauna do Estado de São Paulo, criada em 1927.

OS PRESERVACIONISTAS

Os preservacionistas dominam as entidades de conservação mais antigas e clássicas como a FBCN (Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza), criada em 1958, e muitas outras mais recentes, como a Fundação Biodiversitas, Funatura, Pronatura etc., sendo estas últimas mais ligadas a entidades internacionais de preservação. Elas têm ainda uma influência predominante em muitas instituições que tradicionalmente são responsáveis pela criação e administração dos parques, como o Ibama, o Instituto Florestal de São Paulo etc. Esses grupos são constituídos, em geral, por profissionais oriundos da área de ciências naturais para os quais qualquer interferência humana na natureza é negativa. Ideologicamente foram e são influenciados pela visão preservacionista americana, e consideram que a natureza selvagem é intocada e intocável, sendo impensável que uma unidade de conservação (parques nacionais e reservas ecológicas) possa proteger, além da diversidade biológica, a diversidade cultural.

Viola (1986), analisando as origens do ambientalismo brasileiro, afirma:

Alguns destes ativistas naturalistas e pessoas endinheiradas de orientação filantrópica reuniram-se, em 1958, na Fundação Brasileira para a Conservação da Natureza, com sede no Rio de Janeiro. Essa organização faz parte da pré-história do ecologismo brasileiro, já que seus objetivos e modo de atuação foram estritamente conservacionistas, na linha das sociedades protetoras dos animais, surgidas em vários países no séc. XIX. (p.14)

O AMBIENTALISMO COMBATIVO E DENUNCIADOR

A partir do início da década de 70, surge um ecologismo de denúncia no Brasil representado pela Agapan (Associação Gaúcha de Proteção ao Meio Ambiente Natural), Resistência Ecológica, Associação Catarinense de Preservação da Natureza e a APPN (Associação Paulista de Proteção à Natureza).

O fato de estar o Brasil, naquele momento, sob o regime militar, repressor dos movimentos sociais de protesto, favorecia o surgimento de entidades e movimentos de crítica ao modelo econômico brasileiro, não vinculados necessariamente, no entanto, aos partidos e grupos de esquerda, esses severamente combatidos pelo governo. Os anos 70

apresentaram um crescimento rápido da economia brasileira, sobretudo através de grandes projetos que geravam graves impactos sobre a natureza. Grande parte deles, como centros químicos e petroquímicos, foram implantados ou ampliados nas zonas litorâneas — as mais populosas do país — como os de Cubatão, Rio de Janeiro, Aratu (BA), trazendo consigo níveis de degradação nunca vistos no Brasil. Ao mesmo tempo, houve um avanço considerável da agroindústria que significou tanto um aumento espetacular de biocidas, inseticidas, quanto uma gigantesca concentração de terra e renda na zona rural, com a expulsão de milhões de trabalhadores do campo para as cidades, o que, conseqüentemente, ocasionou o aumento das favelas e da miséria, tornando insuportáveis suas condições de vida.

Essa imensa degradação ambiental e pauperização social estavam, no entanto, recobertas pela ideologia do chamado “milagre econômico”, expressa inclusive na Conferência de Estocolmo (1972), onde a posição do governo brasileiro era de atrair as indústrias dos países desenvolvidos, mesmo à custa da degradação ambiental.

Dentro deste contexto surge o *Manifesto ecológico brasileiro: o fim do futuro* (1976), encabeçado pelo ecologista José Luztemberg, e representando dez organizações ecologistas, algumas das quais foram citadas anteriormente.

O ambientalismo do *Manifesto ecológico* teve uma função importante nas lutas ecológicas dos anos 70 e 80, denunciando a degradação ambiental, a instalação das usinas nucleares e o militarismo.

O ECOLOGISMO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

A partir de meados dos anos 80, começou a surgir um outro tipo de ambientalismo, mais ligado às questões sociais. Esse novo movimento surge no bojo da redemocratização, após décadas de ditadura militar; conseqüentemente, caracteriza-se pela crítica ao modelo de desenvolvimento econômico, altamente concentrador de renda e destruidor da natureza, e que teve seu apogeu durante aquele período.

A grande destruição da floresta amazônica, seja pela destruição de seringais, seja pela construção de barragens, deu origem ao que foi denominado anteriormente de *ecologismo social* (“ambientalismo camponês”, segundo Viola, 1986), que luta por manter o acesso aos recursos naturais de seus ter-

ritórios, valoriza o extrativismo e os sistemas de produção baseados em tecnologias alternativas. Ele é representado pelo Conselho Nacional de Seringueiros, pelo Movimento dos Atingidos pelas Barragens, pelo Movimento dos Pescadores Artesanais, pelos movimentos indígenas etc. Um ponto alto desse novo movimento foi a realização do I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em Altamira, fevereiro de 1989 (Waldman, 1992).

Para esses movimentos, de conotação social e ambientalista, há necessidade de se repensar a função dos parques nacionais e reservas, incluindo seus moradores tradicionais. A declaração final desse encontro aconselha:

Não destruir as florestas, os rios, que são nossos irmãos, pois esses territórios são sítios sagrados do nosso povo, morada do Criador, e não podem ser violados. (In: Waldman, 1992: 90).

AS REPRESENTAÇÕES DO ESPAÇO

A criação de áreas naturais protegidas em territórios ocupados por sociedades pré-industriais ou tradicionais é vista por essas populações locais como uma usurpação de seus direitos sagrados à terra onde viveram seus antepassados — o espaço coletivo no qual se realiza seu modo de vida distinto do urbano-industrial.

Essa usurpação é ainda mais grave quando a concretização de um neomito (áreas naturais protegidas sem população) se faz com a justificativa da necessidade da criação de espaços públicos, em benefício da “nação”, na verdade, das populações urbano-industriais. Essa atitude é vista pelos moradores locais como um roubo de seu território, que significa uma porção da natureza sobre o qual eles reivindicam direitos estáveis de acesso, e controle ou uso da totalidade ou parte dos recursos ali existentes. Essas comunidades tradicionais têm também uma representação simbólica desse espaço que lhes fornece os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção e os meios de realizar os aspectos materiais das relações sociais; isto é, aqueles que compõem a estrutura de uma sociedade (relações de parentesco etc.). A expulsão de suas terras implica a impossibilidade de continuar existindo como grupo portador de uma determinada cultura, de uma maneira natural de conservação se exprimem esse desassossego de várias formas, inclusive a sobre-exploração “ilegal” dos recursos naturais sobre os quais antes tinham domínio. Em muitos casos, consideram seu território, após a cri-

ação do parque, como pertencente à polícia florestal ou aos administradores do parque.

Existe aí uma visão conflitante entre o espaço público e espaço comunitário, segundo perspectivas distintas e até opostas: a do Estado, representando interesses das populações urbano-industriais, e a das sociedades tradicionais. Na verdade, o que está implícito é que estas deveriam "sacrificar-se" para dotar as populações urbano-industriais de espaços naturais, de lazer e "contato com a natureza selvagem". Ou ainda, segundo uma versão mais moderna dos objetivos das áreas naturais protegidas de uso restrito: proteger a biodiversidade.

McKean (1989) distingue seis tipos diferentes de propriedade dos quais três são relevantes para esta análise: a propriedade privada individual, a propriedade pública (áreas naturais protegidas), e a propriedade comum, ou formas comunais ou comunitárias de apropriação de espaços ou recursos naturais, sobretudo os renováveis. Esse último tipo de acesso e apropriação é denominado como "propriedade comum" (*common property*, no conceito de Hardin, 1968; ou "*commons*", McCay e Acheson, 1987).

Essa última modalidade, a dos "comunitários", é a que até recentemente apresentava a menor visibilidade social e política, uma vez que existe em regiões relativamente isoladas, sendo característica de comunidades tradicionais, como a "caiçara", a dos jangadeiros, dos ribeirinhos etc. Essas formas de apropriação comum de espaços e recursos naturais renováveis se caracterizam pela utilização comunal (comum, comunitária) de determinados espaços e recursos através do extrativismo vegetal (cipós, fibras, ervas medicinais da floresta), do extrativismo animal (caça e pesca), e da pequena agricultura itinerante. Além dos espaços usados em comum, podem existir aqueles de que se apropriam a família ou o indivíduo, como o espaço doméstico (casa, horta etc.), os quais, geralmente, existem em comunidades com forte dependência do uso de recursos naturais renováveis que garantem sua subsistência, comunidades demograficamente pouco densas e com vinculações mais ou menos limitadas com o mercado. Esses arranjos são permeados por uma extensa teia de parentesco, de compadrio, de ajuda mútua, de normas e valores sociais que privilegiam a solidariedade intragrupal. Existem também normas de exclusão de acesso aos recursos naturais por parte dos "não comunitários". Estes, por sua vez, podem ganhar acesso a espaços e recursos de uso comum, desde que, de alguma forma, passem a fazer parte da comunidade

(através do casamento, compadrio etc).

Há ainda mitos, valores, normas e interdições comunitárias que regulam o acesso aos recursos naturais, impedindo sua degradação. Essas normas existem em ecossistemas terrestres (períodos de interdição da caça) e costeiros (limitação de períodos, acesso aos recursos controlado pelo "segredo").

Esse tipo de situação contradiz a teoria da "Tragédia dos comuns", elaborada por Hardin (1968), segundo a qual, no regime de propriedade comum, haveria uma conseqüente degradação dos recursos naturais, pois cada usuário tenderia a sobre-explootá-los. Para evitar a queda dos rendimentos, haveria a necessidade da intervenção controladora do Estado, ou a implantação da propriedade privada. A experiência tem demonstrado, no entanto, que os proprietários individuais ou as empresas têm degradado os recursos naturais dentro de suas propriedades e que o próprio Estado tem criado políticas que são degradadoras do ambiente (caso da Amazônia).

Por outro lado, a literatura recente (McCay e Acheson, 1987) tem registrado e analisado um número considerável, no mundo inteiro, de formas comunais de acesso a espaços e recursos que têm assegurado um uso adequado e sustentável dos recursos naturais, conservando os ecossistemas e gerando modos de vida socialmente equitativos (ainda que não necessariamente afluentes).

O que tem ocorrido, geralmente, é a "tragédia dos comunitários" (McCay e Acheson, 1987), que são expulsos de seus territórios pela expansão das grandes corporações, pela implantação de "grandes projetos" (hidroelétricas, empresas de mineração) e até pelo estabelecimento de "espaços públicos" (áreas de proteção restritivas) sobre os espaços comunitários.

É possível fazer uma comparação entre a apropriação do espaço coletivo, usado pelos pescadores tradicionais de Itaipu, descrito por Lima (1989), com a apropriação de um espaço coletivo tradicional pelo Estado ao transformá-lo em unidade de conservação. A criação de parques nacionais, com o conseqüente afastamento forçado das populações tradicionais, em benefício de uma conservação ambiental que beneficia os "visitantes urbanos", é eticamente questionável. Na maioria das vezes, é uma usurpação de espaços coletivos, habitados por populações com grande tradição de saber e fazeres patrimoniais, em favor de um neomito que favorece as populações urbanas que usam o parque para passear, se divertir. A situação está se tornando mais grave ainda quando, sob o pretexto de um

turismo chamado “ecológico”, as áreas que seriam “protegidas” e “intocadas” passam a ser local de um turismo de “aventura”. É tanto mais inaceitável quando se trata de populações em sua grande maioria iletradas, geograficamente isoladas, sem poder político, mas que, por séculos, através de seu modo de vida, são responsáveis pela conservação do chamado “mundo natural”. Isso é mais grave quando se sabe que a permanência dessa população tradicional em seus habitats pode levar, de forma mais adequada, à conservação da biodiversidade. Trata-se, no final, de uma questão ética, de direitos humanos e da construção de uma democracia real no Brasil.

A CONSERVAÇÃO DA NATUREZA, OS SABERES E O PODER

Como toda a mitologia antiga tem seus guardiões (os mais velhos, os pajés etc), os neomitos da conservação também possuem os seus: entidades preservacionistas, instituições públicas ambientais, além de seus “sacerdotes”: os administradores dos parques e seus auxiliares iluminados pelo conhecimento empírico-racional, os cientistas naturais que definem o que é biodiversidade, como a natureza deve ser preservada etc.

Configura-se, nesse caso, o confronto de dois “saberes”: o tradicional e o científico-moderno. De um lado, está o saber acumulado das populações tradicionais sobre os ciclos naturais, a reprodução e migração da fauna, a influência da lua nas atividades de corte da madeira, da pesca, sobre os sistemas de manejo dos recursos naturais, as proibições do exercício de atividades em certas áreas ou períodos do ano tendo em vista a conservação das espécies. De outro lado, está o conhecimento científico, oriundo das ciências exatas que não apenas desconhece, mas despreza o conhecimento tradicionalmente acumulado. Em lugar da etnociência, instala-se o poder da ciência moderna, com seus modelos ecossistêmicos, com a administração “moderna” dos recursos naturais, com a noção de capacidade de suporte baseada em informações científicas (na maioria das vezes, inclusive, insuficientes).

Para o neomito, o mundo natural tem vida própria, é objeto de estudo e manejo, aparentemente sem a participação do homem. O saber moderno se arvora não só em juiz de todo o conhecimento, mas até da proteção de uma natureza “intata”, portadora de uma biodiversidade sobre a qual a ação humana teria efeitos devastadores. Não é para

menos que, em todas as áreas naturais protegidas, a pesquisa científica é permitida, mas não o etnoconhecimento, pois esse exige a presença das comunidades tradicionais, do saber, de técnicas patrimoniais e, sobretudo, de uma relação simbiótica entre o homem e a natureza.

Nesse sentido, é esclarecedora a análise de Pálsson (1991) ao estabelecer a relação entre os sistemas de produção na pesca islandesa e a simbologia, as representações sobre o mar e o discurso social. Ele se utiliza do conceito de cultura expresso por Geertz (1962), segundo o qual os homens constroem representações cognitivas, verdadeiros mapas mentais que orientam suas ações. Outras representações mentais são construídas para tornar compreensíveis as experiências e seres da natureza, por exemplo, peixes, sua natureza e suas relações com os humanos. Essas representações são meios pelos quais os homens reinventam seus mundos, reforçando ou transformando os mundos de seus antecessores. Apesar da diversidade dos objetivos e dimensões, as diferentes modalidades de representações estão intimamente relacionadas com o fluxo da vida social.

Aplicando esses conceitos à pesca da Islândia, Pálsson destaca três períodos importantes, onde a relação homem-natureza (mar) é distinta.

No primeiro período, o medieval, até o ano 1000 d.C., aproximadamente, a pesca era somente de auto-subsistência, sendo considerada como uma troca com a natureza dadivosa. O peixe, principalmente o bacalhau, era um dom da natureza e, para capturá-lo, o pescador precisava conhecer os sinais de sua presença (aves, cor do mar etc). Havia também animais monstruosos no mar e os mitos e rituais existiam para proteger os pescadores contra os perigos da natureza. Por outro lado, a sociedade era homogênea, não havendo competição entre seus membros.

No segundo período, introduziu-se a economia mercantil: o peixe se transforma em mercadoria e instaura-se a competição entre os pescadores. O melhor mestre de pesca não é aquele que interpreta os sinais da natureza e conduz bem a tripulação, mas aquele que apresenta a captura maior. O peixe é um bem, de valor de mercado, que se retira do mar, controlando e domando a natureza. Essa competição leva, em meados do século XX, à sobrepesca, com a introdução de tecnologia moderna pela indústria pesqueira.

No terceiro período, o mais recente, devido à maior escassez de peixes, houve a necessidade de se instaurar uma administração dos estoques pesquei-

ros, por sistema de cotas. A quantidade a ser capturada por barco já não é mais definida pelo "mestre", mas pela administração pública, onde imperam os biólogos marinhos. Esses passam a ser os detentores do "saber moderno", em detrimento dos "mestres de pesca". A supremacia dos administradores pesqueiros sofre até hoje a contestação dos pescadores que os acusam de possuir somente um "saber de escritório".

Em linhas gerais, isso ocorre também hoje com o poder dos administradores de parques nacionais e seus colaboradores, os cientistas naturais que pretendem definir como as populações tradicionais devem se comportar em relação à natureza e aos usos dos recursos naturais. Trata-se, na verdade, de um processo de despossessão do conhecimento e técnicas patrimoniais em poder das populações tradicionais e a afirmação do poder da ciência nas mãos dos cientistas e dos administradores.

Morin afirma que, na realidade, o conhecimento dos cientistas é cooptado pelos que dispõem do poder político, militar etc. E, no mundo moderno, a ciência, a técnica, a competência produzem continuamente poderes ao produzir conhecimento, mas o poder da ciência é captado, coordenado; e o poder dos sábios, que não é organizado politicamente, é controlado e dominado pelo poder da organização política e/ou burocrática. Ademais, nesse processo, a própria ciência contribui para aumentar as desigualdades sociais.

Essas reflexões são importantes também no que se refere à contraposição entre o saber e a técnica tradicionais, e a ciência utilizada para a conservação das áreas protegidas. Muito raramente, esse vasto conhecimento tradicional e, sobretudo, as técnicas de manejo patrimoniais, são reconhecidas como adequadas para a administração dos recursos naturais. Muito raramente, os chamados "planos de manejo" de áreas protegidas incorporam o conhecimento e manejos tradicionais, mesmo quando grupos tradicionais ainda vivem nas áreas protegidas. Na realidade, esses "planos de manejo" também refletem essa dicotomia entre homem e natureza. Os denominados "atributos naturais dos ecossistemas" definidos pela biologia, ecologia não-humana se tornam os únicos critérios "cientificamente" válidos para se administrar o espaço e os recursos naturais. A natureza, milagrosamente, se reifica e se torna posse, em termos científicos, dos que Morin define como os grandes sacerdotes da ciência. Sabe-se, porém, que a contribuição das ciências naturais para a conservação ainda está em seu início, e muitos de seus pressupostos são dis-

cutíveis. Por exemplo, nos anos 70, adotou-se a teoria dos refúgios do pleistoceno para se definir as áreas naturais a serem conservadas na Amazônia brasileira. Hoje esse critério está sendo questionado, o que significa que, de acordo com outras teorias, as áreas já estabelecidas como unidades de conservação amazônicas talvez não sejam as mais adequadas para se proteger a biodiversidade.

Além disso, muitas das teorias para a conservação adotam a perspectiva da análise dos ecossistemas, em que também se incluiria o homem como parte integrante do sistema. Uma das críticas a essa teoria é que a natureza é considerada aí de forma mecanicista. Cajka (1980) critica as teorias que consideram a cultura como uma resposta adaptativa do homem ao ambiente. Mais do que isso, os elementos da cultura seriam explicados pela contribuição que fariam à manutenção e à sobrevivência dos ecossistemas, funcionando como um mecanismo de retroalimentação, para manter ou alterar o equilíbrio ecossistêmico. Para esse autor, a limitação básica dessa teoria é atribuir uma lógica natural aos ecossistemas, bem como uma lógica ao comportamento humano sempre em função da manutenção do equilíbrio homeostático.

Tendo em vista as limitações das contribuições da própria ciência, deveria haver um esforço maior em se integrar o etnoconhecimento das populações tradicionais aos planos de manejo. Ademais, em áreas onde existam comunidades tradicionais, é imperioso que estes planos de manejo percam seu caráter autoritário e tecnocrático, passando a ser um processo de integração gradativa do conhecimento, dos fazeres e das técnicas patrimoniais nas tomadas de decisões sobre o uso do espaço por longo tempo habitado e usado pelo morador tradicional.

Finalmente, a permanência das populações tradicionais em áreas naturais protegidas não se justifica somente pela proteção e reconhecimento da grande bagagem de etnoconhecimento transmitido de geração em geração a respeito das condições naturais, pela necessidade de garantir seus direitos históricos a seu território, mas também como exemplos a serem considerados pela civilização urbano-industrial na redefinição necessária de suas relações atuais com a natureza.

CONCLUSÕES

As áreas naturais protegidas, sobretudo as de uso restritivo, mais do que uma estratégia governamental de conservação, refletem, de forma emblemática, um tipo de relação homem-natureza. A expansão da idéia de parques nacionais desabitados, a partir dos Estados Unidos, em meados do século passado, retoma, de um lado, o mito de “paraísos” naturais intocados, à semelhança do Éden de onde foram expulsos Adão e Eva, do Jardim das Hespérides dos gregos, e das Ilhas Bem-aventuradas medievais, e, de outro, se baseia no “conservacionismo reativo” no dizer de Moscovici. Esse conservacionismo reativo do século XIX, pelo qual se atribui ao mundo natural todas as virtudes e à sociedade todos os vícios foi uma reação ao culturalismo, que via na natureza a enfermidade do homem, uma ameaça de volta à selvageria, à qual deve se opor a cultura.

O tema também relança o debate sobre a importância dos mitos e das simbologias nas sociedades modernas. Por mais que a sociedade urbano-industrial e o avanço das ciências tenham, entre outros fatores, dessacralizado o mundo e enfraquecido os mitos, a imagem de parque nacional e outras áreas protegidas como um paraíso em que a “natureza virgem” se expressa em toda a sua beleza, transformando-se num objeto de reverência por parte do homem urbano, ressalta a idéia de que as mitologias têm vida longa e podem renascer à sombra da racionalidade. Esse mito da natureza intocada e intocável reelabora não somente crenças antigas, mas incorpora também elementos da ciência moderna, como a noção de biodiversidade, das funções dos ecossistemas, numa simbiose expressa pela aliança entre determinadas correntes das ciências naturais e do ecologismo preservacionista. A persistência da idéia de um mundo natural, selvagem, não tocado, tem uma força considerável sobretudo entre as populações urbanas e industriais que perderam, em grande parte, o contato cotidiano e de trabalho com o meio rural. Isso apesar de evidências científicas crescentes de que nas diversas centenas de milhares de vida humana, os homens, de uma forma ou outra interferiram, com maior ou menor intensidade, nos diversos ecossistemas terrestres, hoje restando muito pouco da natureza virgem, intocada.

É importante se ressaltar que a concretização histórica desse mito de uma natureza intocada, através da criação de parques naturais e reservas, se deu e ainda se dá, nos países tropicais, em áreas

freqüentemente habitadas por populações tradicionais, portadoras, por sua vez, de outros mitos e simbologias relativos à natureza. O conflito entre a visão das chamadas “populações tradicionais” e a dos preservacionistas — entidades conservacionistas tradicionais e estatais — não pode ser analisado, no entanto, simplesmente em termos de oposições entre mitologias e simbolismos. O conflito se reporta também à ecologia política ou à política *tout-court* à medida que o Estado impõe sobre espaços territoriais onde vivem populações tradicionais outros espaços tidos como “modernos e públicos”: o dos parques e reservas de onde, por lei, necessariamente devem ser expulsos os moradores. Num primeiro momento, esses atores sociais são “invisíveis”, e os chamados “planos de manejo dos parques” sequer mencionam sua existência. O reconhecimento de sua existência e até de sua importância para a conservação e manutenção da diversidade biológica é fenômeno recente, causado pelo surgimento, em países do Terceiro Mundo, de um ecologismo diferente daquele dos países industrializados. Esse novo ecologismo que absorve princípios do chamado “novo naturalismo” de Moscovici se traduz em movimentos sociais, que propõem o respeito à diversidade cultural como base para a manutenção da diversidade biológica, uma nova aliança entre o homem e a natureza, e a necessidade da participação democrática na gestão dos espaços territoriais. A visibilidade maior dos moradores de parques se deu também pelos conflitos gerados com a entrada de populações sem terra em áreas de parque já decretadas como tais, mas muitas vezes não efetivamente administradas pelo poder público. Populações tradicionais e moradores “novos” começaram a se organizar recentemente contra a ação fiscalizadora do Estado que, na maioria das vezes, impede a reprodução social e cultural dessas comunidades humanas. Esses conflitos começam a tomar uma dimensão nacional, havendo afrontamentos cada vez maiores entre os moradores e as administrações de parques e reservas.

No Brasil, a nível da administração federal e de algumas organizações não-governamentais, a questão da presença de populações tradicionais moradoras em parques nacionais e unidades de conservação semelhantes tem sido tratada dentro de uma visão conservadora, ainda influenciada por percepções urbanas do que significa o mundo natural e a natureza selvagem. Fala-se em interferência humana negativa sobre as áreas naturais protegidas sem se fazer distinção entre os interesses econômicos externos às áreas e às atividades daquelas popula-

ções em grande parte responsáveis pela manutenção da diversidade biológica. Como foi mostrado no decorrer do texto, muitas das idéias preservacionistas do "mundo natural" se baseiam em concepções de uma natureza intocada e não-domesticada, na noção de equilíbrio dos ecossistemas, dificilmente encontráveis mesmo nas florestas tropicais. A nosso ver deve-se rejeitar tanto a visão utilitarista da conservação, pela qual qualquer impacto das atividades humanas pode ser revertido pela tecnologia moderna, quanto a visão estritamente preservacionista baseada no pressuposto de que, colocando-se de lado áreas naturais para conservação, automaticamente se garantirá a integridade biológica. Em países subdesenvolvidos, a conservação poderá ser melhor conseguida com a real integração e participação das populações tradicionais que, como afirmado anteriormente, em grande parte foram responsáveis pela diversidade biológica que hoje se pretende resguardar.

Por outro lado, há também a necessidade de se resguardar de uma visão simplista do "selvagem" ecologicamente nobre. Nem todos os moradores são "conservacionistas natos", mas entre eles há populações tradicionais que armazenaram um vasto conhecimento empírico do funcionamento do mundo natural em que vivem.

Há uma grande necessidade de se conhecer melhor as relações entre a manutenção da diversidade biológica e a conservação da diversidade cultural. Quase nenhuma pesquisa sistemática foi realizada nesse sentido. Até hoje, no Brasil, a avaliação de uma área a ser declarada unidade de conservação tem sido responsabilidade única dos cientistas naturais. É necessária uma visão interdisciplinar, onde trabalhem de forma integrada biólogos, engenheiros florestais, sociólogos, antropólogos e cientistas políticos, entre outros. Como afirma Gomez-Pompa & Kaus (1992) estamos discutindo e estabelecendo políticas sobre um tema que conhecemos pouco; e aquelas populações que o conhecem melhor, raramente participam dos debates e decisões. Há necessidade de pesquisar melhor as influências humanas, passadas e presentes nas áreas "naturais", os sistemas tradicionais e modernos de manejo e conservação, as diversas percepções existentes entre as populações tradicionais sobre a conservação e o uso de recursos naturais, os mitos e crenças que podem facilitar uma real participação das populações locais no planejamento e implantação de áreas naturais protegidas. ■

BIBLIOGRAFIA

- AYRES, D. & Ayres, J. M. "A implantação de uma unidade de conservação em área de Várzea: a experiência de Mami-rauá". In: Atas do Congresso: **International interdisciplinary approaches to biodiversity conservation and land use dynamics in the New World**. Belo Horizonte, 1993.
- CASTRO, E & Acevedo, R. **Negros do Trombetas: guardiões de matos e rios**. Pará: ufpa/naeea, 1993.
- CEDI & Museu Nacional/ufrij. **Terras indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro, 1989.
- CIMA. **Subsídios técnicos para a elaboração do relatório nacional do Brasil para a cnumad**. Brasília, 1991.
- CLAY, J. "Parks and People". In: *Cultural survival*, 9(1). 1985.
- DEVAL, B. G. Sessions. **Deep ecology-living as if nature mattered**. Salt Lake City: Gibbs Smith Books, 1985.
- DIEGUES, A.C. **Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais**. São Paulo: Nupaub/usp, 1995.
- . **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Nupaub/usp, 1994.
- DIEGUES, A. C & Nogara, P. **O nosso lugar virou parque: estudo sócio-ambiental do Saco de Mamangá-Parati-Rio Janeiro**. São Paulo: Nupaub-usp, 1994.
- DIEGUES JÚNIOR, M. **Regiões culturais no Brasil**. Rio de Janeiro: MEC/INEP, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. (Publi. CBPE, série 6, Sociedade e Educação; 2), 1960.
- DURANG, G. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1993.
- ELIADE, M. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELLEN, R. **Environment, subsistence and system: the ecology of small-scale formations**. Nova York: Cambridge University Press, 1989.
- GEERTZ, C. The growth of culture and evolution of mind. In Scher, J (ed). **Theories of mind**. Gencloe III Free Press, 713-40, 1992.
- GODELIER, M. **L'idéal et le matériel**. Paris: Fayard, 1984.
- HARDIN, G. "The tragedy of the Commons", in *Science*, n.162, 1968.
- LIMA, K. **Democracia e expressão da cidadania: uma perspectiva para o uso do espaço público**, Rio de Janeiro: ufrij, 1989.
- MC CAY, B & Acheson, J (eds). **The question of the commons**, Tucson: Univ. of Arizona Press, 1987.
- MC KEAN, M. **Sucess on the Commons: a Comparative Examination of Institutions for Common Property Resource Management**. Duke University (não publicado), 1989.
- MAC LUHAN, T. C. **Touch the Earth: a Self-portrait of Indian Existence**. Nova York: Promontory Press, 1971.
- MORIN, E. **La méthode 4. Les idées, leur habitat, leur vie, leurs moeurs, leur organization**. Paris: Seuil, 1991.
- . **O método: o conhecimento do conhecimento**. São Paulo: Bib. Universitária. (Publicações Europa-América), 1986.
- MOSCOVICI, S. **Hommes domestiques, hommes sauvages**. Paris: Collection 10/18, 1974.
- NEGREIROS, O. *et alli*. "O plano de manejo para o parque estadual da ilha do Cardoso". São Paulo: I. Floresta/Secr. da Agricultura (*Boletim Técnico*; 9), 1974.
- OLIVEIRA, A. E. "O homem e a preservação da natureza". In: *Ciência Hoje*, 14 (81): 34-40, 1992.

- PÁLSSON, G. **Coastal economies, cultural accounts: Human ecology and icelandic discourse**, Manchester: Manchester Univ. Press, 1991.
- QUEIROZ, M. I. **O campesinato brasileiro: ensaios sobre a civilização e grupos rústicos no Brasil**. Petrópolis, Vozes-edusp, 1973. (Estudos Brasileiros; v.03).
- RYLANDS, A. Protected areas in Brazilian Amazonia". In: **Atas do Congresso Internacional: on common ground**. Belo Horizonte, 1993.
- SILBERLING, L. **Social movements and successful common property regimes: the case of the Brazilian Rubber-Tappers**. Ms. Thesis, University of Cornell, 1990.
- THOMAS, K. **O homem e o mundo natural**. São Paulo: Cia. das Letras, 1983.
- THUILLIER, P. "Les mythes de l'eau", In: *La Recherche*, Numéro Spécial, 221, Maio. 1990.
- VIOLA, E. "O movimento ecológico no Brasil (1974-1986). Do ambientalismo à ecopolítica". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 1(3): 5-26, 1986.
- VIOLA, E. & Leis, H. "Desordem global da biosfera e a nova ordem internacional: o papel das organizações do ecologismo". In: Leis, H. (org.) **Ecologia e política mundial**. Rio de Janeiro: Vozes/Face, 1991.
- VIOLA, E. & Vieira, P. "From Preservationism and pollution control to sustainable development: an ideological and organizational challenge for the environmental movement in Brazil". In: **International Seminar: Development, Democracy and Environmental Social Movements in Latin America and Europe: Theory and Praxis**, Londres: Inst. of Latin American Studies/Univ. of London, November 22-23, 1991.
- WALDMAN, M. **Ecologia e lutas sociais no Brasil**, São Paulo: Contexto, 1992.



DA MODERNIZAÇÃO À PARTICIPAÇÃO:

A POLÍTICA FEDERAL DE PRESERVAÇÃO NOS ANOS 70 E 80

A reflexão sobre o patrimônio e as políticas de preservação do ponto de vista do exercício da cidadania é, no momento atual, do maior interesse teórico e prático, por vários motivos.

Em primeiro lugar, porque nas últimas décadas vem ocorrendo — em escala mundial — o desenvolvimento de uma consciência preservacionista, impulsionada principalmente pela questão ecológica, mas que abrange também os bens culturais. A preservação de bens naturais e culturais se justifica, hoje, como condição para a garantia de certos direitos universais do ser humano, que transcendem as particularidades nacionais ou locais: direito às condições materiais e espirituais de sobrevivência, à qualidade de vida, à memória, ao exercício da livre criação e fruição de bens culturais. Em consequência do declínio das ideologias nacionalistas, as políticas culturais, mesmo as federais, vêm buscando nas noções de cidadania e de direitos culturais — expressão incorporada ao texto da Constituição Federal de 1988 — a base de sua legitimidade.

Em segundo lugar, porque essa reflexão propicia a recuperação e a revisão do sentido que orientou a elaboração da idéia de um patrimônio cultural nacional. Formulada durante a Revolução Francesa por intelectuais imbuídos dos ideais iluministas, a noção de patrimônio histórico e artístico nacional pressupõe a possibilidade da posse pública — material e/ou apenas simbólica — de bens culturais, que, em nome do interesse da coletividade, teriam sua integridade assegurada pelo Estado. No final do século XVIII, a justificativa para a proteção dos bens confiscados à nobreza e ao clero — ameaçados pelos atos de vandalismo perpetrados em nome da ideologia revolucionária — era baseada no interesse pedagógico desses bens para o conhecimento da formação da nação francesa, e como recurso ao reforço do sentimento de pertencimento a uma mesma coletividade, que se queria fazer crer com raízes longínquas no passado. Nesse sen-

tido, a seleção e consagração de um conjunto de bens materiais no território nacional vinha conferir “realidade” a essa “comunidade imaginada” que é a nação.¹

Pode-se dizer, portanto, que a constituição de patrimônios históricos e artísticos nacionais é uma prática moderna, calcada em valores laicos — valores culturais (de documento histórico e de obra de arte) e de nacionalidade — e na noção de um espaço público, de todos os cidadãos.

Durante o século XIX, essa prática se estendeu a vários países da Europa, sendo incorporada de forma diferenciada conforme as concepções de arte, de história, e sobretudo a cultura política predominantes nos vários países. Em termos gerais, pode-se considerar que dois modelos se consolidaram então: o francês, centralizador, que tem no Estado e no valor de nacionalidade os seus pilares, e o anglo-saxão, baseado numa visão humanitária da cultura, desenvolvido com forte apoio da sociedade.

No século XX, esses modelos foram “exportados” para outros continentes: o francês para a América Latina e as ex-colônias francesas na África, e o inglês para os Estados Unidos. Novos problemas surgiram, na medida em que as ex-colônias, tornadas Estados nacionais independentes, queriam construir patrimônios representativos de suas culturas, de origem não-européia, o que os afastava do padrão europeu, que pressupõe um sentido de monumentalidade, e concepções de valor histórico e artístico enraizadas na tradição ocidental. Também no campo das políticas culturais, a questão dos direitos humanos passou a se centrar no debate entre a universalidade de determinados valores e o relativismo cultural.²

1. Cf. GONÇALVES, José Reginaldo. “O jogo da autenticidade: nação e patrimônio cultural”. In: **Ideólogos do patrimônio cultural**. Rio de Janeiro: SEC/PR-IBPC, 1991, pp. 63-75.

2. Essa problemática é abordada por CHASTEL, André e BABELON, Jean-Pierre no artigo “La notion de patrimoine”. *Revue de l'art* 49. Paris, 1980, pp. 5-32.

Essa perspectiva nos leva a pesquisar a prática das políticas culturais enquanto campo³ para o exercício da cidadania. Ou seja, analisar a relação entre Estado e sociedade na esfera da vida cultural não mais a partir de representações mais ou menos ideológicas do que seja uma "identidade nacional", mas em termos de sua expressão como manifestação de interesses de sujeitos concretos - tanto daqueles grupos que, de diferentes maneiras, atuam nesse campo, quanto daqueles que dele se acham excluídos.

O objetivo deste artigo é analisar como essas questões foram incorporadas, no Brasil, como questões de interesse de grupos da sociedade nacional, levando inclusive à institucionalização de uma política federal de preservação, iniciada em 1937.⁴ O centro da análise abrangerá, porém, apenas as décadas de 70 e 80 — ou melhor, o período que vai da saída de Rodrigo Melo Franco de Andrade da direção do então DPHAN, em 1967, à extinção da SPHAN e do seu Conselho Consultivo, em março de 1990.

Nesse período, é possível distinguir dois momentos. Durante a década de 70, sob a ditadura militar, as primeiras mudanças significativas em relação à orientação anterior se fizeram em nome de uma modernização: era importante apresentar a prática de preservação como compatível (e não como conflitante) com o processo de desenvolvimento. No final da década de 70, quando teve início o período de "distensão", o grupo liderado por Aloísio Magalhães, que assumiu em 1979 o cargo de Diretor do IPHAN — integrado à Secretaria da Cultura do MEC, criada em 1981 — foi buscar na elaboração das noções de "participação da comunidade" e, posteriormente, já na fase de redemocratização, na noção de "direitos culturais", os recursos para legitimar uma política cultural que se queria democrática.

3. Utilizo neste artigo a noção de "campo" conforme a define Pierre Bourdieu em "Quelques propriétés des champs" In: -, *Questions de sociologie*. Paris: Minuit, 1980, pp. 113-120.

4. Sobre o período em questão ver o livro de Vera Milet, *A teimosia das pedras: um estudo sobre a proteção do patrimônio ambiental urbano* (Olinda, Prefeitura de Olinda, 1988) e as teses, ainda inéditas, de Silvano Rubino, *As fachadas da história: os antecedentes, a criação e os trabalhos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, janeiro de 1991) e de Mariza Veloso M. Santos *O tecido do tempo: a idéia de patrimônio cultural no Brasil (1920-1970)* (Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 1992).

Cabe esclarecer ainda que as reflexões aqui desenvolvidas têm como centro a prática política desenvolvida em nível federal — embora, sobretudo a partir de meados dos anos 80, seja indispensável levar em consideração as propostas de política cultural no nível dos estados e municípios, muitas das quais têm sido elaboradas com base na noção de "cidadania cultural". Pioneira nesse sentido foi a Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, na gestão da prefeita Luisa Erundina, entre 1989 e 1992.

UM SERVIÇO DE INTERESSE PÚBLICO

No continente latino-americano, o Brasil foi pioneiro na institucionalização da proteção aos bens culturais. Introduzida por alguns intelectuais, já no início do século, essa temática se defrontava com alguns problemas para poder se efetivar, sobretudo em relação aos direitos de propriedade. Foi um grupo de intelectuais vinculados ao movimento modernista que, nos anos 30, terminou por assumir a tarefa de trazer essa temática para a esfera da administração pública.

Reconhecida no meio intelectual como uma questão de interesse nacional — mesmo entre intelectuais de outras orientações que não o modernismo — e apoiada no governo federal pelo ministro Gustavo Capanema, a proposta de construção de um patrimônio histórico e artístico nacional não era percebida, pela sociedade brasileira de então, como uma necessidade a ser atendida, nem constituía uma demanda apoiada por outros setores que não as elites cultas, como era o caso da educação, da saúde pública, dos direitos trabalhistas, da industrialização etc.

Para os pioneiros do SPHAN, uma de suas tarefas imprescindíveis era, portanto, criar uma consciência nacional que desse o suporte necessário a uma prática que limitava o direito de propriedade em nome de noções vagas como "valores culturais", "documentos da nacionalidade" etc.

O problema principal, naquele momento, era, no entanto, desenvolver instrumentos legais que fossem reconhecidos como eficientes e legítimos para garantir a proteção de bens culturais seriamente ameaçados de degradação e mesmo de desaparecimento, contra poderosos interesses contrários a essas medidas de proteção. Esses adversários encontravam-se tanto entre proprietários de imóveis antigos, entre vigários, prefeitos e até mesmo populações que viam o tombamento como um

entrave à modernização, como também no meio intelectual, em que os critérios de valoração e de restauração utilizados pelo SPHAN iam de encontro ao gosto predominante, fruto de uma cultura “ornamental”, que valorizava mais a aparência que a autenticidade, a retórica que a pesquisa.

Tratava-se, portanto, de criar instituições suficientemente sólidas para dar sustentação a um serviço que, para produzir resultados, não podia sofrer solução de continuidade.

A longo prazo, tinha-se em vista a sociedade nacional, numa visão iluminista de crença na importância da cultura para a formação dos cidadãos. A curto prazo, a estratégia era conseguir apoio no meio intelectual e, sobretudo, junto à classe dirigente, para criar e consolidar o SPHAN.

A noção de cidadania implícita nos projetos dos intelectuais que compunham a pequena equipe do SPHAN era de que atuavam a serviço do interesse maior da nação, acima de interesses particulares ou do governo. Se, por um lado, filiavam-se à tendência da intelectualidade brasileira de se situar como intérprete e porta-voz de uma sociedade ainda não organizada para se assumir como ator, de outro se distinguiam dessa tradição na medida em que procuravam se distanciar da instrumentalização da cultura em favor da política — o que então era realizado sem maiores problemas pelos ideólogos do Estado Novo. Distanciavam-se, também, de uma concepção nacionalista da cultura brasileira, que buscava a autenticidade na exclusão de tudo o que fosse “estrangeiro”. Tratava-se de construir, sem ufanismo nem servilismo a padrões importados, uma tradição brasileira — propósito comum às vanguardas modernistas após 1925 e aos funcionários do SPHAN.

Um balanço desse período, do ponto-de-vista que interessa aqui, aponta aspectos tanto positivos como negativos. De positivo, ressalta o fato de se ter tombado um número considerável de bens culturais, e de se ter criado um “padrão ético” de atuação no serviço público brasileiro que foi fundamental no enfrentamento tanto dos interesses particulares quanto das oposições políticas à atividade do SPHAN. O prestígio de que gozava o SPHAN contribuiu para caracterizá-lo, junto à opinião pública, como uma das poucas instituições brasileiras em que não se subordinava o interesse nacional ao interesse do governo do momento.

Por outro lado, dado o caráter restrito do que então se podia de chamar de “opinião pública” no Brasil, e dadas também as objeções de caráter cultural que vinham do meio intelectual, já aponta-

das, o trabalho do SPHAN havia alcançado, no final dos anos 60, pouca visibilidade social, além de, desde os anos 50, com a industrialização e a difusão dos valores do desenvolvimento e da modernização, ficar mais aguda a distância entre o que então era apresentado como os interesses da nação — expressos em termos de metas econômicas — e os valores culturais que o SPHAN se propunha a preservar.

POR UMA POLÍTICA DE PRESERVAÇÃO DEMOCRÁTICA: CONQUISTAS E LIMITES

A conjuntura apresentada acima fazia com que, já nos anos 60, a atuação do SPHAN fosse considerada como inadequada aos novos tempos. Para a administração federal, era preciso compatibilizar a gestão dos bens culturais aos imperativos do desenvolvimento econômico, e integrar o Brasil nos novos parâmetros internacionais de preservação de bens culturais definidos por organismos como a UNESCO.

Para os setores críticos da intelectualidade brasileira, que nos anos 60 viviam momentos de efervescência cultural que traziam à cena da produção artística e do debate intelectual as complexas relações entre cultura e política, e, que, no meio acadêmico, desenvolviam análises sofisticadas sobre as questões candentes da “realidade brasileira”, a atuação do SPHAN, na medida em que se apresentava como uma atividade eminentemente técnica, portanto à margem dessas questões, era vista como elitista, pouco representativa da pluralidade cultural brasileira, e alienada em relação aos problemas fundamentais do desenvolvimento nacional.

Mas se esses intelectuais não viam na atividade de preservação de bens culturais um recurso para a mobilização da sociedade no sentido de suas preocupações, para o regime militar, passada a fase mais dura da repressão, o campo da cultura começou a ser objeto de atenção especial, tanto como recurso ideológico para a legitimação de um projeto nacional, quanto como meio para reorganizar a esfera cultural, criando instituições financiadoras da produção cultural (Embrafilme, Funarte) e produzindo um discurso em que a noção de segurança nacional foi praticamente abolida em nome de conceitos como “pluralidade cultural” e “desenvolvimento cultural”.⁵

5. Refiro-me ao documento *Política Nacional de Cultura*, de 1975.

Em termos práticos, foram tomadas algumas iniciativas para adequar a política federal aos novos tempos. Ainda na década de 60, o então DPHAN recorreu à colaboração da UNESCO, e, no início da década de 70, foram realizados dois encontros de governadores, um em Brasília e outro em Salvador, visando, entre outras coisas, a descentralizar a gestão do patrimônio cultural nacional. Em 1973 foi criado junto à Seplan o Programa das Cidades Históricas (PCH), visando a rentabilizar a preservação e a restauração dos bens patrimoniais, tanto em termos econômicos quanto sociais, sobretudo em regiões carentes.

Essa perspectiva modernizadora foi também a que inspirou a criação, em 1975, do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), que procurou estender a revisão crítica do trabalho sobre o patrimônio cultural ao campo conceitual. À diferença do SPHAN "heróico" dos anos 30-40, que centrou sua atuação na salvação dos remanescentes da arte colonial, o CNRC se voltava para o referenciamento da cultura "viva", sobretudo daquela enraizada no fazer popular, como forma de tornar mais "nacional" e mais "plural" a representação da cultura brasileira. Mas, em continuidade à tendência da intelectualidade brasileira já referida — e, credite-se, também à impossibilidade de atuar diretamente junto à sociedade — partia-se do pressuposto de que cabia aos intelectuais a tarefa de produzir o conhecimento e a valorização dessa cultura.

O trabalho realizado pelo CNRC (integrado, a partir de 1979, à Fundação Nacional Pró-Memória) representou, sem dúvida, um passo importante no sentido de ampliar a noção de patrimônio cultural no Brasil, e, menos perceptivelmente — porque era um trabalho feito "nas bordas" da instituição oficial — de aproximar-se das demandas de setores até então marginalizados das políticas culturais (indígenas, negros, populações rurais e da periferia urbana etc.). Essa dimensão do trabalho institucional — ou seja, o reconhecimento do "povo" não apenas como objeto de estudo e/ou de uma atuação política, mas também como co-autor — se manifestou inicialmente no discurso e, em certa medida, na prática institucional, como a preocupação com a "devolução" dos resultados dos trabalhos para as comunidades. Somente a partir dos anos 80 essa preocupação foi traduzida no discurs-

so oficial como necessidade de "efetiva participação da comunidade nas decisões e no trato dos problemas afetos à produção e à preservação cultural".⁶

A recepção desse discurso — mais que da prática a que se referia, esta pouco conhecida — pôde ser avaliada por ocasião da elaboração da nova Constituição Federal, promulgada em 1988, com os artigos 215 e 216 que trazem a sua marca. Outra conquista em termos de exercício da cidadania foi a extensão a qualquer cidadão do direito de propor ação popular visando a "anular ato lesivo ao patrimônio público ou de entidade de que o Estado participe, à moralidade administrativa, ao meio ambiente e ao patrimônio histórico e cultural". (Art. 5o. LXXIII.)

A incorporação de conceitos e princípios a uma prática discursiva tem, sem dúvida, grande importância, tanto em termos simbólicos — na medida em que contribui para modificar uma representação social — quanto em termos políticos — no sentido de conferir visibilidade a novas questões e a novos sujeitos sociais. Convertidos em direitos, esses princípios se tornam instrumentos para o exercício da cidadania. Mas um processo de transformação social é bem mais amplo e complexo, e pressupõe não apenas condições estruturais propícias quanto mudanças no jogo dos atores. Se não são conhecidos, reconhecidos e exercidos efetivamente pela população, direitos assegurados por leis reduzem-se a "direitos fracos", mera declaração de intenções.

Nesse sentido, acredito que o campo privilegiado para uma análise da temática da cidadania na política federal de preservação seja o campo de sua prática específica — ou seja, os tombamentos.

O EXERCÍCIO DA CIDADANIA NA PRÁTICA DE TOMBAMENTOS

Quando assumiu a direção do IPHAN em 1979, uma das primeiras iniciativas de Aloísio Magalhães foi instaurar a prática de consulta às comunidades das cidades históricas. Foram realizados seminários em Ouro Preto, Cachoeira, Diamantina, São Luís etc. Embora se possa questionar a representatividade dos que falavam em nome dessas comunidades — à medida em que se vivia um tempo hostil às manifestações democráticas — esse tipo de iniciativa pelo menos trazia para a esfera pública dessas cidades a questão da preservação de seu patrimônio cultural.

Na vigência da Secretaria da Cultura do MEC

6. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA. *Diretrizes para operacionalização da política cultural do MEC*. Brasília, 1981, p.11.

foi desenvolvido o projeto "Interação entre a educação básica e os diferentes contextos culturais existentes no país", que se propunha a apoiar e acompanhar projetos propostos por grupos e organizações da sociedade, calcado nos pressupostos da pluralidade cultural e da eficácia da gestão descentralizada e participativa. Tratava-se de aproximar os processos educativos do contexto cultural dos alunos, visando não apenas aprimorar a dinâmica da aprendizagem como também a conferir estatuto de "cultura" às experiências que o aluno trazia para a escola.

Mas creio que é na análise da prática de tombamentos que se tem mais elementos para poder avaliar o exercício da cidadania na política federal de patrimônio, pois, no Brasil, este é o processo constitutivo por excelência do patrimônio histórico e artístico nacional.⁷ A restauração e a conservação de monumentos — áreas técnicas por definição — não se prestariam tão bem a essa tarefa quanto o rito mesmo de consagração do valor cultural de um bem que constitui o tombamento. Pesquisar a sistemática dos processos de tombamento, a origem e as motivações da demanda, e apreender os critérios de valoração e de seleção que têm presidido as tomadas de decisão, constituem, a meu ver, recursos viáveis e frutíferos para se avaliar em que medida a política federal de preservação se tornou, nas últimas décadas — e como era a proposta do discurso oficial — efetivamente mais democrática.

Embora tenha ficado decidido já na primeira reunião do Conselho Consultivo do SPHAN, realizada em 1938, que qualquer pessoa poderia entrar com um pedido de tombamento, de fato essa iniciativa, na grande maioria dos casos, partia quase que exclusivamente de funcionários da instituição. A instância que devia representar a sociedade, junto ao SPHAN, era exatamente aquele Conselho, composto por pessoas de alta qualificação intelectual e reconhecida probidade — escolhidos pessoalmente pelo presidente da República — e pelos diretores dos grandes museus nacionais. Durante várias décadas, apenas iam a Conselho os pedidos de tombamentos voluntários e os casos em que era apresentada impugnação. E, na esmagadora maioria dos casos, a decisão dos conselheiros ratificava as indicações contidas nos pareceres técnicos produzidos pelo SPHAN.

A partir dos anos 70 vários fatores contribuíram para mudar esse cenário: o agravamento dos conflitos com a especulação imobiliária, o que resultava não apenas em impugnações como em pressões de toda ordem; a apresentação de propostas de

tombamento de bens inusitados — vindas, muitas delas, de instituições recém-criadas, como o CNRC — que traziam novos problemas a serem enfrentados pelos técnicos do SPHAN; a própria ampliação do conceito de patrimônio, tendência verificada também em nível internacional, que, dentro da instituição, representou a introdução dos "Novos Programas", assim como mudanças nas concepções de valor histórico e de valor artístico, são alguns desses fatores que ocorreram internamente no campo da política federal de patrimônio.

A consideração do conjunto de processos abertos nas décadas de 70 e 80⁸ indica que o sinal mais visível de uma mudança em relação às décadas anteriores, no sentido do envolvimento da sociedade brasileira com a questão do patrimônio, é um aumento considerável no número de processos abertos a pedido de pessoas, grupos ou instituições externos ao IPHAN. Não só proprietários de imóveis, como também prefeituras, Assembléias Legislativas, e até mesmo grupos que se expressam através de abaixo-assinados entram com pedidos de tombamento federal. Outro traço significativo é a diversidade de bens que são apresentados para tombamento. Ao lado de igrejas, casas, palácios e mansões figuram inúmeras construções mais recentes e ligadas à vida moderna: à industrialização (fábricas, vilas operárias); ao comércio (mercados); aos meios de transporte (estações ferroviárias e até ferrovias, instalações portuárias e de aviação, locomotivas, bondes, embarcações, aviões, pontes, faróis); ao abastecimento (caixas d'água, açudes, poços de petróleo); ao lazer e aos meios de comunicação (cinemas, estádios de futebol, estúdios de rádio, estações telegráficas); à educação, à ciência e à medicina (observatórios astronômicos, institutos de pesquisa, hospitais, farmácias, escolas e faculdades).

Se a inclusão desses tipos de bens no universo do patrimônio indica uma ampliação do que se considera bem cultural digno de proteção — ampliação que se deve, em grande parte, a mudanças nos estudos históricos — mais significativos, em termos simbólicos e ideológicos, são os pedidos de tombamento de bens representativos das correntes migratórias (alemã, italiana, japonesa), das etnias indígenas e afro-brasileiras, da expansão das fronteiras para o oeste e para o norte, de outras religi-

7. A análise da prática de tombamento nas décadas de 70 e 80 inclui tanto os processos que resultaram em tombamento quanto os arquivados e os ainda em estudo.

8. No período em questão (1 de janeiro de 1970 a 14 de março de 1990) foram abertos 481 processos de tombamento.

ões que não a católica, e da cultura popular. Há inclusive o pedido de tombamento de um bem imaterial, um "fazer", ainda que materializado numa edificação e em equipamentos, como ocorreu no tombamento da fábrica de vinho de caju Tito Silva, em João Pessoa.

A diversificação de bens indicados para integrar o patrimônio histórico e artístico nacional pode ser interpretada, juntamente com a participação maior da sociedade nos pedidos de tombamento, como um indício de que o patrimônio estava sendo então considerado pela sociedade brasileira, mesmo que de maneira ainda bastante limitada, como campo para a afirmação de novas identidades coletivas, que se valiam dos bens culturais como referências materiais e simbólicas. Ao lado do interesse do Estado de circunscrever um universo de bens culturais que atestassem a "existência" da nação, surgiam novas motivações, por parte de grupos sociais diversos, que erigiam o exercício da preservação de "lugares da memória" em direito.

Entretanto, a ampliação do espectro de bens apresentados para tombamento implicou problemas novos nas tomadas de decisão quanto ao que tomba, pois, como os próprios técnicos da SPHAN reconheciam, a instituição — que se municiara com tanto rigor para fundamentar a proteção de bens do período colonial e do Império — não estava preparada para selecionar e para proteger "coisas" estranhas ao universo dos patrimônios, e que haviam servido, inclusive, de contraponto para a valoração dos bens patrimoniais.

Dada a proximidade temporal do período em questão, é ainda difícil apreender as tendências dominantes, ou fazer um balanço de avanços e resistências, de continuidades e rupturas. Por esse motivo, prefiro me debruçar sobre a apresentação de alguns casos que me parecem exemplares, dentro dos âmbitos mais críticos, na medida em que

indicam, no seu encaminhamento, as manifestações de múltiplos atores, tanto internos à instituição quanto externos a ela, e uma elaboração, em termos de uma prática política, do que seriam "direitos culturais".

ALGUNS CASOS EXEMPLARES

O PATRIMÔNIO EDIFICADO URBANO

Os debates em torno da preservação de monumentos ou conjuntos nos grandes centros urbanos se tornam, nesse período, ainda mais intensos, em consequência não apenas da acelerada valorização do solo nessas regiões, como da consciência de que é possível — e mesmo necessário — que a comunidade participe da decisão sobre os projetos para a cidade. Nas cidades históricas, de menor porte, ocorrem também tensões que mobilizam seus habitantes.

Nos processos de tombamento, é possível perceber debates em torno de inúmeros aspectos dessa questão: quanto à manutenção ou não de determinados valores históricos em função de sua valorização ou não como obras de arte, discussão que se deu basicamente no meio especializado mas que, especificamente em relação ao Palácio Monroe, mobilizou a opinião pública através da imprensa⁹; quanto à importância de se preservar um monumento mesmo em prejuízo de uma modificação no traçado das vias de acesso, para facilitar o trânsito na cidade¹⁰; quanto ao tombamento de imóveis para assegurar o entorno de um monumento¹¹; quanto à preservação de valores culturais pedida por grupos da comunidade que se organizam nesse sentido, e que encontram forte resistência dos proprietários.¹²

A complexidade da preservação de sítios urbanos já havia sido magistralmente analisada por Rodrigo Melo Franco de Andrade, em texto de

9. O pedido de tombamento do "Conjunto arquitetônico da Avenida Rio Branco", Rio de Janeiro, RJ, foi encaminhado pelo Instituto dos Arquitetos do Brasil e pelo Clube de Engenharia, e incluía nove edificações: Jockey Club, Derby Club, Palácio Monroe, Clube Naval, Tribunal de Justiça, Biblioteca Nacional, Escola Nacional de Belas-Artes, Teatro Municipal e Assembléia Legislativa. Apenas os quatro últimos bens foram tombados.

10. Refiro-me ao processo de tombamento da "Igreja do Bom Jesus dos Martírios", em Recife, PE, cujo andamento foi objeto de grande polêmica, mas que terminou destruída, e o processo arquivado. Caso semelhante ocorreu na década de 40, quando da abertura da avenida Getúlio Vargas, na cidade do Rio de Janeiro, o que motivou a destruição da igreja de São Pedro dos Clérigos.

11. É o caso dos processos de tombamento dos "Conjuntos arquitetônicos à Avenida Nazareth" e à "Avenida Governador

José Malcher", em Belém, PA e da "Área Central da Praça XV e imediações", no Rio de Janeiro, RJ.

12. Como nos processos de tombamento das "Casas à Praça Coronel Pedro Osório nos. 2, 6 e 8" em Pelotas, RS; da "Casa Modernista", em São Paulo, SP; do "Hotel Copacabana Palace", no Rio de Janeiro, RJ; e do "Conjunto arquitetônico e urbanístico de Antônio Prado", RS. Nesse último caso, quando do pedido de tombamento, feito pela Diretoria Regional da SPHAN, os moradores se organizaram para se manifestar contra o tombamento. Apenas após um trabalho de esclarecimento da SPHAN junto aos habitantes da cidade, a preservação do conjunto urbano passou a ser aceita e mesmo defendida por eles.

13. Cf. ANDRADE, Rodrigo Melo Franco de. "Conservação de conjuntos urbanos". In: -. **Rodrigo e o SPHAN**. Rio de Janeiro: MinC/SPHAN/FNPM, 1987, pp. 81-89.

1967,¹³ onde reconhecia a necessidade de participação dos órgãos locais e da população no dimensionamento e na busca de soluções para esses problemas. Mas, sem dúvida, o espaço urbano das grandes cidades, por seu caráter dinâmico, pela diversidade e concentração de pessoas envolvidas, e por se constituir em uma “caixa de ressonância” para o resto do país, constitui um *locus* privilegiado para a difusão e a consolidação das noções de cidadania cultural e de direitos culturais como valores.

O PATRIMÔNIO NATURAL

A década de 70 e, sobretudo a de 80, assistiram à emergência de uma consciência preservacionista voltada para o meio ambiente. Esse movimento não tem suas raízes na ação do Estado — como ocorreu com os bens culturais durante a Revolução Francesa — mas junto à comunidade científica, sendo difundido por organizações não-governamentais enquanto defesa da qualidade de vida e até da sobrevivência da humanidade. E, rapidamente, o direito à preservação do meio ambiente tornou-se um tópico importante nas agendas políticas nacionais e internacionais. Embora altamente politizado, esse campo de debate não se deixou prender aos parâmetros ideológicos vigentes.

A preservação da natureza como patrimônio já figurava no art. 1 do decreto-lei n 25, de 30 de novembro de 1937. O que se queria proteger, no entanto, eram valores paisagísticos, como “sítios e paisagens que importe conservar e proteger pela feição notável com que tenham sido dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana”. Tratava-se, portanto, de bens naturais apreciados fundamentalmente de um ponto-de-vista estético.

O processo de tombamento dos morros do Rio de Janeiro,¹⁴ aberto a pedido de um grupo de intelectuais e artistas moradores da cidade, foi motivado pela ameaça de construção, no topo do Pão de Açúcar, de uma estação de bondes nova, bem maior que a já existente, e de um restaurante. Esse fato chamou a atenção para as alterações que a ocupação desordenada dos principais morros do Rio estava provocando na silhueta tão característica da cidade, além dos problemas de desmatamento daí decorrentes. Anos mais tarde, em 1980, a mobilização dos moradores do Jardim Botânico em torno da figueira da rua Faro — que foi posteriormente tombada pelo município — veio comprovar a sedimentação de uma consciência preservacionista junto à população do Rio.

Apesar da criação de órgãos e legislação espe-

cíficos para a proteção do meio ambiente, chama a atenção na relação de processos abertos nesse período o número de pedidos de tombamento de bens naturais (cerca de vinte), o que evidencia que o tombamento ainda é o instrumento mais conhecido como recurso para proteção de bens em geral tanto quanto a feição estética dos bens naturais é também um valor importante a ser preservado.

O PATRIMÔNIO CULTURAL NÃO-CONSAGRADO

A expressão “patrimônio cultural não-consagrado” surgiu nesse período para designar aqueles bens culturais que, até então, não integravam o universo do patrimônio histórico e artístico nacional. Quando muito, nele figuravam como bens de valor etnográfico. Tratava-se das produções dos “excluídos” da história oficial: indígenas, negros, populações rurais, imigrantes etc. Para os funcionários do SPHAN, essa exclusão se justificava pelo fato de não haver, no Brasil, testemunhos materiais significativos da cultura desses grupos sociais, e por estarem esses bens, em geral, imersos em uma dinâmica de uso que inviabilizava o tombamento.

A partir dos anos 60, com o movimento dos negros norte-americanos pelos direitos civis, e com as lutas de descolonização na África, a afirmação dos direitos das minorias alcançou também o campo das políticas culturais.

No Brasil, os movimentos políticos e culturais dos anos 60 se centravam na combate ao imperialismo norte-americano de uma forma genérica, sem particularizar a situação de grupos étnicos ou minoritários em geral. A sociedade brasileira era, então, representada e analisada primordialmente a partir de sua estratificação em classes sociais. Nas instituições de política cultural, indígenas, negros e camponeses eram vistos a partir de uma perspectiva folclorizante, enquanto produtores de uma cultura popular que devia ser preservada do mesmo modo que as peças de um museu. Apenas no final dos anos 70 começaram a se manifestar “vozes” que falavam em nome de outras categorias sociais (etnias, gêneros etc.) e que combatiam tanto o autoritarismo de direita como o de esquerda.¹⁵

Nesse particular, pode-se dizer que a atuação do CNRC, sob a direção de Aloísio Magalhães, foi fundamental. Um dos primeiros projetos do cen-

14. Os morros do Rio de Janeiro haviam sido tombados em 1938, mas genericamente, sem especificações. Em 1973 foram tombados individualmente sete morros: Pão de Açúcar, Corcovado, Urca, Babilônio, Gávea, Dois Irmãos e Cara de Cão.

15. Cf. Pereira, Carlos Alberto Messeder & Hollanda, Heloísa Buarque de. *Patrulhas ideológicas*. São Paulo, Brasiliense, 1980.

tro foi a "Indexação e microfilmagem da documentação em depósito no Museu do Índio", que tinha, entre outros objetivos, tornar acessíveis documentos importantes para que as tribos indígenas pudessem argumentar no processo de demarcação de suas terras.

No final dos anos 70 foi criada na Fundação Nacional Pró-Memória a área Etnias e Sociedade Nacional, responsável pelo tombamento, em 1982, dos primeiros testemunhos da cultura afro-brasileira: o Terreiro da Casa Branca, em Salvador — Bahia, e a Serra da Barriga, em União dos Palmares — Alagoas.

Esses tombamentos, mas sobretudo o primeiro, foram os casos mais polêmicos do período, e realmente representam um marco na história da política federal de preservação no Brasil.

Resultado de uma mobilização conjunta de movimentos negros, intelectuais e políticos, esses tombamentos não tinham como alvo principal a proteção desses bens em si mesmos, mas sobretudo a repercussão simbólica e política da sua inclusão no patrimônio cultural nacional. Outro aspecto importante dessa luta era a reivindicação de que esses bens fossem inscritos por seu valor histórico (e não apenas etnográfico), de testemunhos da presença do negro na construção de uma civilização brasileira.

O tombamento da Casa Branca, sobretudo, provocou intensos debates junto aos setores técnicos da SPHAN, à medida que se julgava que esse bem, por suas características e devido ao uso a que se propunha, não apresentava os requisitos necessários para o tombamento. Prevaleceram, no entanto, os argumentos políticos, e, em sessão memorável do Conselho Consultivo da SPHAN, realizada em Salvador, com a presença de representantes dos grupos interessados no tombamento e com farta cobertura da imprensa, o terreiro foi tombado por estreita margem de votos (três votos a favor, um voto contra, duas abstenções e um pedido de adiamento), fato inusitado na história do Conselho.

A luta dos grupos organizados em favor do reconhecimento da cultura negra continuou na Constituinte, e resultou em menção especial no artigo 216. É de se supor que o interesse em atuar politicamente no campo cultural por parte desses grupos — à diferença dos grupos indígenas, que na ocasião não chegaram a marcar presença na Subcomissão de Educação, Cultura e Esporte — explica-se pela sua condição de "despossuídos" de bens materiais (sobretudo de terras) tanto como escravos quanto, após a Abolição, como "homens li-

vres". Se a reparação material desses danos é tema extremamente complexo (como se pode perceber nos debates sobre a questão das indenizações), mais importante se torna a reparação simbólica.

Também apenas nas duas últimas décadas passou-se a dar atenção a bens representativos das várias correntes de imigrantes que, desde o século passado, vêm introduzindo aqui sua cultura. Foram apresentados pedidos de tombamento de testemunhos da presença alemã (Casa Presser, Escola Rural e Casa do Professor, Monumento ao Imigrante); italiana (Orleans, SC, Antônio Prado, RS); japonesa (Casarão do Chá, Bairro Jipovura); polonesa (Parque Memorial da Imigração Polonesa), etc.

Já a cultura popular tem sido, tradicionalmente, objeto de estudos de etnógrafos e folcloristas. Suas produções mais significativas são recolhidas aos museus de etnografia e folclore, e apresentadas como testemunhos de um tempo imemorial, marcado pelo ritmo dos fenômenos naturais. Normalmente as peças são selecionadas em função de sua "autenticidade", materialização de um modelo de comunidade anterior a contatos com o mundo moderno.

Com o conceito de "tradições móveis", Mário de Andrade chamava a atenção para o caráter vivo e dinâmico dessas manifestações, que ele considerava antes objeto de estudo que relíquias a serem guardadas em museus. Desenvolvendo a visão de Mário, disse Aloísio Magalhães sobre o artesanato:

(...) o artesanato é um momento de uma trajetória, e não uma coisa estática. A política paternalista de dizer que o artesanato deve permanecer como tal é uma política errada: culturalmente é impositiva porque nós, de um nível cultural, que apreciamos aquele objeto pelas suas características, gostaríamos que ele ficasse ali. (...) O caminho, a meu ver, não é esse; o caminho é identificar isso, ver o nível de complexidade em que está, qual é o desenho do próximo passo e dar o estímulo para que ele dê esse passo.¹⁶

Para os técnicos do SPHAN, a proteção de bens da cultura popular era incompatível com o estatuto do tombamento, visto que esses bens estão inseridos em uma dinâmica de uso, e expressam valores de outra ordem que não as concepções cultas de história e de arte. Poderiam, quando muito, ser protegidos por seu valor etnográfico. Foi sobretu-

16. MAGALHÃES, Aloísio. **E Triunfo?** Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Brasília, FNPM, 1985, p.170.



TERREIRO DA CASA BRANCA

do em contraposição a essa visão que se orientou o trabalho desenvolvido pelo CNRC e, posteriormente, pela Fundação Nacional Pró-Memória.

Nesse sentido, a ação institucional tinha um objetivo político em sentido amplo, pois visava a incluir manifestações desses grupos sociais não apenas na patrimônio histórico e artístico nacional, como também em outras esferas da vida social, organizadas a partir da cultura valorizada pelas classes mais favorecidas e que detinham o controle dos instrumentos de poder. Nessa linha, foram desenvolvidos programas sobretudo na área da educação,¹⁷ mas também da saúde,¹⁸ da tecnologia etc.¹⁹ O argumento usado na defesa desses programas - contra uma visão puramente museológica, de proteger relíquias anacrônicas - era de que nessas manifestações se poderia encontrar indicadores para um desenvolvimento harmonioso.²⁰

Na década de 80, com a luta pela anistia e pelas diretas-já em andamento, visava-se, com essas iniciativas, chamar a atenção para os direitos desses grupos até então marginalizados das políticas culturais. Questão, portanto, de cidadania.

Em termos de tombamentos, porém, foram relativamente poucos os bens tombados nessa perspectiva: Coleção de ex-votos do Santuário de Bom Jesus do Matozinhos (Congonhas do Campo, MG); o Santuário do Monte Santo (BA);²¹ o Presépio do Pípiripau (MG) e o Conjunto habitacional Avenida Modelo (Rio de Janeiro, RJ).

CONCLUSÕES

Fazendo um balanço das transformações que é possível perceber no período em análise, cabe assinalar como as mais significativas em termos de uma democratização da política federal de preservação: a ampliação da noção de patrimônio cultural; a maior participação da sociedade nos pedidos

de tombamento; as mudanças na composição e nas atribuições do Conselho Consultivo²² e a diversificação nos quadros técnicos da instituição.²³

Por outro lado, algumas dificuldades, limites e pontos de estrangulamento persistem: os processos decisórios continuam centralizados, e praticamente restritos às áreas técnicas; é ainda muito moroso o processo de julgamento dos pedidos de tombamento, o que resulta em um número muito grande de processos que ficam anos e mesmo décadas sem resolução; o tombamento ainda é praticamente o único instrumento para a preservação, apesar do que é proposto no art. 216 da Constituição Federal. Além disso, embora tenha ocorrido uma descentralização em função da criação de órgãos estaduais e municipais de preservação — que, inclusive, dispõem de mecanismos mais ágeis para o incentivo à cultura — o lugar e o papel da política federal de preservação ainda não foi reelaborado face a essa nova realidade institucional e política.

Na análise da trajetória da política federal de preservação no Brasil nos anos 70-80 é preciso levar em consideração as diferenças de conjuntura tanto entre essas duas décadas quanto em relação aos anos 30-40, quando foi criado o SPHAN. Naquele período, o objetivo de se criar uma instituição cultural sólida, autônoma face a pressões políticas, a serviço do interesse da nação mas distante do nacionalismo xenófobo, era uma utopia, pois carecia do apoio de grupos sociais que pudessem dar sustentação a esse projeto. Na prática, era preciso buscar complexas soluções de compromisso, o que obviamente tinha também seu preço.

Apesar das aparências, a situação nos anos 70 não era tão diferente, pois também se vivia um governo autoritário, sem que, nesse interregno, se tivessem consolidado mudanças na cultura política do país.

A efetividade da idéia de “direitos culturais” pressupõe a vigência de outros direitos (não só di-

17. Além do projeto “Interação entre a educação básica e os diferentes contextos culturais do país”, já citado, lembro outra iniciativa da FNPM: o curso para professores de história da rede oficial do Distrito Federal sobre a História do Brasil da perspectiva da cultura afro-brasileira.

18. Refiro-me a projetos sobre medicina popular.

19. No programa “Tecnologias patrimoniais” da FNPM foram desenvolvidas pesquisas sobre a tecelagem manual no Triângulo mineiro, a fabricação de lixeiras com pneus usados e as indústrias familiares de imigrantes, entre outros.

20. Cf. MAGALHÃES, Aloísio. “Bens culturais: instrumento para um desenvolvimento harmonioso.” In: -. *Op. cit.* pp. 47-62.

21. No Santuário de Monte Santo foi realizado o filme de Glauber Rocha **Deus e o diabo na terra do sol**.

22. A partir de maio de 1992 - quando o Conselho Consultivo foi reconduzido - passaram a integrá-lo representantes do Instituto de Arquitetos do Brasil (IAB), do Instituto Brasileiro do Meio-Ambiente (Ibama) e do International Council on Monuments and Sites (Icomos). O número de personalidades nomeadas aumentou para treze.

23. Atualmente integram os quadros técnicos do IPHAN um número expressivo de museólogos, historiadores, arqueólogos, cientistas sociais, educadores etc.

24. Cf. Arantes, Antônio Augusto. Preservação como prática social. *Revista de Museologia* 1(1), 1989, pp.12-16.

reitos políticos, os de primeira geração, como os direitos econômicos e sociais, de segunda geração) e a consciência da cidadania como valor. Sua implementação depende, portanto, de uma cultura política democrática.

A autonomia de que gozava o SPHAN durante o Estado Novo foi uma faca de dois gumes: embora essa estratégia tenha contribuído para consolidar um padrão ético no trato dos bens culturais, tenha assegurado uma inusitada continuidade no serviço público brasileiro, e, concretamente, tenha possibilitado salvar da destruição e da ruína centenas de monumentos cujo desaparecimento teria constituído perda irreparável, por outro lado levou a instituição a se caracterizar como área exclusivamente técnica, que se restringia praticamente a uma visão arquitetônica do monumento, o que veio provocar, sobretudo a partir dos anos 60, reações ao que se considerava então o caráter elitista da atuação do órgão.

Creio que, no momento atual, a investigação quanto à relação, no Brasil, entre patrimônio cultural e cidadania, passa pela verificação de como se apropriaram dessa temática — a do patrimônio — diferentes movimentos da sociedade,²⁴ que se manifestam através de uma pluralidade de vozes, organizadas a partir de recortes bastante diferenciados: etnias, gêneros, crenças etc. Além das distinções já conhecidas entre classes sociais, e entre os níveis local, regional e nacional. Independentemente do caráter ideológico que possam assumir essas novas “identidades”, é através delas que se definem, atualmente, novos atores sociais, e é na defesa da visibilidade dessas identidades que esses novos atores se manifestam no campo específico do patrimônio.

Identificar esses diferentes sujeitos e suas demandas, desenvolver instrumentos e elaborar programas voltados para o atendimento de suas necessidades constitui, a meu ver, um caminho que as mudanças ocorridas nas duas décadas analisadas aponta no sentido do desenvolvimento de uma política cultural democrática. ■

OBSERVAÇÃO: O presente artigo tem como base a pesquisa para tese de doutorado em Sociologia da Cultura, defendida no Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília em outubro de 1994. Uma versão da tese será publicada proximamente em co-edição UFRJ/IPHAN, com o título **O patrimônio em processo**.



VISTA GERAL DE TIRADENTES

PRESERVAÇÃO NA GESTÃO DAS CIDADES

A idéia de preservação — na qual se baseiam as ações de identificação, registro, proteção, tombamento, divulgação e promoção do que seja o patrimônio cultural da nação — será sempre motivo de investigação, porque não se pode tomá-la isoladamente, mas é necessário atrelá-la a outras idéias a partir das quais se constrói o seu significado. Idéias como bem cultural, identidade, memória, cidadania.

Esses últimos conceitos, por sua vez, tratam de produções do imaginário coletivo, pressupõem um processo seletivo de atribuição de valores, que reflete ou deveria refletir não o que uma sociedade é, mas o que ela deseja ser. Portanto, não são idéias absolutas, cristalizadas, mas idéias sempre em construção.

O problema da preservação é que ela pressupõe uma ação, assumindo posições com relação a essas idéias, nas intervenções que produz sobre os objetos culturais. Quando se fala de preservação portanto, está se falando de uma trajetória de atuação, de uma prática de intervenções, de um conjunto de decisões tomadas, ao longo do tempo, à luz de conceitos em permanente transformação.

Se por um lado é difícil determinar o que constitui o patrimônio cultural de um povo — objeto da preservação — por outro parece haver um consenso de que, uma vez identificado, é incontestável a sua importância para a “construção da identidade e da memória” e o “pleno exercício da cidadania”.

A memória é, por natureza, uma capacidade seletiva. Isto quer dizer que ela subentende duas operações opostas: a de lembrar e a de esquecer. Melhor dizendo, para lembrar-se de algumas coisas é necessário esquecer-se de outras tantas. O mesmo acontece com a questão da identidade. Simplificando as coisas, para que um indivíduo chegue a ser honesto, necessariamente está desistindo de ser corrupto. Escolher uma ou duas profissões, significa não exercer uma infinidade de profissões. “Para ser” alguma coisa é necessário “deixar de ser” mui-

tas, muitas outras. Tanto o exercício da memória, quanto a formação da identidade são, a nível individual, capacidades humanas, como andar, comer, dormir; porém, quando tomadas coletivamente, passam à categoria de direitos a conquistar, aos quais o maior obstáculo parece ser o interesse individual ou corporativo.

E qual é o recurso para que uma sociedade, supostamente democrática, conquiste seus direitos no sentido de escolher o que quer ser, do que quer lembrar-se? Como ela constrói seu patrimônio, sua identidade, sua memória? Talvez através do pleno exercício de sua cidadania. Mas esse último, por sua vez, é também decorrência da afirmação da sua identidade, da construção da memória coletiva, da salvaguarda dos valores e bens culturais. Nesse caso, o que é pré-requisito, o que é consequência? A idéia de preservação parece se originar do confronto dialético dessas questões, ambicionando o presente trabalho aclarar, se possível, o seu significado, bem como a trama por elas entretecida na construção do conceito de preservação.

É possível dizer que só faz sentido preservar algum objeto (e os objetos da preservação podem ser materiais — móveis, imóveis; ou imateriais — modos de fazer, costumes, ritos) diante da ameaça de sua perda. Isto é, só existe a preocupação de proteger alguma coisa se há risco de perdê-la. Sem risco, basta deixar que as coisas sejam como são. Mas, então, a própria noção do que constitui o patrimônio cultural de um povo deve vir da preocupação de que ele deixe de existir.

Desaparecer ou permanecer são funções do tempo, só no seu decorrer é que as coisas ficam ou passam. A ação humana ambiciona intervir nesse processo, selecionando o que guardar e o que deixar de lado ou destruir. Essa tendência de tornar presentes o passado e o futuro, garantindo a permanência de objetos e valores caros a uma cultura parece ser inerente às sociedades (independente do jogo de interesses desse ou daquele segmento so-

cial), como o é o instinto de sobrevivência nas outras espécies.

Como, então, se estabelece a distinção entre o que deve permanecer e o que pode ou deve deixar de existir? É fruto de uma decisão, de uma escolha e aí, pelo menos em princípio, parecemos ser diferentes das demais espécies vivas, somos capazes de escolher o que queremos ser, o modo como queremos viver.

É fato que, em épocas diferentes, o que se quer destruir, tanto com relação às idéias como com relação às coisas, muda de lugar com o que se quer preservar. Então a decisão não é a mesma para sempre nem o são os objetos. O ato de selecionar, de escolher é o que permanece para sempre.

No Brasil, onde o Estado tomou para si a tarefa de salvaguardar o patrimônio cultural, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional — SPHAN, presumidamente para garantir a prevalência do interesse coletivo sobre o individual, já há uma série de escolhas e decisões que são tema para muitas e muitas discussões, seja do ponto de vista político, quanto à legitimidade dessas escolhas, seja do ponto de vista do conhecimento, quanto à relatividade do saber técnico.

Admitindo essa história de atuação oficial e do exercício técnico institucional, é interessante avaliar o que significa trabalhar nessa área do conhecimento, qual seja a preservação dos bens culturais, tentando trazer à tona o processo permanente de construção e interpretação dos significados e conteúdos dos bens tombados.

O exemplo escolhido para ilustrar essa discussão é o trabalho denominado Inventário Nacional de Bens Imóveis/Proteção de Conjuntos, que teve como projeto-piloto a cidade de Tiradentes/MG.

Esse trabalho preocupa-se em reunir e sistematizar os dados sobre os centros históricos tombados, coletados a partir dos levantamentos de campo, dos levantamentos de fontes documentais, e sobre a história de atuação da instituição nacional de preservação, IPHAN, segundo a idéia de que as ações de preservação são temporais — pertencem a um determinado momento, correspondem a um determinado modo de entender o bem cultural, e por essas razões são, também, históricas.

É, em primeiro lugar, um trabalho de registro, que tem como tarefa a produção de conhecimento

sobre as cidades tombadas, considerando-as uma fonte inesgotável de informações, por admitir que, a cada novo olhar sobre o objeto, novas informações se revelam, novas emoções têm lugar. Num segundo momento, através do conhecimento produzido, o trabalho torna possível a reformulação ou estabelecimento de critérios e normas de intervenção para os sítios históricos.¹

A necessidade de aprofundar o conhecimento acerca dos sítios tombados é, portanto, decorrência direta desse processo de reavaliação do conceito de cidade como patrimônio e, portanto, de seus conteúdos e dos significados que a preservação assume diante das novas formas de compreender o bem tombado. Exatamente por isso, embora já protegidas por lei, essas cidades exigem estudos sistemáticos que “atualizem” o seu sentido como bem cultural, enriquecendo e revelando novas alternativas para a sua preservação.

A prioridade dada, nos últimos anos, aos conjuntos urbanos tombados se justifica, ainda, pela falta de documentação a respeito desses bens, pela sua complexidade como bem cultural e pelos problemas que envolvem o seu tratamento — a influência de cada lote e edificação no conjunto, a restrição ao direito de propriedade, as características diferenciadas de áreas e imóveis, a grande demanda para aprovação de reformas e acréscimos que refletem os dados estatísticos quanto à predominância e crescimento da população urbana no Brasil.

A experiência do inventário em Tiradentes consolidou um método de levantamento das informações, preocupado em ampliar o modo de ver a cidade que já acumula uma história como bem tombado e que, a cada dia, ganha novos elementos formais e produz novas relações entre eles e entre seus habitantes e usuários. Segundo a idéia de que a preservação possui, ela própria, uma história, a pesquisa procurou aclarar a trajetória de atuação da instituição nesses 57 anos de tombamento, como ponto de partida para a revisão do conceito de sítio histórico.

Tiradentes foi tombada em 1938, em conjunto com outras seis cidades mineiras. Num contexto mais amplo de construção do Estado Nacional, em que o então SPHAN buscava consolidar-se, essas cidades representavam a produção arquitetônica brasileira mais autêntica, fonte de inspiração para o projeto de um Brasil moderno. A justificativa comum para o seu tombamento residiu no fato de serem cidades originadas no século XVIII, em função da exploração aurífera, com feições estético-estilísticas semelhantes.

1. As análises produzidas pelo Inventário resultaram numa Proposta de Critérios e Normas de Intervenção para o Sítio Histórico de Tiradentes aprovada pelo Conselho Consultivo do IPHAN em dezembro de 1994.



VISTA GERAL DE TIRADENTES

Na visão do SPHAN de 1938, essas cidades eram consideradas como obras de arte, prontas, passíveis de poucas transformações. Uma vez tombadas ficariam assim protegidas para serem vistas e apreciadas como um tesouro. Não havia sequer a preocupação com a delimitação da área tombada, tão estável era a sua forma. Entretanto, ocorreu que, embora tenham passado por um período comumente chamado de estagnação econômica, essas cidades não pararam no tempo. Tiveram, cada uma, seu particular modo de crescer e de se transformar, diferente do que imaginavam os primeiros técnicos da instituição.

O IPHAN passou a receber pedidos, os mais variados, de obras novas, reformas, ampliações e não havia critérios preestabelecidos para lidar com eles. As soluções partiam da análise de cada caso isoladamente, segundo a preocupação de que o resultado não fosse “agressivo” ao objeto da preservação, sempre considerado no seu aspecto estético. Os resultados dessas *decisões e escolhas* representaram uma dentre as infinitas formas de “guardar” o patrimônio já identificado e protegido por lei. Mas, como se baseavam na idéia de

cidade-obra de arte, os critérios de intervenção abordavam apenas as fachadas em seus aspectos formais e, com o decorrer do tempo, mostraram-se insuficientes para dar conta da complexidade que envolve a vida de uma cidade.

Mostraram-se insuficientes por várias razões: a preocupação de que as coisas continuassem com a “cara que têm”, fez com que se incentivassem cópias do objeto de preservação original, o que significou a imposição e valorização de uma estética com resultados duvidosos. Se tomarmos esses centros históricos como testemunhos de modos de vida passados, numa perspectiva que os considera como documentos da história urbana, as cópias significariam sua adulteração e não sua preservação, representariam mais uma opção pelo cenário, pela fantasia e menos uma opção pelo valor que esses acervos têm como documento, como fonte de conhecimento. Como decorrência dessa imposição estética, disseminou-se entre a população o *gosto pelo antigo*, isto é, o *bonito* e, do ponto de vista rentável, o que interessa, são as *casas coloniais*. Nesse sentido, lidar com o objeto de preservação e seus

significados exigiria um trabalho bem mais complexo do que a mera análise de características arquitetônicas das edificações.

Por outro lado, a análise, caso a caso, inevitavelmente gerou dois pesos e duas medidas, deixando alguns proprietários inconformados por, no seu caso, não ter sido permitido isso e aquilo que o seu vizinho pôde fazer.

Essa situação se intensificou ao longo do tempo, tornando-se insustentável. E o que é insustentável? A idéia de preservar o patrimônio? Quando consultada, a população de Tiradentes não hesita em afirmar a importância do seu patrimônio como testemunho da sua história, como "lugar" da sua identidade e como o principal responsável, hoje, pela vida economicamente viável da cidade. Em princípio, a sua "preservação" é ponto pacífico, mas desde que não atrapalhe os interesses de cada um em ampliar suas fontes de renda, ampliar suas residências, desmembrar os lotes e vendê-los, ocupar as margens dos córregos.

Quais são esses limites? Quando a preservação ajuda e quando atrapalha? E que patrimônio é esse? São as fachadas das casas, o feitiço dos lotes, os bens naturais que cercam o espaço construído pelo homem, os tiradentinos que podem continuar a ter seus filhos tiradentinos? Se forem as fachadas, poder-se-ia abrir novas ruas, estacionamento para o carnaval, Semana Santa, Festa da Santíssima Trindade, ampliar as edificações, para abrigar grande complexos hoteleiros. Promover tantas mudanças quantas fossem necessárias (a quem?), mas todo mundo parece concordar que Tiradentes não deve deixar de *ser* Tiradentes.

O que se entende tão comumente como a *cara* de uma cidade, ou sua *atmosfera*, *personalidade*, *fisionomia singular*? Poder-se-ia considerar como elementos constitutivos dessa noção tão largamente usada e aparentemente clara, a neblina, a brisa que sopra, o silêncio, o jeito de ser dos tiradentinos, mas nada disso é tombado (graças a Deus, quem sabe?). Então do que realmente é feito o patrimônio? Da forma. Daquilo que o faz poder ser descrito, que possui uma linguagem, que contém informações e que gera emoção por essas razões. Desde a forma de um prédio, de uma cidade à forma de um rito.

As perguntas: que patrimônio é esse? Uma cidade? Só o núcleo formador? O que "tem cara de antigo" ou o que realmente é antigo? O que é ser antigo, no Brasil? Século XVIII para trás, com certeza. Mas e as transformações do séc. XIX? (O Rio de Janeiro deixou a avenida Central para as

fotografias). E a produção do século XX nas "cidades históricas", não vale nada? Esse conceito de "cidade histórica" é, no mínimo, um conceito meio... doido.

E aí reside mais uma vez a justificativa para que, embora haja muitos valores a identificar e proteger nesse país, com toda a sua diversidade de manifestações culturais, nos voltemos ainda, e sempre que necessário, para o que já foi eleito por alguém, em algum tempo, como sendo Patrimônio Nacional, explicitando tanto os seus conteúdos e significados como as regras e critérios estabelecidos para a sua proteção.

Algumas idéias, hoje, acerca das cidades são úteis para aclarar essa discussão. Considera-se a cidade como uma *permanente* produção cultural, que expressa a capacidade do homem em apropriar-se do território e dos espaços nele construídos. Pela preservação e transmissão de valores nela impressos, a cidade revela-se como patrimônio cultural, capaz de alimentar as ações subseqüentes da vida urbana. Tomada assim, a cidade é vista como um documento da história urbana, cuja leitura deve decodificar os significados das marcas impressas no espaço urbano, como uma linguagem a ser decifrada e, sempre que possível, enriquecida.

Tendo em vista esse entendimento da cidade, toda a intervenção urbana, para que resulte em melhoria da qualidade de vida do cidadão local (e só para isso elas deveriam acontecer), deve partir da compreensão da história impressa na paisagem em que ele habita e do modo como se apropria dessa história como sua memória, lugar de identificação, seu mundo diferenciado. Ou seja, as propostas de intervenção, e aí incluem-se as ações de preservação, devem partir desse entendimento e, uma vez implementadas, devem ser capazes de expressá-lo e com isso produzir maior criatividade na geração de alternativas sempre mais ricas de transformação no modo como os homens se organizam espacial e socialmente sobre o território.²

A atribuição de salvaguarda das cidades históricas baseia-se, hoje, na compreensão de que entre os valores a preservar está "a forma urbana definida pelo traçado e parcelamento; as relações entre os diversos espaços urbanos, espaços construídos,

2. "Projeto Piloto - Sítio Histórico de Tiradentes. Fundamentos e Proposta de Critérios e Normas de Intervenção" - Departamento de Identificação e Documentação DID/IPHAN

3. Carta Internacional para Salvaguarda das Cidades Históricas - Encontro do Icomos (International Council on Monuments and Sites), Washington, USA, 1986.

espaços livres e plantados".³ Neste sentido, a proposição de parâmetros, para as ações de preservação nas cidades, tem que considerar outros aspectos, além das características arquitetônicas de estilo e de época das suas edificações.

Segundo esse olhar sobre a cidade-documento não seria possível reduzir o instrumental teórico para a sua análise e compreensão, a levantamentos fotográficos e relatórios de viagem, generalizações sobre os centros históricos de uma região, como se fossem meras reproduções de um mesmo modelo. É necessário ampliar o leque de informações, de aspectos a serem estudados, não por amostragem, não baseados apenas no saber institucional acumulado. Afinal as cidades são processos, não museus, não há como conhecê-las definitivamente, serão sempre objeto de investigação. Não só recebem elementos novos, mas também alteram-se os antigos e as relações entre eles.

Nesse trabalho de investigação a que se propôs o inventário, foram levantadas casa por casa (levantamento físico arquitetônico), entrevistados os moradores e/ou usuários acerca de suas expectativas quanto a viver ou usar imóveis de uma cidade tombada, suas queixas, seus orgulhos, idéias sobre a instituição de preservação. Foram consultadas fontes arquivísticas e bibliográficas sobre a conhecida e desconhecida história da cidade, e sobre a trajetória de atuação do órgão de preservação. Finalmente, foram empreendidos estudos sobre esses dados para se chegar com mais clareza à natureza desse bem tombado.

A pesquisa documental não tinha por objetivo descobrir a pólvora (algum documento estarecedor sobre a história de Tiradentes) mas olhar as informações históricas sob outra perspectiva, confrontando-as com os dados do cotidiano, com os testemunhos da história impressos no território, desfazendo preconceitos, valorizando dados antes considerados sem importância, segundo a idéia de que a configuração formal que se tem hoje, informa e é informada pela pesquisa às fontes documentais.

Esse trabalho de consulta às fontes bibliográficas e arquivísticas correu paralelo aos levantamentos de campo e às entrevistas. A análise dos dados históricos foi feita, sempre que possível, em conjunto com os demais dados, pois a pesquisa documental foi dirigida no sentido de responder às indagações que surgiram da análise do tecido urbano, dos tipos de ocupação, dos tipos de arquitetura existentes, ao mesmo tempo que orientou as hipóteses de interpretação das suas características formais. Através do levantamento de documentos históricos como posturas municipais, décimas urbanas e de dados sobre a história social e econômica desse núcleo, sobre a escolha do sítio, numa análise comparativa com outros núcleos urbanos da mesma época e região, foi possível extrair os significados dos elementos formais que compõem o acervo tombado.

Na prática, a pesquisa histórica aliou o levantamento de informações sobre a evolução urbana da cidade ao mapeamento do maior número de dados possíveis sobre o mapa cadastral, desde a datação



O MÉTODO DO INVENTÁRIO INCORPOROU TÉCNICAS DE PROSPECÇÃO ARQUEOLÓGICA COMO INSTRUMENTO PARA O ENTENDIMENTO DO ESPAÇO URBANO.



SÃO MUITOS OS LOTES VAGOS EM TIRADENTES QUE, SOMADOS AOS QUINTAIS ARBORIZADOS, AOS LARGOS E ÁREAS URBANAS VAZIAS CONFEREM À CIDADE CARACTERÍSTICAS QUASE RURAIS

dos monumentos, indicação dos primeiros caminhos, dos eixos de formação do núcleo original, dos usos antigos, da implantação de elementos novos, como a estrada de ferro, dos estudos sobre a especialização das áreas historicamente ligadas ao poder, ao serviço, ao comércio, sobre as tendências de expansão já verificadas, além da análise das características geográficas e naturais do sítio.

Esse primeiro mapeamento das informações se constituiu numa hipótese preliminar de interpretação da forma urbana que se tem hoje, tendo sido possível zonear o sítio histórico de acordo com as características de evolução urbana de cada área.

Além disso, estabeleceu-se um programa de pesquisa arqueológica nos lotes vagos, que são em número significativo, distinguindo os que tiveram ocupação anterior dos que jamais foram ocupados. A experiência da arqueologia foi muito rica, atraindo a atenção dos moradores, que colaboraram com informações orais sobre os lotes, e influenciando proprietários, sensibilizados diante dos argumentos contundentes produzidos pela pesquisa, a reorientarem seus projetos aproveitando vestígios antigos, além de se tornar um instrumento para a análise das taxas de ocupação existentes e para os parâmetros de ocupação a serem propostos nos critérios de intervenção resultantes do trabalho. A partir dessas frentes de pesquisa organizaram-se algumas idéias sobre o sítio histórico.

Tiradentes é uma cidade predominantemente térrea. A implantação das casas nos terrenos, como em todas as cidades mineiras da época, é na beira da rua. Assim também, os lotes mais antigos possuem testa-



BECO DO ROSÁRIO. FUNDOS DOS LOTES DAS RUAS PRINCIPAIS



TRAÇADO ATUAL

logradouros antigos

becos ou caminhos antigos / atualmente ruas

becos antigos / características mantidas

logradouros recentes



PLANTA TÍPICA - ENTENDIDA COMO AQUELA QUE DETERMINOU A ESTRUTURA BÁSICA DAS EDIFICAÇÕES DO SÉC. XVIII, E AINDA HOJE SE APRESENTA COMO A BASE DOS VOLUMES EXISTENTES, MARCANDO AS PRINCIPAIS ÁGUAS DO TELHADO

da estreita e grande profundidade. Mas, diferente de Ouro Preto, por exemplo, é uma cidade rarefeita. As áreas livres têm grande presença em relação às áreas construídas. Há uma certa quantidade de lotes vagos e, além disso, de determinados pontos de vista é muito difícil distinguir o desenho das ruas, devido à quantidade de "verde" nos quintais.

Tudo indica que o eixo inicial corresponde, hoje, ao traçado da rua da Câmara, em cujas extremidades encontram-se a matriz e a câmara municipal, "área do poder", e o chafariz, "área de serviço". Ao longo desse eixo, a ocupação é mais densa e os lotes são menores (abaixo de $600m^2$).

Ao caminhar pela cidade, é sensível a diferença na forma de ocupação dos becos em relação às ruas principais, cujo desenho, ainda hoje, mostra sua função original ligada ao serviço.

Os becos eram vias secundárias para onde davam os fundos de lote, em muitos casos funcionando como corta-caminho, talvez não para aliviar o trabalho, mas para escondê-lo, e quem o realizava, longe da vista dos que circulavam pelas vias nobres.

As margens do córrego, que antes constituíam a área da "praia", também área de serviço, estão, hoje, densa e desordenadamente ocupadas. Além

de terem sido vetadas ao uso comum que sempre as caracterizou, causam indignação por parte da população quanto às graves consequências de assoreamento e poluição do rio.

Em meio às transformações de uso, alterando programas residenciais uni-familiares para pousadas, comércio, restaurantes, ainda é significativo o número de imóveis residenciais, e muitos dos residentes são tiradentinos nascidos e criados na cidade.

Observando as plantas arquitetônicas, as dimensões e distribuição dos cômodos, foi possível identificar o que chamamos de planta típica, que ainda se mantém, mesmo com alterações, em imóveis do núcleo mais antigo.

Associando os dados sobre taxas de ocupação existentes (no núcleo original, incluindo-se os lotes vagos, mais da metade dos lotes têm taxa de ocupação até 30%), sobre a incidência da planta típica, sobre as áreas de projeção contínua (no núcleo original 75% do total das edificações têm área inferior a $180m^2$) compreende-se o seu aspecto rarefeito, e observa-se que, mesmo com as transformações recentes, que correspondem ao rompimento da tipologia tradicional, a maioria das edificações de Tiradentes ainda é de médio e pequeno

porte. Analisando cada elemento encontrado hoje na cidade, e a maneira como esses elementos articulam-se formalmente, é possível determinar quais são as características formais que constituem a sua fisionomia singular.

Mediante as análises, ainda é possível decodificar modos de vida, hábitos, estratificações sociais, tendências de transformação e confrontá-los com os dados das entrevistas, que trazem a versão de quem faz uso desse espaço urbano. A esses estudos somam-se os dados históricos e, aí, revelam-se modos de vida anteriores que, por sua vez, explicam situações do presente. Nesse vaivém de informações é como se empreendêssemos a leitura da cidade-documento.

Esse novo modo de compreender a cidade, como testemunho de modos de vida passados e presentes, como um documento repleto de informações que precisam ser extraídas e analisadas para que produzam conhecimento e tornem a experiência sensível (o contato com o bem tombado) mais rica, produz também um novo modo de encarar as alternativas para a sua preservação.

Nesse sentido, a proposta de critérios de intervenção resultante das análises produzidas pelo inventário, faz uso de instrumentos, entre outros, comuns ao planejamento urbano, como parâmetros para a ocupação, para afastamentos, para altura das edificações novas e acréscimos, regulamentando desmembramentos de lotes, impedindo a abertura de novas ruas, regulando o acesso aos lotes para proteger a diferenciação na ocupação dos becos e ruas, por entender que a maneira como também esses elementos estão postos, o modo como se articulam, produzem a conformação diferenciada da cidade, constroem sua chamada identidade.

O estudo da cidade como um todo possibilita enfrentar o desafio da arquitetura nova no contexto antigo, porque é possível dimensionar em que situações essa nova ocupação poderá ocorrer e que efeitos poderá gerar no tecido mais antigo. Os critérios de ocupação não são generalizáveis, são produzidos diante da situação específica de Tiradentes. No contexto do estudo, até a questão polêmica da reconstrução, vista como recuperação de antigos volumes, é considerada como uma das alternativas para o preenchimento de lacunas da malha urbana, mediante os dados da pesquisa arqueológica e da documentação fotográfica existente. Para a ocupação nova em lotes, que jamais foram ocupados, são determinados recuos e afastamentos que a caracterizem como nova.

A análise conjunta dos dados também propor-

ciona a diferenciação das áreas segundo a sua significação como bem tombado. Isto é, embora o objeto de tombamento seja um só — um conjunto urbanístico histórico e paisagístico — o tombamento assume significados diferentes em cada setor identificado pelo trabalho de pesquisa. Assim, há setores cuja significação reside no fato de que se formaram ao longo dos antigos eixos de entrada e saída do núcleo, com uma ocupação mais re-



A PESQUISA IDENTIFICOU OITO SETORES PARA OS QUAIS FORAM PROPOSTOS CRITÉRIOS DE INTERVENÇÃO DIFERENCIADOS, DE ACORDO COM AS CARACTERÍSTICAS DE CADA UM.

cente, testemunhando, até hoje, como se deu a ocupação do território, justamente porque mantêm o traçado inicial (Santíssima Trindade). Nesse caso, os critérios de intervenção se preocupam não com os tipos arquitetônicos, mas com o volume das edificações e sua implantação, para que o tipo de ocupação continue informando a história distinta desse caminho antigo, ocupado tardiamente, mas a partir do qual ainda se descortina o núcleo de ocupação original. Procuram garantir que, ao caminhar ou ao residir por ali, as informações acerca da escolha do sítio urbano continuem presentes.

Há setores considerados como faixa de transição entre o núcleo de origem setecentista e o sítio natural, cujo contorno é balizado por monumentos, antes na periferia do núcleo e, hoje, incorporados a ele (é o caso da área do Chafariz, antes na



CASA PRÓXIMA AO LARGO DO ROSÁRIO

periferia por ser área de serviço; do Largo das Mercês, antes na periferia por se localizar numa das saídas do núcleo, e da Igreja São Francisco de Assis, localizada na encosta em frente ao sítio escolhido para a implantação do núcleo, talvez por ter-se originado de uma irmandade menos abastada). A ocupação desses setores é de baixa densidade e uma das responsáveis pela fisionomia quase rural da cidade.

Os critérios de intervenção procuram garantir a manutenção dessas áreas como faixas de transição, cuidando para que os monumentos balizadores da ocupação original não se percam em meio a uma ocupação muito densa e que se mantenha a paisagem natural como seu pano de fundo.

Há os setores com tendência à expansão, alguns testemunhando diversos momentos de ocupação quanto ao tipo de implantação e quanto a arquiteturas de época vetadas no núcleo, após o tombamento, mas que puderam acontecer ao seu redor, possibilitando a existência, por exemplo, de imóveis, ainda que singelos, representativos da adesão popular ao gosto modernista. Nesses setores, os critérios de intervenção respeitam a sua vocação como áreas que historicamente apontaram para a expansão do núcleo, valorizando a diversidade da sua arquitetura.

E, certamente, há o setor que concentra as edificações mais antigas e o traçado urbano tradicional, identificando o núcleo de origem setecentista

e se constituindo na área historicamente mais adensada. Neste último, os critérios admitem preenchimento de lotes vagos e acréscimos, mediante alguns parâmetros de ocupação e de afastamentos já mencionados e alguns parâmetros quanto ao volume visando valorizar a ocupação antiga, mas sem grandes restrições à tipologia arquitetônica para que a ocupação nova goze da liberdade de ser nova. A intenção é regular - não impedir o novo, para garantir o "lugar" do antigo nas transformações presentes.

Como foi dito, em cada um dos setores os critérios de intervenção comportam-se de maneira diferente, visando à manutenção das suas características, para que a cidade não perca suas informações, seus significados, seu valor como herança cultural e possa se transformar segundo as suas relações, respeitando a si própria.

Dessa forma, parece ser possível extrair significados e produzir conhecimento, tornando a questão da preservação parte da engrenagem que move a cidade como mais um elemento articulador da sua linguagem. Através do exercício de leitura da cidade é possível decifrar o que se costuma chamar de sua *atmosfera* ou *personalidade*, aliando a experiência sensível à do conhecimento, num movimento permanente de valorização do bem cultural.

Tendo em vista que a cultura é o conjunto de relações que os homens estabelecem entre si, as coisas que os homens necessitam para estabelecer

essas relações são seu patrimônio, mas a sua preservação só se justifica se esse patrimônio continuar a testemunhar, a explicar essas relações e, sobretudo, a servi-las.

No processo de gestão das cidades, em que estão envolvidos diversos agentes como o são os tiradentinos, os poderes municipal e estadual, as diversas instituições e associações, o interesse da preservação seria o de garantir que as transformações da cidade pudessem se dar sem o risco de perda das suas características mas, ao contrário, a partir delas. Seria propor um padrão de desenvolvimento e ocupação que enriquecesse sua linguagem, por considerar que o verdadeiro objeto da preservação são os conteúdos e significados dos bens culturais para as populações que fazem uso deles. Não porque essas características tenham um valor abstrato, sejam uma relíquia em si mesmas, mas porque, além de serem a razão dessa cidade ser Tiradentes e não qualquer outra, são também razão da sua sobrevivência social e econômica baseada, no decorrer do tempo, nas atividades ligadas ao turismo.

A preservação pode se constituir num dos caminhos de valorização da qualidade de vida dos habitantes, sem que se tenha de optar por uma solução nos moldes da indústria de entretenimento, transformando a cidade num parque de diversões, expulsando seus moradores, mas considerando-a como patrimônio, cujo valor é o de poder servir a seus habitantes, fornecendo empregos, moradia, "contando histórias" a seu respeito e, conseqüentemente, histórias que dizem respeito a todos os brasileiros, constituindo-se numa fonte de conhecimento e, por isso, possibilitando a geração de novas alternativas para a sua transformação.

Sem exageros, é possível que a preservação (não como é em geral considerada, uma camisa de força, um empecilho ao desenvolvimento) possa significar a liberdade de uma cidade respeitar a si própria, considerando seu crescimento, desenvolvimento, ou qualquer outra dessas idéias que fazem sucesso.

A possibilidade de que os trabalhos de preservação alcancem tal objetivo, envolve por parte das instituições a produção de conhecimento sobre os bens tombados, a explicitação da sua maneira de agir e a abertura de canais de participação. Por parte dos cidadãos, a explicitação do projeto de sociedade que se quer ter, e para além da reivindicação de participação, o exercício da cidadania, não só como um direito a ser conquistado, mas também, como uma prática a ser incorporada no nosso cotidiano. ■

FUTEBOL DE VÁRZEA TAMBÉM É PATRIMÔNIO

INTRODUÇÃO

O tombamento de espaços como terreiros de candomblé, sítios remanescentes de quilombos, vilas operárias, edificações típicas de migrantes e outros dessa ordem, isto é, ligados ao modo de vida (moradia, trabalho, religião) de grupos social e/ou etnicamente diferenciados — já não causa muita estranheza: apesar de ainda pouco comum, a inclusão de itens como esses na lista do patrimônio cultural oficial mostra a presença de outros valores que ampliam os critérios tradicionais imperantes nos órgãos de preservação.

Recentemente — em julho de 1994 — ocorreu, entretanto, um tombamento em São Paulo que de certa maneira se diferencia até mesmo dos acima citados: trata-se do Parque do Povo, uma área de 150 mil metros, localizada em região nobre e das mais valorizadas da cidade.¹ Dividida em vários campos de futebol de terra, é ocupada por times conhecidos como “de várzea”: Marítimo Futebol Clube, Grêmio Esportivo Canto do Rio, Tintas Ciota, Sociedade Esportiva Flor do Itaim e outros que, de segunda a domingo, organizam ruidosas e concorridas disputas na forma de “torneios” e “festivais”, atraindo frequentadores dos mais diversos e longínquos bairros de São Paulo. O parque abriga também um circo e um teatro onde se realizam bailes, nos fins de semana.

O que inicialmente justificava o pedido de tombamento, contudo, era a necessidade de manter uma área verde, com vistas à qualidade ambiental da cidade. A comprovação da presença contínua de times de futebol varzeano no local desde ao menos a década de 30, fez com que a questão da preservação do lazer constituísse o motivo principal para a preservação do parque. A região, com efeito, constituía uma das tantas áreas de várzea, tradicionalmente ocupadas por atividades de entretenimento, nos fins de semana, e que foram paulatinamente incorporadas em virtude do processo de urbanização.

A área onde está o Parque do Povo, contudo, por um conjunto de fatores, permaneceu — não como mero testemunho ou vestígio de uma antiga modalidade de ocupação, mas de forma ativa, e cada vez mais destoante da sofisticada ambiência do bairro que o circundou. E aqui começa a série de estranhezas de todo esse processo comparativamente aos que habitualmente tramitam nos órgãos de preservação.

Em primeiro lugar, trata-se de espaço ligado a uma atividade de lazer e não de moradia, trabalho ou devoção, que são os aspectos geralmente invocados para caracterizar o modo de vida dos “excluídos” e justificar a preservação de lugares de culto, instalações e equipamentos de trabalho, exemplares de sistemas construtivos peculiares. Além dos campos de terra demarcados a cal e de algumas benfeitorias sem nada de especial, o parque não exhibe qualquer “suporte material” peculiar. Nada de “exótico”, *naif*.

Em segundo lugar, apesar da histórica e comprovada ligação da atual atividade com a ocupação original do terreno, trata-se de uma forma de lazer popular que já não guarda relação com a imagem dos lânguidos piqueniques de outrora, quando os rios que margeiam São Paulo ofereciam, com seus caprichosos meandros, aprazíveis recantos para o lazer das famílias. Os corpos, as cores, os odores, os uniformes, as expressões verbais, a poeira dos campos conformam um código que não combina com a estética dos prédios, o comportamento dos transeuntes e moradores e até com os modelos de carros do seu entorno.

O Parque do Povo — até pelo nome — certamente ficaria melhor na periferia. Claro, as regiões mais nobres da cidade podem conviver com aquelas pessoas, desde que envergando os uniformes de

1. Está situado no bairro Itaim Bibi, no perímetro compreendido entre as avenidas Juscelino Kubitschek, Cidade Jardim, Brigadeiro Haroldo Veloso e Marginal do rio Pinheiros.

trabalho, usando o linguajar adequado, nos horários previstos. Mas, para divertir-se? Convenhamos... O jogo de inversões e contrastes, porém, não pára por aí. Todos sabem que lazer é no fim de semana; resulta que no Parque do Povo há jogo de futebol até na segunda-feira de manhã... Afinal, quem são seus frequentadores? Gente honrada? De onde eles vêm? E todos aqueles carros — uns até do ano — no estacionamento?

Tudo indicava que seria conveniente eliminar aquela “ferida”, como até foi denominado, e ocupar a área de forma mais condizente: as alternativas eram um (mais um) glamoroso *shopping center*, ou conjunto de apartamentos em estilo algo pós-moderno, bem ao gosto da recente ocupação da Marginal Pinheiros, mais adiante. Tudo, é claro, em meio a um paisagismo adequado.

No entanto, os usuários se movimentaram, surgiu uma associação, buscaram-se parceiros na imprensa, na Câmara Municipal, na Universidade, e o Parque do Povo, finalmente, depois de várias vicissitudes, foi tombado, garantindo-se, assim, o direito ao lazer, e uma forma de lazer de características populares.

A natureza da atividade que terminou sendo protegida, sua flagrante fragilidade diante do peso dos contendores (Caixa Econômica Federal, IAPAS, a Prefeitura e seu plano viário de remodelação da avenida Faria Lima) e o processo que culminou com o tombamento apresentam determinadas características que merecem registro e reflexão: tal é o propósito deste trabalho.

HISTÓRICO

A história institucional do processo de preservação do Parque do Povo tem início em 23 de dezembro de 1987 quando é encaminhado ao Condephaat — Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo — um pedido de abertura de estudos para seu tombamento². Na intensa disputa entre os grupos que se colocavam a favor e contra a medida revelou-se a diversidade de posturas e visões em relação às concepções de lazer, de cultura urbana e o seu lugar na cidade.

A história do Parque do Povo está vinculada à trajetória do futebol de várzea em São Paulo pois vem sendo utilizado para a prática dessa modalidade esportiva há mais de sessenta anos. Da introdução do futebol no Brasil, no final do século passado, até a década de 20, as várzeas dos rios pau-

listanos, sobretudo a do Pinheiros e do Tietê, constituíam um espaço da cidade intensamente utilizado para a prática não só do futebol como também de outras atividades esportivas e de entretenimento. A circunstância de extensas áreas ao longo dos rios permanecerem submersas em determinadas épocas do ano impedia sua urbanização, o que garantia, na estiagem, o uso para o lazer.

A partir dos anos 30 tem início o processo de retificação dos rios com o objetivo de incorporar as regiões de várzea à estrutura urbana, necessidade ditada pelo avanço da metropolização de São Paulo e pelo desenvolvimento industrial. Esse processo, finalizado na década de 60, valorizou essas regiões levando à extinção a maioria dos campos de futebol de várzea e a mudanças radicais no perfil habitacional de tais áreas.

Do futebol de várzea, na maior parte da cidade, restou apenas o nome, utilizado para definir a prática de futebol não-oficial, amador, jogado predominantemente na periferia da cidade e em locais que, na maioria das vezes, já nada têm a ver com a várzea dos rios. O bairro do Itaim Bibi é um exemplo dessa transformação: com uma população originalmente constituída por chacareiros e ainda em 1951 não totalmente urbanizado em termos de infra-estrutura urbana, passa, a partir dos anos 60, por um intenso processo de valorização e especulação imobiliária que vai levar à completa verticalização do bairro. A transformação no padrão de ocupação induz o deslocamento da população de baixa renda para a periferia da cidade de São Paulo.

A diferença na história do Itaim é a permanência de um espaço ocupado pelo futebol de várzea. Se a transformação do bairro ocasionou a extinção de muitos de seus times, alguns não tiveram o mesmo destino, como foi o caso dos que se mantiveram no Parque do Povo. Foi o que ocorreu com o Marítimo Futebol Clube, por exemplo, fundado em 1928 por barqueiros portugueses que retiravam areia do leito do rio Pinheiros, e que está no local desde 1934. Nem todos os clubes atualmente no parque, contudo, tiveram sua primeira sede naquela área. Como em outros bairros o processo de urbanização eliminou completamente os espaços disponíveis para a sua prática, o futebol de várzea foi perdendo seus vínculos com a vizinhança de origem e muitos dos clubes que sobreviveram transferiram-se para aquele espaço.

2. Por intermédio do então deputado federal Fábio Feldman.



Assim, a continuidade dessa modalidade esportiva de cunho popular e a do próprio parque é resultado da defesa constante da área ao longo dos últimos quarenta anos. Atualmente, o Parque do Povo representa o último espaço caracterizado como praça de campos de futebol de várzea, regulado por um conjunto de normas próprias que disciplinam seu uso cotidiano. Nas agremiações do futebol de várzea — diferentemente do que ocorre em clubes fechados de classe média e alta — não há controle de quem os frequenta, nem carteirinhas ou carnês: o acesso é livre. Quem joga paga taxa de manutenção o que não impede o uso dos campos pelas mais variadas categorias profissionais e por pessoas procedentes de diversas regiões da cidade, que têm, no Parque do Povo, a oportunidade de “contratar” jogos.

Embora a ocupação do parque pelo futebol date da década de 30, tal uso foi oficializado somente em 1954. Nesse período os proprietários da área eram o IAPC (Instituto de Aposentadoria e Pensão dos Comerciantes), que detinha 30% da propriedade, e as construtoras Paranapanema, Urbatec e Nossa Senhora do Bom Parto com os 70% restantes. Nesse ano foi emitida uma autorização do IAPC ao Marechal Floriano Futebol Clube para a utilização da área por tempo indeterminado. A contrapartida estabelecida no acordo e que interessava também aos demais proprietários era “colaborar contra quaisquer possíveis perturbações de posse, invasões no terreno, furtos de areia ou pedregulho”. A partir daí os clubes assumem integralmente todos os gastos com a manutenção e a preservação dos limites do parque.

Os conflitos pela utilização e destino do parque se intensificam, contudo, a partir de 1972. O IAPC fez acordo com as construtoras através do qual cedia sua parte da área em troca da construção de vários hospitais em São Paulo e em outras capitais. Com a propriedade integral do terreno, as construtoras investiram contra a permanência dos clubes através de duas estratégias: comprando a saída dos clubes e por meio da intimidação (e até destruição) com relação àqueles que se recusassem a deixar o parque. Um grupo de “seguranças” foi contratado para depredar as sedes e inutilizar a maioria dos campos com a colocação de lixo, entulho e escavação de grandes valas. Restaram no parque apenas o Marítimo F. C., o Marechal Floriano F. C. e o Grêmio Esportivo Itororó — em condições bastante precárias.

Em 1975 o acordo foi anulado judicialmente porque as construtoras não cumpriram sua parte.

Paralelamente, as construtoras haviam hipotecado os 70% que detinham à Caixa Econômica Federal. Como as empresas não conseguiram resgatar a hipoteca, a CEF tornou-se, junto com o IAPAS — Instituto de Administração de Previdência e Assistência Social, antigo IAPC —, proprietária da área.

Naquele momento ocorreu uma reestruturação no Parque do Povo. Alguns clubes retornaram, outros não puderam mais se reorganizar e outros que haviam perdido seus campos na cidade instalaram-se na área, reconstituindo o parque. Em meados da década de 80 duas instituições também ligadas a atividades de lazer vão se instalar no espaço, contribuindo dessa forma para ampliar a oferta de opções de lazer para a população paulistana. Trata-se do Circo Escola Picadeiro e do Teatro VentoForte.

O Circo Escola Picadeiro foi montado pela primeira vez em 1984. Sua proposta é a formação de uma nova geração de artistas circenses utilizando a experiência de antigos profissionais. Desenvolve também projetos na periferia em promoção conjunta com instituições públicas. A relação entre o circo e o parque é descrita dessa maneira por seu diretor, José Wilson:

No início era só um terreno onde eu ia montar o circo. Não sabíamos se ia dar certo e nem que ficaríamos tanto tempo. Fomos tomando conhecimento do que era esse parque. Somos artistas, não temos espírito de destruição. Cheguei à conclusão de que tinha que brigar por ele (...) e não vamos abrir mão, não vamos parar de brigar por esse parque!

Orientado desde o início pela perspectiva da arte-educação, o Teatro VentoForte surgiu em 1974. O grupo organizou-se através de uma cooperativa e começou suas atividades no Rio de Janeiro, transferindo-se para São Paulo em 1979. O VentoForte faz parte do Movimento Brasileiro de Teatro de Grupo o que implica, diferentemente das companhias de teatro comerciais, uma proposta que supõe continuidade de linhas de trabalho, constante pesquisa de diferentes linguagens e trabalho de palco e de rua. O reconhecimento da trajetória do grupo pode ser apreciado pelas premiações: são mais de quarenta e cinco prêmios, entre eles dois “Molière” e dezoito “Mambembe”.

O caminho do Vento Forte cruzou com o do Parque do Povo em 1984, quando o grupo procurava um novo espaço que pudesse se adequar melhor às necessidades de pesquisa e produção do teatro. Ocuparam então uma área vazia do parque na

avenida Haroldo Veloso. As relações entre o teatro, o circo e os clubes foram sendo construídas pouco a pouco:

No começo a relação foi difícil, nós éramos diferentes, era mais distanciado (...) O nosso projeto para o parque é desenvolver um projeto social aqui, desenvolver um trabalho cultural que dê uma puxada para um espaço profissionalizante (...) há muitas coisas que podem ser feitas aqui. (Ilo Krugli, diretor do VentoForte)

Assim como ocorre com o circo, a produção do Teatro VentoForte não se encerra no espaço do parque, pois irradia-se e percorre a cidade: são os diversos cursos e as atividades que desenvolve na periferia. Essas últimas são projetos com a participação de instituições públicas ou de movimentos populares. A proposta é criar vários núcleos de expressão cultural em diversos pontos do município, sobretudo nas áreas mais carentes.

Nova investida foi feita contra o parque em 1987. A Telesp — Telecomunicações de São Paulo, moveu ação de desapropriação contra o IAPAS e a CEF e, com autorização do governo federal, desmembrou uma área de cerca de 20 mil metros quadrados para a instalação de um Centro Operacional. Isso provocou o fim do Marechal Floriano F. C. e a perda da metade do campo do Canto do Rio F. C.

Esse foi o fato que desencadeou o pedido de tombamento do Parque do Povo encaminhado ao Condephaat. Ele é analisado pela equipe técnica responsável pelo setor de áreas naturais, que emite parecer favorável à abertura do processo de tombamento privilegiando, nesse momento, a importância inegável de sua área verde para a qualidade ambiental da cidade. A este soma-se o parecer também favorável da conselheira relatora do processo e, em novembro de 1988, o Conselho daquele órgão vota pela abertura do processo.

Vale registrar que inúmeras foram as incursões feitas pelos proprietários da área, a CEF e o IAPAS, junto ao Condephaat e ao Ministério Público, alegando a incompetência daquele órgão para tomar um bem de propriedade pública federal. Nada resultando dessas petições, nova ofensiva foi lançada ainda em 1988, quando os proprietários decidiram leiloar toda a área.

A contrapartida pela defesa do parque foi a fundação, nesse momento, da Associação dos Amigos do Parque do Povo. Ela se organizou em torno de um estatuto, uma diretoria e um conselho formado por dois membros de cada uma das instituições que ocupam o parque: os oito clubes de

futebol de várzea,³ o circo e o teatro. A luta organizada através dessa associação vai ampliar imensamente a mobilização em favor da preservação do parque, demonstrando, sem dúvida, o legítimo exercício da cidadania na disputa por um espaço urbano que se reveste de uma qualidade essencial: a de, no desfrute de uma forma de lazer, sentir-se pertencer a um lugar e reconhecer-se no tempo.

A questão da preservação e do tombamento do Parque do Povo mantém-se na pauta da imprensa durante todo esse período (1988/1994), com manifestações sempre favoráveis à sua manutenção. Podem-se destacar, entre outros, documentos de apoio à abertura do processo de tombamento enviados pela Câmara dos Vereadores de São Paulo e pela Ordem dos Advogados do Brasil.

Decisiva, nesse contexto, foi a atuação da Procuradoria da República que, baseada nos estudos elaborados pelo Condephaat, solicitou à Quarta Vara da Justiça de São Paulo liminar suspendendo a ação de desapropriação movida pela Telesp contra o IAPAS e a CEF, assim como qualquer transação que envolvesse a área do Parque do Povo.

MONTAGEM DO PROCESSO

Tendo em vista a natureza e particularidades das práticas cujo exercício estaria garantido via tombamento do parque, a equipe do Condephaat⁴ resolveu, então, entrar em contato com assessores de fora do corpo técnico para colaborar na montagem final do processo; desta forma, membros do NAU — Núcleo de Antropologia Urbana do Departamento de Antropologia da USP — começaram a participar do trabalho.⁵

Um primeiro diagnóstico mostrou que não havia um elemento por si só suficiente para sustentar a argumentação; era preciso articular os aspectos históricos, antropológicos e de proteção ambiental de forma a mostrar que o bem cultural em

3. Marítimo Futebol Clube, Mocidade Futebol Clube, Grêmio Esportivo União, Sociedade Esportiva Flor do Itaim, Tintas Cirola, Grêmio Itororó, Movimento Esportivo Itaim Bibi, Grêmio Esportivo Canto do Rio.

4. Formada pelo geógrafo Luiz Paulo Marques Ferraz (coordenador), Simone Scifone (geógrafa), Roberto Varjabedian (biólogo), Luciana de Cerqueira Nunes Miguel (historiadora) e Naira Morgado (socióloga); Cíntia Nigro Rodrigues e Fernando Laurentino (estagiários de geografia)

5. Núcleo de Antropologia Urbana (NAU): José Guilherme Cantor Magnani (coordenador), Luiz Henrique de Toledo, Yara Shreiber.

questão era resultado dessa série de fatores. De qualquer forma, o caráter de lazer aparecia como o central, dada a presença não só dos clubes de futebol como também do circo-escola e do teatro. Seria conveniente, por conseguinte, fundamentar conceitualmente sua importância e, para tanto, decidiu-se solicitar de especialistas textos específicos sobre o tema, que seriam incluídos no processo.⁶

O primeiro texto, mais teórico, discutia as noções de público e privado, questão de extrema pertinência para o caso, pois pairava uma pergunta sobre a legitimidade da ocupação, de parte dos clubes de futebol, de um espaço público. A autora relativiza esses conceitos, mostrando como, desde a Antiguidade clássica, eles vêm assumindo conteúdos diferentes, conforme as condições sociais concretas e as maneiras de se conceber a ordem do mundo. Com o advento da modernidade, o termo "privado" não mais sugere *privação*, mas funda a esfera do indivíduo, diante da dimensão pública, do Estado. Surge, assim, uma tensão entre direitos próprios de "homens iguais e livres por natureza" e a gestão da vida coletiva:

*Na verdade, a tensão constitutiva do mundo moderno se reproduz na experiência de vida na cidade e é a partir dela mais claramente evidenciada: é a dinâmica da vida urbana que, ao tratar a todos como indivíduos livres e iguais - vale dizer, indiferenciados - reconhece a todos os mesmos direitos, convertendo-os, no entanto, em parte de uma mesma massa homogênea, a população de um país ou o conjunto de seus cidadãos (...). Entretanto, na experiência comum dos indivíduos não é essa a vivência imediata de sua inserção na vida social, sempre marcada pela complexa trama das práticas sociais determinadas, teias de relações e laços de lealdades que identificam cada um como pessoa (...).*⁷

A dinâmica cultural urbana, segundo a autora, alimenta-se dessa dupla e nem sempre compatível determinação, indivíduo *versus* pessoa, lógica mais *particularista* do "pedaço" ⁸ *versus* lógica *ampliada* da vida social. É a noção de "direito à cidade" que as engloba permitindo, através da figura do "cidadão", uma possibilidade de negociação, de conciliação entre os interesses, às vezes antagônicos, de uns e outros.

De acordo com o segundo texto, o lazer - entendido como o conjunto das atividades que preenchem o tempo livre ou liberado — em suas origens, nos primórdios da Revolução Industrial, não era visto senão como um dos fatores necessários à reprodução da força de trabalho; no entanto, amplia-se e consolida-se como um direito por meio da

luta do movimento operário nascente. E, se da ótica do sistema produtivo, essa conotação ainda persiste — necessidade de repor energias físicas e psíquicas — do ponto de vista dos que o desfrutam, o lazer adquire novos significados. Observando de perto suas mais diversas modalidades vê-se que o tempo livre representa ocasião para, através de antigas e novas formas de entretenimento e encontro, estabelecer, revigorar e exercitar aquelas regras de reconhecimento e lealdade que garantem a rede básica de sociabilidade.

A carência crônica de equipamentos apropriados e a progressiva diminuição de espaços destinados ao lazer, principalmente da população de mais baixa renda, limitam as possibilidades do exercício desse direito. Por isso é que:

*Decisões relativas ao uso do espaço não podem ser tomadas em função de apenas uma lógica que supostamente decide o que é bom, conveniente e bonito para a cidade; há outros pontos de vista, decorrentes da existência de outros atores sociais com suas tradições, modos de vida, hábitos — igualmente legítimos (...). Edificações de épocas e estilos diversos, espaços culturais tradicionais ao lado de centros voltados para o experimentalismo e a vanguarda, locais escolhidos e/ou compartilhados por pessoas de diferentes faixas etárias e outros exemplos mais de contrastes caracterizam a riqueza da experiência urbana, a que todos os moradores da cidade — os cidadãos, no sentido original do termo — têm direito.*⁹

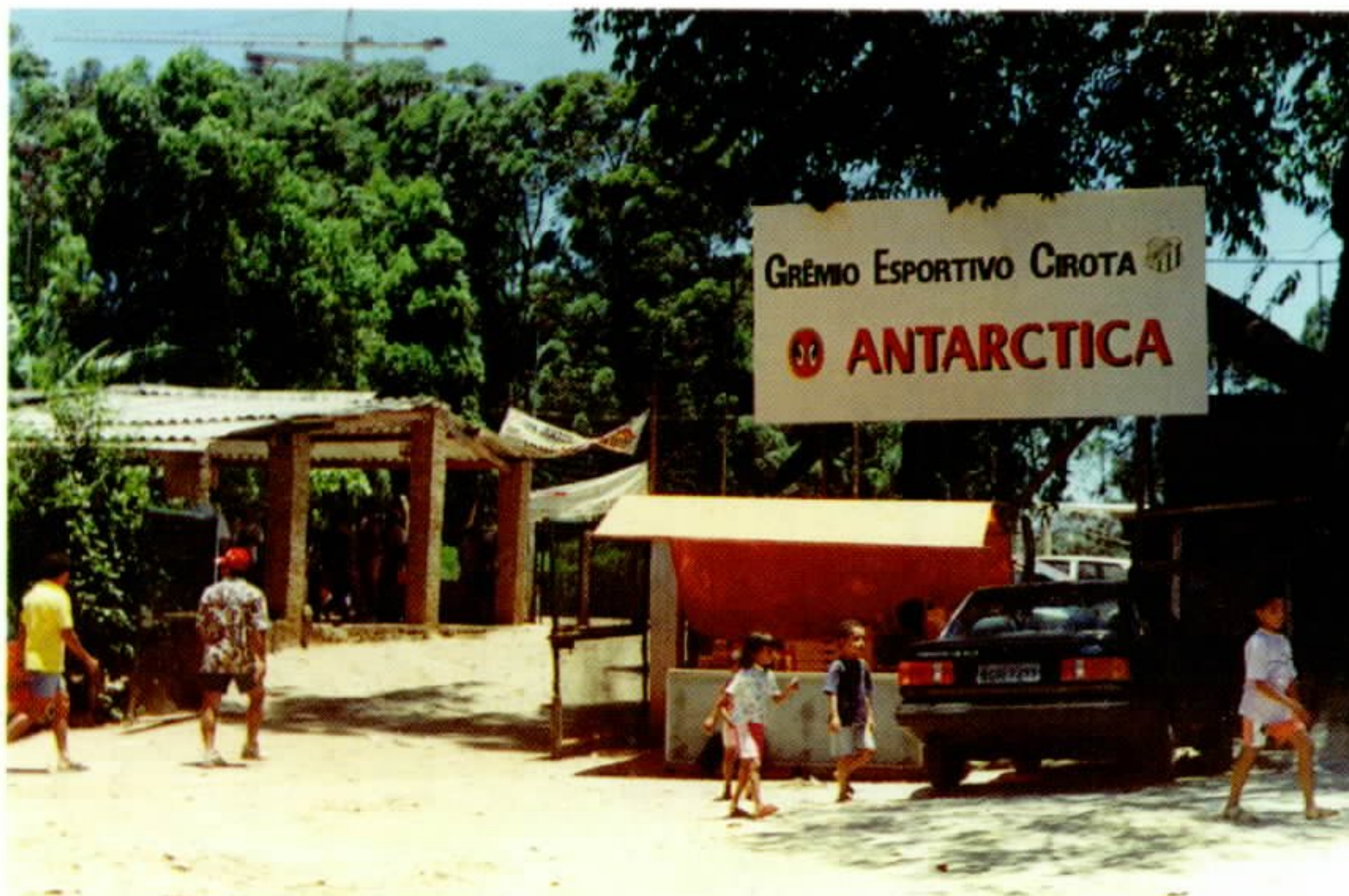
O terceiro texto, mais específico, aborda - através de depoimentos — a história do futebol de várzea na cidade de São Paulo mostrando que essa era a forma em que era praticado o futebol, desde sua implantação, em 1894: até mesmo times da pri-

6. MONTES, Maria Lúcia, Departamento de Antropologia, FFLCH/USP: "Entre o público e o privado: o direito à cidade"; MAGNANI, José Guilherme Cantor, Departamento de Antropologia, FFLCH/USP: "O lazer na cidade"; WITTER, José Sebastião, Departamento de História, FFLCH/USP: "Futebol: várzea e cidade de São Paulo" - in **Estudo de tombamento do Parque do Povo** - São Paulo: Condephaat, 1994.

7. MONTES, M. L., 1994, *op. cit.*, p. 15.

8. "O termo na realidade designa aquele espaço intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade. (...) É aí que se tece a trama do cotidiano: a vida do dia-a-dia, a prática da devoção, o desfrute do lazer, a troca de informações e pequenos serviços, os inevitáveis conflitos, a participação em atividades vicinais". (MAGNANI, J. G. - "Da periferia ao centro: pedaços & trajetos", *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, 1992, vol. 35 p. 193)

9. MAGNANI, J. G., 1994, *op. cit.* p. 8.



meira divisão utilizavam as áreas sujeitas a inundações, nas margens do Tamanduateí, Tietê, Pinheiros, Pacaembu.

*Comecei a jogar futebol com nove anos. Naquele tempo tinha mais de mil campos de várzea. Na Vila Maria, no Canindé, na várzea do Glicério, cada um tinha mais ou menos cinquenta campos de futebol. Penha, pode pôr cinquenta campos. Barra Funda, Lapa, entre vinte e vinte e cinco campos. Ipiranga, junto com Vila Prudente, uns cinquenta campos. Vila Matilde, uns vinte. Agora tudo virou fábrica, prédios de apartamentos. O problema da várzea é o terreno.*¹⁰

Sem dúvida, o problema é que sobraram poucos terrenos dedicados a essa modalidade de lazer que, diferentemente do futebol em moldes profissionais, apresenta uma dinâmica bastante particular. O Parque do Povo é um dos remanescentes - e o único em seu sítio original.

Fundamentada a relevância do lazer, estabelecido seu *status* de direito e evidenciada a antiga implantação, na cidade de São Paulo, de uma de suas modalidades, o futebol de várzea, restava mostrar o que realmente ocorria no espaço para o qual se estava solicitando a aplicação do tombamento. As perguntas eram: Quem são os frequentadores do parque? De onde vêm: da própria região ou de bairros mais afastados? Qual a frequência da

ocupação? Para responder a essas e outras questões foi montada uma pesquisa da qual participaram membros da equipe técnica do Condephaat e do NAU. Não se tratava, porém, apenas de um *survey*¹¹: aproveitando a metodologia de trabalho de campo própria da antropologia, propôs-se realizar também uma observação mais qualitativa, com o objetivo de identificar comportamentos e vínculos de sociabilidade capazes de apontar a presença de um padrão cultural específico.

Não é o caso, evidentemente, de reproduzir neste espaço os resultados da pesquisa, devidamente registrados no estudo de tombamento; interessa apenas apontar alguns aspectos mais reveladores. Assim, de forma global, os dados mostram que os frequentadores do parque vêm de diferentes bairros da cidade, exercem as mais diversas profissões e estão divididos em distintas faixas de idade. Claro, há predominância deste ou daquele item, em termos de percentagens, mas o que se nota é o equilíbrio. Profissionais liberais — advogados, engenheiros, publicitários — misturam-se a vendedores, balconistas, mecânicos, bancários; times dos

10. BOSI, E. - "Memória e sociedade: lembranças de velhos", in WITTER, J. S., 1994, op. cit., p. 11.

11. Entre dezembro de 1993 e fevereiro de 1994 foram aplicados questionários com mais de 1400 usuários.



Jardins podem estar enfrentando equipes de Santo Amaro ou Capela do Socorro e pessoas de mais idade — se não como jogadores, mas como parentes, amigos ou até como ex-jogadores — circulam em meio a gente mais jovem. Ademais, ficou revelado o segredo do uso dos campos em plena segunda-feira: é o dia de folga de uma categoria profissional específica, a dos garçons, cozinheiros, copeiros, *pizzaiolos*, churrasqueiros — que, com 12,8%, constituem a segunda mais alta taxa de uso do parque.

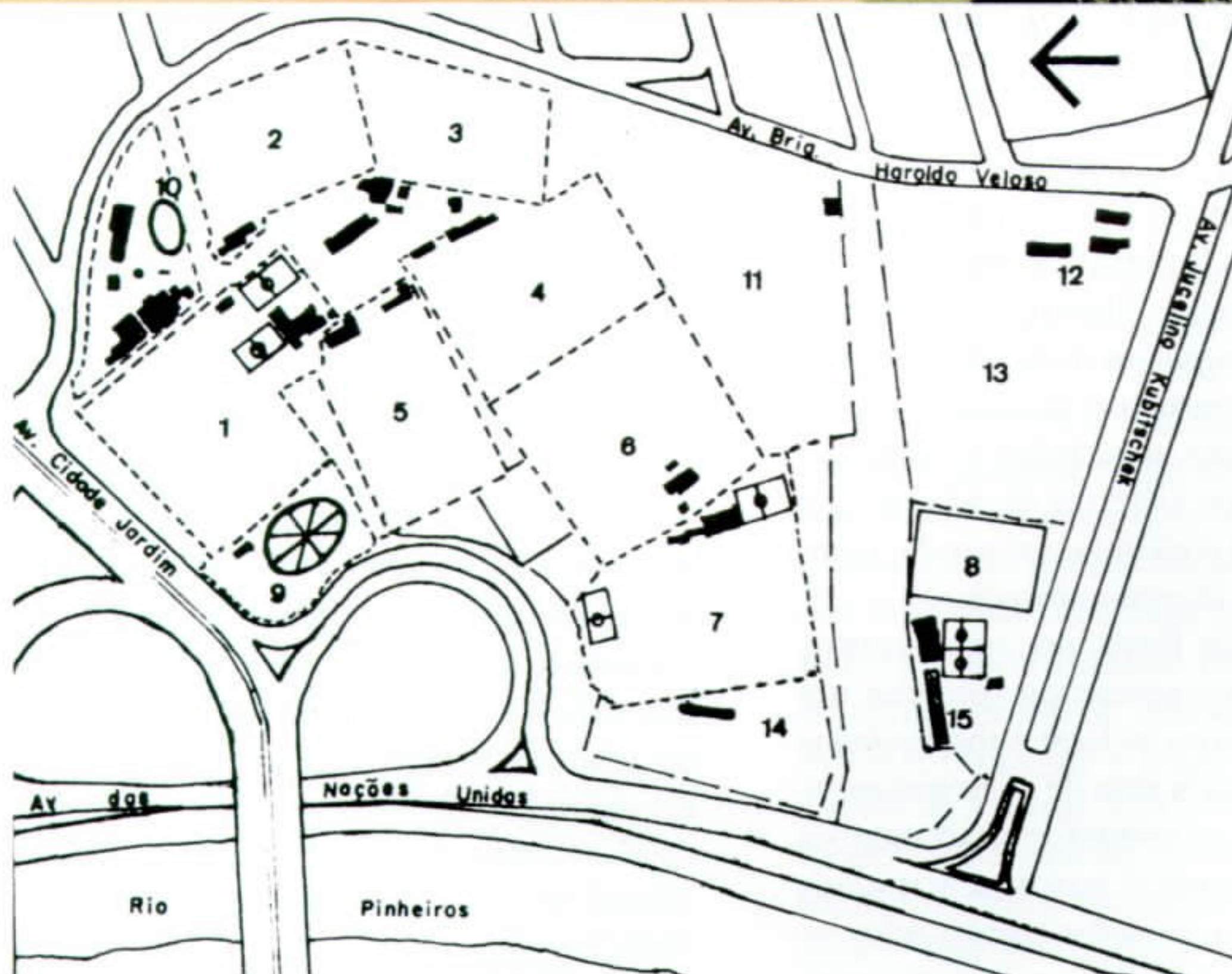
Essa *mistura*, aliás, é um atributo inerente ao estilo do futebol de várzea: seu caráter eminentemente lúdico envolve e iguala a todos na contenda, atrai torcida formada por amigos, colegas, familiares (de ambos os times em disputa) e constitui forma de lazer típica de fim de semana, complementada pela bebida, pelo almoço. Uma forma de encontro, enfim, com vários desdobramentos.

Não se trata, pois, de gente de um só bairro, classe ou grupo social; e se tampouco é de *pobres*, a modalidade que a todos congrega é, sem dúvida, *popular* — pela origem, regras de funcionamento, tipo de sociabilidade que tem na base e até por uma estética — esta última, aliás, reforçada pela presen-

ça do circo, do teatro, das canchas de bochas. Não se está, contudo, diante da lógica mais particularista do *pedaço*, nos moldes em que se organiza a sociabilidade no contexto do bairro e da vizinhança: o parque é freqüentado por gente de vários *pedaços*, que não necessariamente se *conhecem*, mas que se *reconhecem* — a partir do manejo de códigos comuns. O que não significa que esteja isento de conflitos, que suponha sempre o consenso, o bom-mocismo.

Nesse sentido, configura antes uma “mancha”, ou seja, uma área contígua ao espaço urbano, dotada de equipamentos que marcam seus limites e viabilizam, cada qual com sua especificidade — competindo entre si ou complementado-se —, uma atividade ou prática predominante. Resultado de uma multiplicidade de relações entre equipamentos, edificações e vias de acesso, exhibe uma implantação mais estável, tanto na paisagem como no imaginário, transformando-se, assim, em ponto de referência para um número mais amplo e diversificado de usuários.¹²

12. Cf. MAGNANI, J. G., 1992, *op. cit.* p. 195.



RESULTADO DE UMA MULTIPLICIDADE DE RELAÇÕES ENTRE EQUIPAMENTOS, EDIFICAÇÕES E VIAS DE ACESSO, EXIBE UMA IMPLANTAÇÃO MAIS ESTÁVEL, TANTO NA PAISAGEM COMO NO IMAGINÁRIO, TRANSFORMANDO-SE, ASSIM, EM PONTO DE REFERÊNCIA PARA UM NÚMERO MAIS AMPLO E DIVERSIFICADO DE USUÁRIOS.

CONCLUSÃO

O capítulo final dessa história institucional aqui relatada acontece em junho de 1994, quando são concluídos os estudos para o tombamento do parque. Sentam-se à mesa, para discutir e negociar, técnicos e presidente do Condephaat, representantes da Associação de Amigos do Parque do Povo, funcionários das secretarias de Obras e Planejamento da Prefeitura de São Paulo (que solicitavam uma parte da área para a construção da nova avenida Faria Lima), advogados da CEF e do IAPAS e arquitetos contratados por estes últimos para realizarem estudos e anteprojetos de torres comerciais que seriam instaladas na área.

A conclusão do estudo apresentado pelo corpo técnico do Condephaat é pelo tombamento e, uma semana mais tarde, no dia 4 de julho de 1994, realiza-se finalmente a sessão do conselho do órgão de preservação do Estado que irá tomar a decisão final. Estão presentes todos os interessados, e uma vez mais os proprietários da área questionam a importância da preservação do parque, sobretudo em relação à sua ocupação. Os conselheiros discutem e, por unanimidade, votam pelo tombamento. As medidas de proteção abrangem a área verde do parque considerada como de importância para a qualidade ambiental da cidade, assim como as áreas indispensáveis para a realização das atividades de lazer e recreação representadas pelos times de futebol, pelo circo e pelo teatro.

Há uma novidade a ressaltar nessa decisão. Como se sabe, não faz sentido tombiar práticas ou atividades culturais pois, imersas no fluxo da vida social, possuem sua própria dinâmica: a medida recai sempre sobre seus suportes materiais. Ao preservar o espaço ou equipamento assegura-se uma das condições para que tais atividades — consideradas relevantes conforme critérios decididos com anterioridade — possam continuar existindo, principalmente quando sob alguma ameaça.

No caso do Parque do Povo, por conseguinte, não se tinha em mente perpetuar ou congelar um bem cultural popular como se fosse sobrevivência ou vestígio de uma antiga forma de entretenimento. Na verdade já nem se tratava exatamente da mesma prática: o contexto é outro, a atividade transformou-se, adquirindo novos significados — o que demonstra sua vitalidade — e continua sendo praticada de maneira culturalmente significativa e socialmente relevante.

Era condição para seu exercício, entretanto, a manutenção da área — “o problema da várzea é o

terreno”, sentenciava o antigo jogador —, mas, neste caso, não de *qualquer* área. O Parque do Povo conserva — em seu traçado, nas múltiplas passagens internas, nos intrincados trajetos, no formato e disposição dos campos e das cercas vivas etc. — as marcas não apenas do futebol, mas de uma forma de sociabilidade que é ao mesmo tempo resultado de uma prática coletiva e condição de seu exercício.

O tombamento permitiu a continuidade dessa malha de relações, no lugar onde vem sendo tecida, há anos: é um *ponto de referência* na cidade, portanto já era patrimônio antes mesmo de receber o aval oficial.

E é aqui que reside a particularidade desse espaço de encontro e lazer e, de forma paradoxal, seu caráter tipicamente urbano e moderno. Se “a diversidade é natural às grandes cidades” (Jacobs, 1992)¹³, e se “a verdadeira contribuição das culturas não consiste na lista de suas invenções particulares, mas no *afastamento diferencial* que oferecem entre si” (Lévi-Strauss, 1976)¹⁴, então o Parque do Povo contribui mais para a diversidade e riqueza cultural da metrópole paulistana sendo o que é, do que se fosse transformado em algum equipamento asséptico, adequadamente resolvido — segundo determinados princípios urbanísticos — e homogeneamente marcado, pois então não seria senão mais um, para desfrute apenas entre iguais. ■

13. JACOBS, J. - *The death and life of great american cities*, Nova York: Vintage Books, Random House (Inc. 1961) 1992, p. 143.

14. LÉVI-STRAUSS, C. - “Raça e história”. In *Antropologia estrutural dois*, Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1976, p. 363.

MEMÓRIA, CIDADANIA, CULTURA POPULAR

Poucas questões são tão difíceis, nas ciências humanas e nas políticas culturais, quanto a avaliação do significado democrático e cidadão das experiências culturais populares, sobretudo quando a elas se ligam discursos interpretativos próprios. Se, por um longo tempo, a cultura dos homens e mulheres comuns na modernidade industrial e urbana costumava ser lida, politicamente, como um pano de fundo que apenas ecoava a cultura dominante, a leitura relativamente recente das elaborações simbólicas populares sobre o mundo vivido – especialmente quando articulado pela situação de exclusão – tendeu, não poucas vezes, a afirmá-las como potencialmente políticas, dado que mostravam a outra face, e os limites, da capacidade integradora de uma sociedade desigual. Certas manifestações da cultura popular formariam processos de identidade coletivos que, fermentados sob os bloqueios e repressões do sistema dominante, poderiam tornar-se uma força democratizante do mundo público assim que encontrassem contextos favoráveis. Essa mudança de avaliação nutriu-se de uma leitura própria de certas formulações da antropologia (Arantes, 1981; Montes, 1981; Caldeira, 1984), de seus métodos e de seu compromisso, e, sobretudo, das novas abordagens da historiografia social (Hill, 1987; Thompson, 1991). Esta última mostrou o quanto revoltas e protestos que perpassavam as manifestações políticas populares traziam mundos interpretativos que, explicitando tradições reinventadas em contextos conflitivos, delineavam algo bastante distinto dos modos de pensar dominantes. No entanto, esta descoberta não teve nada de consensual; pelo contrário, o campo de problemas que suscitou não cessa de ampliar-se. E esta polêmica é importante para que decidamos em que sentido a cultura popular como memória, em sua transformação incessante, faz parte constitutiva da ampliação do significado democrático da cultura e da sociabilidade.

Entre as muitas questões que cruzam a relação

entre cidadania e história e entre cidadania e memória popular, algumas são fundamentais visto que se repõem, continuamente, em cada trabalho historiográfico e em cada formulação sobre políticas de patrimônio que se querem democráticas. Primeiro, há a questão da própria diferenciação entre memória e história: na discussão historiográfica, esta questão adquire importância crucial para que depoimentos orais populares possam integrar, com legitimidade, o acervo historiográfico sobre o qual a interpretação histórica e política das sociedades possa ser ampliada e refundada. Esta refundação da história a partir de outras narrativas constituiria o próprio ato de cidadania, tanto para os sujeitos nele envolvidos (o memorialista e o historiador) quanto para toda a sociedade, à medida que permitisse a transformação de sua cultura política. Em segundo lugar (e estreitamente relacionada com a primeira questão) está a polêmica sobre a exclusão das tradições e experiências populares da versão historiográfica oficial e, portanto, do patrimônio comum de uma sociedade. Sob forte influência de Walter Benjamin (suas teses sobre “a história dos vencidos” e sua diferenciação entre a escritura da história e a narrativa recriada são referências fundantes neste debate [Gagnebin, 1994]), discute-se a forma pela qual diferentes vínculos com o tempo podem ser estabelecidos em sociedades modernas, as quais, simultaneamente, amparam e solapam a relação reflexiva com sua história, ao tornar objetiva, monumental e homogênea a história do poder e truncando, quando não sufocando, as muitas histórias plurais que a própria modernidade enseja. Ambas as questões podem ser exemplificadas, exemplarmente, a cada pesquisa onde a memória popular é buscada, pela dificuldade em se descobrir, de antemão, o que está sendo documentado: em um depoimento vivo sobre a experiência popular de cultura e de sociedade, qual passado está sendo celebrado em festas populares, qual mundo está sendo narrado, sob que olhares e

escutas está sendo registrado, em que sentido o presente recria, resgata, refaz e repensa as suas fronteiras? Certamente batalhões de historiadores, assistentes sociais e agentes culturais já voltaram perplexos de seus encontros com a experiência expressa da cultura popular — um espaço e um tempo onde a revelação e o esperado reencontro da história com a memória não parece ter ocorrido. Nem por isso o objetivo de dotar de historicidade a pluralidade de experiências que uma sociedade abriga torna-se inviável: de fato, como apontou Cunha (1992), a memória desempenha um papel crucial no interior dos mecanismos de poder, desenhando um campo de disputas essencial às possibilidades democráticas.

De fato, a cidadania esperada neste encontro tardou a ser reconhecida na móvel e temporal interpretação dos sujeitos envolvidos, no encontro entre suas diferenças, no diálogo entre suas intenções (Bosi, 1983). A memória como um direito não se esboçou em claro discurso sobre a exclusão e a identidade, mas numa reflexão conjunta de sujeitos históricos envolvidos com o trabalho reflexivo da memória. Para estes, o sentido cultural e político de seu trabalho reconduz ambas, a memória e a história, para além dos limites já conhecidos e já esperados. Isto abriu um desafio absolutamente novo para o historiador, cientista social ou agente cultural, pois seu trabalho passou a ser realizado numa *condição dialógica* e não mais puramente informativa e interpretante.

Mas este sentido abriu, também, outra questão crucial: e se a qualidade crítica do depoimento popular não ultrapassa o mundo carente do cotidiano, ou não se diferencia, em seus critérios de julgamento e de aspirações, de uma tradução imediata do universo indiferenciado da cultura de massas moderna? Mesmo após a crescente complexidade do questionamento sobre as trocas simbólicas entre linguagem e significado (instituídos ou não) que operam na sociedade — o qual deslocou o uso simplificado do par “ideologia x cultura”, que durante longo período comandou a discussão política desta questão — essa interrogação ressurgiu exatamente a cada vez que expressões culturais operam recortes de significação remetidos a um mesmo mundo indiferenciado; como ouvi-las quando se tem a suposição da capacidade de criação múltipla da memória popular como base de julgamento autônomo do mundo, suposição que é a própria base dos trabalhos de memória?

Essas questões (apresentadas de modo extremamente sumário) e certamente todas as outras a elas

relacionadas desembocam, neste final de século, em um enorme investimento nas tradições de reflexão cultural popular, (re-significadas e re-feitas pelo trabalho da memória), como parte fundamental de um projeto emancipatório que amplie e alargue o surpreendente e temível encolhimento atual do mundo — finalmente globalizado, mas pela exclusão, pela fragmentação, pela despolitização da sociabilidade, pelo poder crescente dos mecanismos de controle que tendem a destruir qualquer ligação perceptiva com o espaço público, gerando homogeneidade, desterritorialização e uma violência freqüentemente incontrolável. Mas este é também um mundo onde essas mesmas tensões geram espaços e tempos próprios (por locais que sejam) de ampliação da sociabilidade, de ligação com o tempo histórico, de utopias formadas por concepções de direitos e diversidade de alternativas (Santos, 1995). Qual o lugar e a ação da memória popular nesta dinâmica? Se a cultura, como diz Marilena Chauí, além de ser um “dado ou fato” de invenção coletiva e temporal de práticas e valores é também um trabalho “pelo qual os seres humanos são capazes de uma relação com o ausente e com o possível”, negando as condições imediatas da experiência para criar o novo (Chauí, 1992; Fenelon, 1992), e se a percepção explicitada dos relevos e acidentes pelos quais a criação diferenciada da cultura abre-se para a pluralidade e para a diversidade, em que lugar e de que modo são lidas as reflexões políticas que a memória popular, proferida a partir do lugar da exclusão, realiza?

Este artigo procura pensar nestas questões amplas com base em experiências feitas por historiadores com história oral popular, fundamentalmente referenciando-se a uma experiência feita na cidade de São Paulo, parte da política cultural de preservação do patrimônio histórico na gestão Luiza Erundina (1989-1992). Tratava-se de um programa desenvolvido basicamente com grupos organizados e movimentos populares com o objetivo de organizar e/ou produzir a documentação de sua trajetória e, portanto, propiciar a organização de sua própria memória. Para este trabalho, foram inventadas “oficinas coletivas de memória” onde todos os participantes, pela discussão coletiva de cada depoimento individual de membros do grupo, tornavam-se, de diferentes maneiras, autores de uma narrativa plural. Neste trabalho de auto-compreensão (do historiador, inclusive) os depoentes foram convidados a refletir e fundar o significado de seu passado, do espaço que havia acolhido sua ação, o sentido histórico de seus conflitos, o vín-

culo com as gerações precedentes e futuras, os laços comuns que construíram em um tempo social determinado. Esta e outras experiências de trabalho com memórias (com graus muito variados de sucesso, enganos e aprendizagem) são aqui interrogadas não apenas no que se refere à constituição de sujeitos criando histórias pelo diálogo avaliativo de um passado comum, mas sobretudo pelo que apontaram como emergência possível de uma esfera pública diferenciada. Embora no espaço deste artigo não seja possível apresentar os materiais originais, visamos aqui discutir as questões acima propostas com base nessas experiências: como se lêem os relatos de vida; qual o trabalho que esta população faz sobre sua experiência de sociedade; como a cultura de massa, da "opinião pública padrão", nele aparece e sob qual crivo pode ser negociada simbolicamente em um mundo cuja noção de modernidade é excludente; como um "senso-comum" realiza-se e constrói critérios de julgamento da sociedade que, referidos ao espaço institucional, dele se diferenciam pela interpretação modificada das referências sociais e políticas.

EXCLUSÃO, MEMÓRIA E JULGAMENTO DE MUNDO

É possível pensar nos limites e significados da situação de exclusão da cidadania de muitas formas; para nós, é essencial que não se reduza a noção de "ser excluído" a uma dualidade simples, contraposta às noções de inclusão e participação, para que seja possível alocar a expressão popular da cultura em uma dimensão política mais ampla. Deste ângulo, é necessário interrogar-se sobre a forma e os canais de comunicação das múltiplas expressões populares na sociedade: em que medida elas prometem — e realizam — a formação de um espaço potencialmente público, que vai além da racionalidade da dominação vigente na sociedade de onde emergem? E, em que medida, é possível reconhecer nelas identidades próprias, que as dotem de uma diferença específica diante daquela racionalidade?

Um projeto que procurava a memória do trabalho de antigos trabalhadores têxteis, na Zona Leste da cidade de São Paulo, vê-se levado a documentar a relação desses trabalhadores com as máquinas dentro do espaço da fábrica: homens e mulheres ali presentes, reunidos para narrar suas histórias no espaço da sua associação como traba-

lhadores aposentados, mostram-se relativamente desinteressados em falar de suas participações sindicais (não obstante muitos terem participado de suas lutas), mas se animam para descrever sua vida cotidiana de trabalho fabril, nos anos 40 e 50. Logo os testemunhos fazem aparecer, de forma viva, uma figuração dos espaços da fábrica: os trabalhadores se esforçam para explicar aos historiadores os detalhes da operação dos fusos, a feitura da trama, a operação das lançadeiras, as espulas que voam; o orgulho do saber ser capaz de comandar um processo produtivo em condições precárias de espaço físico e da própria divisão técnica de trabalho aparece em primeiro lugar. O orgulho com o saber técnico possuído é tão maior quanto mais repressivo é o contexto onde era exercido: multas e punições por defeitos nos produtos, máquinas pouco adaptadas à produção exigida, pagamentos por produção mesmo que as condições técnicas pouco permitam alguma produtividade maior. As mulheres parecem ser os maiores alvos desta forma de disciplina: algumas vezes, as chefias e mestres chegaram a não consertar máquinas quebradas para puni-las com a impossibilidade de trabalho. A invenção da habilidade técnica com estas máquinas, neste contexto, é a lembrança mais bem cuidada que restou desta vida de trabalho: um ancoramento positivo, que lhes permite ter e relatar um sentimento de valia, e que faz surgir a possibilidade de mostrar a velha fábrica e ver se ainda estão lá as velhas máquinas. É certamente este sentimento que comanda a emoção do trabalhador que, ao ver seu tear, abre os braços e sobre este se inclina, como se encontrasse um antigo e perdido amigo. Mas é outro o sentimento com que mostra a pequena e alta janela da vigilância, e que o impele a subir e a se postar no lugar do antigo vigia: pela primeira vez, ele é simultaneamente o vigia e o vigiado, e seu testemunho passa a se situar neste espaço. Em outra fábrica, uma antiga tecelã está boquiaberta com os novos teares; tentativamente os experimenta, sob os olhares risonhos das atuais jovens tecelãs; são tão mais seguros; e onde está a caixa mecânica que registra a produção? Ninguém sabe nada disto: e o diálogo, ouvido não se sabe como em meio ao barulho ensurdecido, relembra os desvãos perigosos da máquina e as histórias de acidentes, as reações pouco solidárias dos responsáveis, a culpabilização individual com que se cobre o trabalhador. Memórias de colegas de trabalho, de revistas humilhantes não apenas contra pequenos roubos, mas também e incrivelmente contra a entrada, na fábrica, de ferramentas individuais que po-

dem consertar as máquinas quebradas e não reparadas pela própria fábrica como forma de punição. Que satisfação ver o mestre chegar e espantar-se de ver uma operária produzindo: mas esta máquina estava quebrada! Memória de prepotência, arrogância e violência dos mestres; memórias das pequenas resistências, dos embates vitoriosos em torno dos registros de produção, dos truques inventados para aumentar a produção e poder ganhar mais, em dinheiro e em orgulho.

Outro projeto foi em busca da formação de um movimento social por saúde pública, extraordinariamente bem sucedido em seu agenciamento, inventividade e conquistas em uma região da cidade tornada caótica pelo despejo de favelas feita por governantes anteriores, para "limpar" as partes nobres da cidades, desordenando não só a vida dos favelados, mas também a vida de trabalhadores já estabelecidos. No começo dos trabalhos da memória, estranhamento: são só mulheres, donas de casa, certamente com histórias pessoais riquíssimas das trajetórias que as levaram da vida privada à vida pública: por que insistem em homogeneizar-se no discurso oficial da militância? As oficinas são quase monótonas, os relatos controlados. Aos poucos, porém, as experiências pessoais começam a colorir as narrativas; um clima de cumplicidade feminina se estabelece; afinal, mesmo que não se queira, a militância também tem dois sexos. E a difícil trajetória do movimento é relatada em sua diversidade: como cada uma descobriu o espaço da ação coletiva; como passaram a se informar e discutir primeiro com suas iguais, depois com o mundo à sua volta; a mudança da linguagem, as decisões sobre a forma de comunicação com a população não organizada, a descoberta das leis já instituídas da cidade e visualização de suas ambigüidades, brechas por onde a atuação foi tentada. Especialmente rico, cortado de ironias, é o encontro com o poder, as estratégias com que forçaram os governantes a ouvir e a negociar, a profusão de idéias que emergem de uma aguda observação dos detalhes desta arena conflitiva e negociativa. Sente-se, nesta rememoração diferenciada, um ar de saudade dos tempos heróicos: então agora é a hora de construir um arquivo, organizar a memória, fazer valer para os novos membros que chegam à luta os atos fundacionais da ação, dos conflitos, das identidades. O movimento, enfim, tem uma história: permanece modificado no tempo, e sua rememoração é o constante analisar de cada momento da trajetória coletiva, de seus pontos de angústia e ameaça, do ter que julgar e distinguir os diferentes espaços

onde o inimigo se faz de surdo, de mudo, de violento, de destruidor. Decodificar os governantes, conhecer como agem e decidem, conhecer a (ir)racionalidade da política instituída, compreender que há uma outra política gestada nas experiências generalizáveis de cada um, que se pauta pela responsabilidade e pelo estabelecimento de critérios amplos de justiça, avaliar o alcance da palavra "direitos", decidir estratégias de luta: é uma história reflexiva, de si e do movimento; elas são, hoje, outras pessoas, são um movimento cujo futuro continua indeterminado, mas com um passado que aponta para uma utopia viável.

Um terceiro projeto propõe-se a documentar um outro trajeto, o de um movimento operário que também fez a travessia para a vida pública por caminhos inesperados: descobriu o caminho da lei e a utilizou como crítica à dilapidação, feita até então impunemente por uma grande fábrica de cimento, da relação relativamente estável de trabalho e salário, de condições de vida e do meio ambiente em que operava. Uma luta que se desenvolveu no âmbito do grande bairro (Perus), por quase vinte anos, atravessou parte do período militar, venceu nos tribunais ao evocar as responsabilidades constitucionais-legais de uma tal maneira que, se o poder tentasse impedi-la, revelaria abertamente sua arbitrariedade sem reboços. Velhos e teimosos "queixadas", como se autobatizaram os participantes deste movimento, querem a memória organizada deste trajeto como legado para as novas gerações: como vão os jovens saber de algo que pode ser perdido, mas ainda está lá nos quase-escombros da centenária fábrica fechada, cujo grande perfil enegrecido domina ainda a pequena cidade e em cujos espaços vazios a memória remonta às diferentes seções, às lutas fabris, aos pontos onde decisões foram tomadas. Está também no prédio novo do sindicato, cujo âmbito de atuação, redefinido e mais limitado, destina o segundo andar para associar seus trabalhadores aposentados e à organização documental desta história; está na cidade cujos caminhos, conhecidos e trilhados por quase toda uma vida, são objeto de intensa significação: caminhos que abrigaram pontos de encontro, de festas, de ida ao trabalho, de ida às manifestações públicas, de embates com a polícia; nos telhados das casas operárias e nos varais de roupa, insuspeitadamente normais, mas antes cobertos de pó de cimento que fazia, do bairro, uma paisagem homogeneamente cinza. As oficinas de memória se sucedem com riqueza: estes trabalhadores venceram uma luta, mas temem não vencer o esqueci-

mento; discutem intensamente por uma descida funda, paciente na escuta e impaciente no diálogo mútuo, disputando o sentido vivido e confrontando suas histórias de vida e participação. Este sentido se desenha ao mesmo tempo que a narrativa; não aparece, consensualmente, prévia à sua exposição e crítica; e é o trajeto de cada trabalhador pelos mundos vertiginosamente mutáveis de suas vidas, que acabou radicando-os na longa e intermitente greve, um campo que fundou a identidade política para o resto de suas vidas. As vidas individuais se juntam e se contestam, as aprendizagens prévias ao seu encontro são referidas e constantemente julgadas pelos momentos do desenrolar da luta coletiva. Antes da greve, a idéia de justiça era articulada pela enorme carência do mundo vital e da humanidade lida no paternalismo; depois, seus critérios são construídos por cada momento desta luta, desde então objeto de uma reflexão continuada, reflexão esta que eles fazem, finalmente, para ser documentada. Justiça, democracia, política, cidade, história: estas palavras circulam ligadas a toda uma vida de trabalho, à comunidade dos trabalhadores, à ação coletiva, à lei: o que são, afinal, os direitos? Cada uma das figuras concretas com que se depararam neste caminho – o “mau patrão”, sua jagunçada, a polícia, os juízes, os governantes, os advogados, os jornalistas que os tornaram famosos e que os fizeram circular pela opinião pública, os intelectuais, os organizadores do movimento, o colega não-grevista, as solidariedades e antagonismos locais – são objeto de julgamento, saídos dos inúmeros detalhes da experiência. Aqui, um horizonte cultural estrutura um caminho público, crítico, coletivo e diverso para a ação operária; é este o legado a ser deixado, e é com ele que discutem o presente do movimento operário e da política do país, refazendo o exercício de suas alternativas, impasses e escolhas pela continuada rememoração do passado.

Mas a memória pode também indicar o caminho inverso: o de revelar indiferenciação, o de levar a uma extremada privatização da vida através de uma narrativa interna, fechada ao mundo, contactada apenas com suas dores íntimas e monótonas. Um projeto que reuniu mulheres idosas, novas moradoras de um bairro de classe média da cidade de São Paulo e que foram reunidas pelo fato de serem freqüentadoras de um centro cultural, viu sua intenção de memória malograr. O projeto visava o relato dos trajetos familiares por diferentes partes da cidade e registrar sua percepção; mas encontrou-se com pessoas sem ligação expressiva,

ou sem sentimento coletivo, da cidade. A memória ressentida, nostálgica, fez sua aparição; ao lembrar a vida, a vontade da memória propunha seu contrário, o esquecimento; os lugares da cidade eram indiferenciados e os relatos pareciam recusar-se a instituir toda e qualquer lembrança significativa de mundo e de contexto. Logo descobriu-se o porquê: a recusa de se ter um mundo compartilhado, de ouvir e conectar-se com outros, e, portanto, a tendência a substituir a experiência pela vala comum da opinião padrão. Esta última experiência, quando comparada com as anteriores, propõe de fato outras duas grandes questões sobre a intenção de procurar uma memória plural, saídas de muitas experiências, e conectá-las com o mundo social e público: a primeira é a conexão da memória individual com a ação coletiva, no modo de exprimir-se como cultura e expressar-se como reflexão; a segunda é a questão do isolamento, da clara privatização da experiência de mundo e sua expressão pela opinião padrão, o que nos coloca diante da produção dos mídia. Se neste caso estes operam com sucesso sua lógica desdiferenciadora, como se pode concebê-los em seus limites diante de uma outra cultura, elaborada a partir das experiências de mundo populares?

MEMÓRIA, CULTURA POPULAR E CULTURA DE MASSA: AS NEGOCIAÇÕES POSSÍVEIS

Para além da ação coletiva, outras situações podem repor a questão de como saber, onde, e sob que formas, as experiências de elaboração cultural popular acabam por penetrar as esferas públicas já instituídas. Estudos sobre a presença popular nas grandes cidades da América Latina mostram que “migrações culturais” se sucedem dentro de seus limites urbanos, na continuada expansão furiosa e excludente dessas metrópoles. Favelas, normalmente periféricas aos espaços mais “civilizados” da cidade, são feitas com qualquer material à mão, misturando restos industriais com reciclagem de materiais tradicionais. Desde o início, esse movimento encontra a face do Estado – primeiro e sobretudo, com seu lado repressivo, constitutivo da própria vida popular: as confrontações com a polícia começam desde as invasões e continuam, mais tarde, quando um “pedaço” mais permanente se estabelece, em geral pela pressão coletiva e constante por infra-estrutura urbana. O próprio espa-

ço urbano se redesenha: antigos bairros são reinventados em sua ocupação, as ruas se enchem de ambulantes, mendigos, vendedores itinerantes, pequenos golpistas, crianças de rua, todos com estratégias próprias de sobreviver que incluem um conhecimento sofisticado dos próprios recursos técnicos da cidade. Na feliz expressão de Rowe e Schelling, a cidade se torna um *patchwork* de territorialidades realocadas e móveis” (Rowe e Schelling, 1992: 103), cujas fronteiras fluidas geram espaços de negociação que visam reverter os limites estreitos da ordenação racional dominante da cidade: um modo de negociar a modernidade excludente, pauperizadora e violenta com a qual, em princípio, essa população tem pouco a ganhar. Esses estudos nos informam que é com o recurso à revisitação de sua memória, e ao uso seletivo dos materiais e produtos técnicos da modernidade, que esta população pode estabelecer algum nexo plausível em suas trajetórias, remontando a seus vínculos com o tempo social e cultural e com as imprevisibilidades de seus ritmos.

Certamente, essa dinâmica tem tudo a ver não só com a riqueza das orientações culturais populares, em sua diversidade e diferença internas, como também com a forma pela qual o discurso político, que enuncia a reivindicação de direitos e confronta a racionalidade excludente da cidade, ressemantiza-se continuamente na lembrança dos critérios da dignidade postos na inventividade popular em negociar sua presença. Essa descoberta, diga-se de passagem, foi fundamental para que a tradução do senso comum pelo discurso político dos direitos não continuasse tentando “jogar para dentro da consciência popular” a contra-racionalidade pretendida; aprende-se, cada vez mais, que o sucesso público de um horizonte reivindicativo de direitos (ainda mais em um contexto de semibarbarie feito de miséria, exclusões, eliminações e violência, como o das metrópoles brasileiras) não está na eficácia de seus resultados, mas na natureza expressiva e reflexiva de sua própria enunciação. E esta se alimenta, necessariamente, da forma de expressão narrativa e expressiva – com seu vocabulário, metáforas, silêncios e esquecimentos, argumentações exemplares, adaptações e recusas da linguagem –, que gera todo um mundo simbólico temporal, criado continuamente, que preenche as carências da memória, e dota a experiência de exclusão de recursos simbólicos para uma identificação recíproca com a cidade.

Todos esses processos, em sua própria diversidade, constituem o campo de uma negociação cul-

tural onde convivem universos culturais múltiplos, realocados pelo ritmo da modernidade excludente. A tradicional oposição conceitual que pensava tradição e modernidade como pólos opostos vai dando lugar a uma nova percepção que busca captar as formas de interação e articulação entre os diversos processos de tradição e modernidade. Nesse constante processo de negociação cultural podemos reconhecer o trabalho da “tradição seletiva” da que nos fala Raymond Williams, fundado sobre a heterogeneidade e pluridimensionalidade do tempo histórico. Para este autor, em toda sociedade convivem, para além da cultura dominante, formações culturais arcaicas, residuais e emergentes. No caso das formações culturais arcaicas teríamos a celebração e mitificação de um passado desconectado do presente, em contraposição ao que acontece nas formações residuais, nas quais o passado permanece ativo, configurando a *memória* dos grupos sociais. E, apontando para o futuro, encontramos as formações emergentes, esboçadas nas rupturas, inovações e experimentações que sacodem o tecido social. O trabalho da tradição seletiva evidencia-se nos processos de incorporação do que é ativamente residual, através de reinterpretações, diluições, projeções e inclusões/exclusões discriminativas. A incorporação de “resíduos” de importantes áreas do passado investe a cultura dominante de um *sentido* nessas áreas. Cabe ao historiador analisar em que grau e de que formas, mais ou menos violentas, desenvolve-se esse processo em cada momento histórico específico, como nos alerta Williams:

Há sempre, embora em graus variados, consciência prática, relações específicas, habilitações especiais, percepções específicas, que são inquestionavelmente sociais, e que uma ordem social especificamente dominante negligencia, exclui, reprime ou simplesmente deixa de reconhecer. Uma característica distintiva e comparativa de qualquer ordem social é até que ponto pode chegar a toda gama de práticas e experiências, numa tentativa de incorporação. Pode haver áreas de experiência que se dispõe a ignorar ou dispensar: considerar como privado, ou especializar como estático, ou generalizar como natural (Williams, 1979:128).

Embora esse processo defina os limites da exclusão cultural em cada época, é fundamental não perder de vista que a ordem social dominante não é capaz nunca de incluir ou esgotar todas as práticas populares. A vivência cotidiana, enquanto espaço de formação de sensibilidades e produção de sentido, continua se alimentando dos “resíduos”

que configuram a memória e das “emergências” que resgatam utopias e vislumbram projetos do futuro. A condição do aparecimento público de critérios culturais populares repousa na heterogeneidade de práticas e temporalidades que se encontram nesse espaço cotidiano.

A valorização do espaço cotidiano, nessa chave, busca romper com uma concepção que o vê apenas como *locus* de reprodução da força de trabalho, apontando para o seu importante papel na produção do tecido social: o lugar no qual os atores sociais se fazem visíveis, no trabalho, no lazer, no ambiente doméstico, na sociabilidade comunitária, articulando uma rede de intercâmbios que alimenta a cultura popular. Seguindo uma linha de pensamento gramsciana, o valor da cultura popular residiria não tanto em sua “autenticidade” ou “beleza”, mas em sua representatividade sócio-cultural, capacidade de expressar e materializar o modo de viver e pensar das classes subalternas – as formas e estratégias através dos quais filtram e reorganizam o que vem da cultura hegemônica, promovendo integrações e fusões com o que repousa em sua memória histórica. Para Jesus Martín-Barbero, uma deformação dessa visão levou a uma contraposição entre a cultura subalterna/popular e a cultura hegemônica, resultando na necessidade de defender a independência e “pureza” da primeira, como se elas fossem exteriores entre si. O conceito de hegemonia gramsciano, ao contrário, procurou romper com essa exterioridade, mostrando que a capacidade de ação – de domínio, imposição e manipulação –, atributo da classe dominante, é atravessada pela capacidade de ação, resistência e negação da classe dominada (Martín-Barbero, 1987). A partir desse ponto de vista é que se quer colocar a problematização do papel e influência dos meios de comunicação de massa sobre a “cultura popular”, e a noção de um “senso comum” popular em constante negociação com a modernidade.

Não se trata aqui de negar a influência dos meios de comunicação de massa, nem de contestar seu total descompromisso com o sentido histórico e crítico da diversidade. Mas trata-se de questionar a idealização de seu poder como um elemento isolado dos processos culturais, sociais e políticos, estabelecendo relações de causalidade linear entre os conteúdos por eles divulgados e o comportamento dos indivíduos. Essa visão de “manipulação e dominação” dos mídia repousa numa equação, no mínimo, ambígua, fundindo uma concepção crítica da sociedade a qual politizou enormemente os aspectos relativos à economia

dos meios e à análise das mensagens, com uma concepção dessocializada do receptor, tomado como indivíduo isolado, mera *tabula rasa*, recipiente vazio a ser preenchido pelos conteúdos emitidos pela cultura de massa. Essa visão desconsidera, como já nos mostrou Foucault, que o poder é uma relação, que circula e funciona em cadeia. E que o público também não é uma entidade inerte e amorfa: classes, grupos e segmentos sociais com seus valores e práticas específicas configuram diferentes possibilidades de recepção. Porém, é necessário cuidado para não idealizar esse espaço de recepção, achando que cada indivíduo faz das mensagens o que bem entender. Como lembra Martín-Barbero, a recepção é um processo de interação e negociação de sentido, “é um modo de interagir não só com as mensagens, mas com a sociedade, com outros atores sociais, e não só com os aparatos” (Martín-Barbero, 1995:58). É através da circulação de discursos que se constrói o senso comum popular, que se constituem e se modificam os mecanismos de identificação e estranhamento. Retomando Martín-Barbero,

a compreensão das transformações culturais implica deixar de pensar a cultura com mero conteúdo dos meios e começar a pensá-la como um processo de comunicação regularizado simultaneamente por duas lógicas: a das formas, ou matrizes simbólicas, e a dos formatos industriais. Perguntar-nos pelo que há de cultura na comunicação coletiva implicará lutar contra a razão dualista que nos impede de entender o duplo movimento, o qual articula as demandas sociais e as dinâmicas culturais às lógicas do mercado, ao mesmo tempo em que liga o apego a determinados gêneros à fidelidade a uma determinada memória, e a sobrevivência de alguns formatos à emergência e à transformação dos modos de perceber e de narrar, de ver e de tocar (Martín-Barbero, 1993:21).

O vasto esforço das classes populares para re-significar sua identidade, juntando os cacos do passado com os contraditórios aspectos da nova realidade imposta pela modernidade, pode ser ilustrado pelo sucesso do folhetim. Esse gênero permitiu a ressemantização de seu universo cognitivo, fornecendo-lhes marcos simbólicos para a cartografia da inédita experiência urbana que então experienciavam. Os mecanismos de reconhecimento do folhetim assentavam-se sobre uma matriz cultural popular, através de uma forte ligação com a cultura oral, pela via da “narração primitiva”. Esta, segundo Northrop Frye, caracteriza-se por uma ritualização da ação, pela separação rígida entre heróis e vilões, pelo contraste entre um mundo que paira

sobre a esfera cotidiana (ligado a imagens de luz, segurança e paz) e um outro que se desenrola por baixo dele (ligado a imagens de trevas, violência e terror). Estabelece-se assim um parentesco com o mito, através de arquétipos que remetem à soma das experiências humanas (Frye, 1973). O folhetim atualizou historicamente esses arquétipos, reciclando-os para o contexto urbano do século XIX, ligando-os à vivência cotidiana de terror, violência e arbítrio das classes populares – mapeando assim um universo no qual elas podiam se reconhecer e ser reconhecidas como tais pelas demais classes da sociedade. A matriz melodramática do folhetim expandiu-se da Europa, enraizando-se profundamente na cultura popular latino-americana. No caso brasileiro, diversos estudos deram conta da manifestação dessa matriz cultural, seja no teatro operário anarquista do início do século (Hardman, 1983; Lima & Vargas, 1986), no lazer popular materializado nos circos de periferia (Montes, 1983), na sua apropriação radiofônica e televisiva, ficcional ou não (Costa, 1992; Almeida, 1994; Mira, 1995).

A longa persistência do folhetim, agora absorvido e atualizado pelos meios de comunicação de massa, remete à discussão do segundo ponto, a construção de um “senso comum” popular em negociação com os valores da modernidade. No caso da matriz melodramática folhetinesca, o que emerge é muito mais que uma “estrutura consolatória” (como a designou Umberto Eco), destinada a servir como uma espécie de paliativo moral às injustiças do mundo. Ao analisar a noção de “justiça” presente nas cartas enviadas ao programa Gil Gomes, Maria Tereza Costa observa “que os ouvintes, sob a mesma designação de ‘justiça’, apontam concepções diferentes, que podem ser conflitivas e ambíguas à medida que exprimem seus projetos e justificações. Isto é compreensível porque, para eles, as noções de ‘justo’ ou ‘injusto’ são pautadas nas distintas avaliações que fazem sobre a realidade vivida” (Costa, 1992:14). A formulação “popular” de justiça baseia-se, antes de mais nada – e aqui é importante lembrar E. P. Thompson – num sistema de *reciprocidade moral* concebido na experiência das relações sociais diretas, e não baseado numa norma impessoal universal. É a partir desse sistema que se arma o conflito e se estabelecem os padrões de negociação com a modernidade.

Nessas regiões da cultura, a reconstrução da memória a partir da experiência vivida pode permitir a discussão, em esferas populares, com diferentes sentidos públicos, dos conceitos de “justo”

e “injusto”, trazendo novos aportes para a reflexão sobre a constituição de espaços verdadeiramente cidadãos em contraposição à tendência privatista e atomizadora da realidade atual, empobrecedora das experiências coletivas. Uma posição muito bem ilustrada por Martín-Barbero:

A proposta política que tenciona materializar democraticamente aquela concepção e combater essa tendência não pode ser a proposta que se contente em resgatar as raízes e impedir as contaminações da indústria cultural e, sim, a concepção que sustente e apóie toda prática e movimento cultural que fortaleça o tecido social, aquela que estimule as formas de encontro e reconhecimento comunitário, não tanto para rememorar um passado funcionalizado politicamente, mas sim para possibilitar experiências coletivas que combatam a atomização urbana e robusteçam o sentido social (Martín-Barbero, 1993:30).

O que concluir disso tudo? Que há a tentativa de, no mínimo, um duplo movimento para se conectar a memória popular “excluída” e sua expressão pública como possibilidade de crítica e diálogo com a institucionalidade vigente (as lógicas dos mídias, da modernidade urbana, do Estado excludente): de um lado, apreender a temporalidade na qual se misturam todos os traços vividos e compartilhados em uma memória narrativa, reflexiva, combinando simultaneamente “resistência e conformismo” (Chauí, 1987), ato de seletividade (esquecimento/lembança) e negociação da presença não-excluída. De outro lado, deveria trabalhar com o *pressuposto dialógico* das trocas que ocorrem entre cultura popular e seus atores com o mundo instituído, para marcar a linha que delimita a expressão deliberada da reivindicação dos direitos da presença dispersa da cultura popular na própria dinâmica da modernidade. Mas sobretudo reconhecer que procurar a presença pública da memória popular, como cultura e política, mostra-se em formas diversas e opera por diferentes modos de reflexão; a experiência da exclusão e da carência não solapa a intermitente reflexão operada sobre o mundo; sobre estas bases, a interlocução pode fazer emergir e explicitar, pelo trabalho paciente e comprometido com a subjetividade e interioridade dos sujeitos, os labirintos em que a memória desenha uma outra racionalidade e uma outra direção do passado e do presente. ■

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Marco A. Violência, mídia e cultura popular: telejornais e gêneros ficcionais, in Borelli, S.H. (org.), **Gêneros ficcionais, produção e cotidiano na cultura popular de massa**, São Paulo, Intercom, 1994.
- ARANTES, Antonio Augusto. **O que é cultura popular**, Brasiliense: São Paulo, 1981.
- CALDEIRA, Teresa. **A política dos outros**, São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CHAUÍ, Marilena. **Cidadania cultural**. Discurso de posse na Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo. São Paulo, SMC, 1989.
- . Política Cultural, Cultura Política e Patrimônio Histórico. **O Direito à memória**, SMC/DPH, São Paulo, 1992.
- COSTA, Maria Teresa. **O programa Gil Gomes: a justiça em ondas médias**, Campinas: Ed. da Unicamp, 1992.
- CUNHA, Maria Clementina. Patrimônio Histórico e Cidadania: uma discussão necessária, in **O direito à memória**, São Paulo, SMC/DPH, 1992.
- FENELON, Déa. Políticas Culturais e Patrimônio Histórico, in **O direito à memória**, São Paulo, SMC/DPH, 1992.
- FRYE, Northrop. **Anatomia da Crítica**, São Paulo: Cultrix, 1973.
- GAGNIBIN, Jeanne-Marie. **História e narração em Walter Benjamin**, São Paulo/Campinas: Perspectiva & Ed. Unicamp, 1994.
- HARDMAN, Francisco F. **Nem pátria nem patrão**, São Paulo: Brasiliense, 1983.
- HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça**, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- LIMA, M.A. & Vargas, M. T. O Teatro Operário em São Paulo, in Prado, A.A. (org.), **Libertários no Brasil**, São Paulo: Brasiliense, 1986.
- MARTÍN-BARBERO, Jesus. **De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía**, México: Gustavo Gilli, 1987.
- . Jesus. Indústrias culturais: modernidade e identidade, in Kunsch, Margarida (org.), **Indústrias culturais e os desafios da integração latino-americana**, São Paulo: Intercom, 1993.
- . Jesus. América Latina e os anos recentes: o estudo da recepção em comunicação social". In Sousa, Mauro W. (org.) **Sujeito, o lado oculto do receptor**, Brasiliense, São Paulo, 1995.
- MIRA, Maria Celeste. Entre o circo e a novela: formas e gêneros não ficcionais. in Borelli, S.H. (org.), **Gêneros ficcionais, produção e cotidiano na cultura popular de massa**, São Paulo: Intercom, 1994.
- MONTES, Maria Lúcia. **Lazer e ideologia: a representação do social e do político na cultura popular**. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1983.
- . O poder e a cultura: novos temas, velhas reflexões, São Paulo, mimeo., 1981.
- ROWE, William & Schelling, Vivian. **Memory and modernity: popular culture in Latin America**, Londres, Verso, 1991.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**, São Paulo: Cortez, 1995.
- THOMPSON, E. P. **Customs in common**. Londres: Penguin Books, 1991.
- . **A formação da classe operária inglesa**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.



DE QUEM É O PATRIMÔNIO ?

UM OLHAR SOBRE A PRÁTICA PRESERVACIONISTA EM SÃO PAULO

O patrimônio histórico é uma vertente particular da ação desenvolvida pelo poder público para a instituição da memória social. O patrimônio se destaca dos demais lugares de memória uma vez que o reconhecimento oficial integra os bens a este conjunto particular, aberto às disputas econômicas e simbólicas, que o tornam um campo de exercício de poder.

Mais que testemunho do passado, o patrimônio é um retrato do presente, um registro das possibilidades políticas dos diversos grupos sociais, expressas na apropriação de parte da herança cultural, dos bens que materializam e documentam sua presença no fazer histórico da sociedade. O patrimônio não é, porém, uma representação de "todos"; este modo de concebê-lo resultou de um momento histórico no qual os bens protegidos pelo Estado representavam a afirmação da identidade nacional. Hoje, embora o conceito de patrimônio tenha-se deslocado da nação para a sociedade, esta concepção permanece como um dos traços marcantes das práticas preservacionistas desenvolvidas em São Paulo, e como um fator de dissimulação das diferenças sociais e culturais.

AS RAÍZES DE UMA PRÁTICA

A estruturação do pensamento preservacionista no Brasil confunde-se com o ideal de parte da intelectualidade dos anos 20 e 30 em definir uma identidade moderna para a Nação. Na estruturação do fazer protecionista brasileiro é possível detectar-se a influência de duas vertentes modernistas. A representada por Mário de Andrade localizava nas manifestações culturais do período barroco e nas manifestações folclóricas as tradições capazes de manter a autenticidade brasileira diante da universalidade moderna. Valorizar tais tradições era como revelar a cultura brasileira e "conscientizar" o povo de sua "civilização" específica, sua distinção étnica, sua arte, sua história.

Tratava-se de moldar a cultura brasileira a partir de olhares particulares, seletivos, de objetos portadores da capacidade simbólica de promover a representação nacional e, ao mesmo tempo, de servir de referência para o desenvolvimento de uma estética na qual se refletisse aquilo que uma elite intelectual entendia como retrato síntese do "verdadeiro" Brasil.

O anteprojeto de criação de um serviço nacional de patrimônio, elaborado em 1936 por Mário de Andrade, atendia a essas preocupações e, assim, estruturou a idéia de patrimônio em torno de um conceito amplo de arte, no qual estavam englobados objetos de arte pura e aplicada, popular e erudita, paisagens de importância arqueológica, etnográfica, dança e música. Além disso, Mário acrescenta ao patrimônio a "arte histórica", aqueles objetos "que de alguma forma refletem, contam, comemoram o Brasil e sua evolução nacional".¹

A noção de arte histórica constituiu-se em torno de outra, a de documento histórico – objetos, papéis e monumentos – e circunscreveu-se ao entendimento, então dominante, da História como registro do passado nacional. Dessa forma, monumentos que tivessem sido criados para "um fim que se tornou histórico", que tivessem sido palco de "fatos significativos", ou porque neles tivessem vivido "figuras ilustres da nacionalidade", deveriam ser conservados ao lado de "exemplares típicos das diversas escolas e estilos arquitetônicos que se refletiram no Brasil", uma vez que estes também eram portadores de qualidade "histórica". A preocupação com os monumentos arquitetônicos completava-se com a inclusão, entre os objetos passíveis de tombamento, de monumentos da "arte popular" – arquitetura, cruzeiros, capelas e cruzes mortuárias.²

1. Ministério de Educação e Cultura. **Projeto de revitalização do patrimônio cultural no Brasil: uma trajetória**. Brasília: SPHAN/ Fundação Nacional Pró-Memória, 1980, p.90-106.

2. Idem.

As amplas intenções culturais de Mário de Andrade enfeixadas no conceito de patrimônio seriam adequadas às conveniências do momento em que Getúlio Vargas assinou o Decreto n. 25, que criou o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Grande parte do documento legal dedica-se a esclarecer as implicações jurídicas da forma de proteção adotada, o tombamento. O patrimônio seria, porém, definido vagamente como o “conjunto de bens móveis e imóveis de interesse público” por sua “vinculação com os fatos memoráveis da História do Brasil” ou por apresentarem “excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico”.³ A palavra *bens* — na qual está implícita a idéia de valor econômico — passou a designar genericamente os objetos da proteção oficial, ocupando o lugar de outras mais definidoras, como *obra de arte* e *monumento*. Além disso, a excepcionalidade tornou-se um critério para a determinação do patrimônio.

Não era mais a arte, mas a História que, sobrepondo-se à estética, ganhava a visibilidade desejável a um instrumento simbólico cujo poder de moldar cidadãos já era sobejamente utilizado em salas de aula e em cerimônias cívicas. A História nacional materializou-se nos bens tombados, tornando-se assim passível de observação ininterrupta, exemplo visível e constante fonte de argumentos às pretensões centralizadoras e reformadoras de um Estado que, havia pouco, se inaugurara.

Da proposta de Mário de Andrade restaram apenas citações; a essência esvaíra-se sob o peso da conveniência política e dos vagos contornos do “interesse público”. A prática patrimonialista resgataria alguns aspectos da proposta andradiana — como a valorização do período barroco brasileiro —, mas seus vetores de definição foram buscados em outra vertente do pensamento modernista, o da arquitetura.

A tradução dos cânones da arquitetura moderna para o Brasil havia envolvido o estudo e a valorização do que se convencionou chamar de *arquitetura tradicional brasileira*, constituída por edificações do período colonial e parte do imperial. Se de um lado esse movimento inscreveu-se no esforço de definição de uma identidade brasileira, de outro serviu para a construção de um passado para a moderna arquitetura brasileira, elo através do qual ela passaria a ser parte legítima da cultura nacional.

Nesse sentido, a ação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional consagraria, antes de tudo, os documentos da história da arquitetura brasileira; era nesta que buscava as justifi-

cativas do reconhecimento oficial dos bens e era por meio desta que sua ação se aproximava da História nacional.

A prática preservacionista, embora mantendo-se receptiva às recomendações internacionais sobre a matéria, configurou-se nos limites de duas construções impostas por um momento histórico, a das identidades da moderna arquitetura e da nação brasileiras. Essas finalidades foram superadas; presentemente discute-se o alcance das culturas nacionais e o próprio conceito de nação, além de, há algum tempo, haver-se ampliado o conceito de patrimônio histórico ou arquitetônico, para o de patrimônio cultural, abarcando não apenas a variedade das representações culturais, nas quais está incluído o meio ambiente, como a complexidade simbólica dos bens.

Absorvida intelectualmente, essa nova concepção de patrimônio vem influenciando, ainda que de forma moderada, a prática preservacionista, que permanece sob forte influência do imaginário nacionalista forjado nos anos 30, fator que constitui um dos entraves para a que o órgão de proteção ao patrimônio em São Paulo defina o sentido social de sua atuação.

A EXPERIÊNCIA PRESERVACIONISTA EM SÃO PAULO

A partir da década de 1960, a expansão da cultura de massas influiria nos contornos do patrimônio, pois tornaria o passado uma mercadoria de consumo para a indústria do turismo. Foi por esta via que os patrimônios nacionais ganharam reconhecimento internacional; em 1972, a Conferência Geral de Genebra, realizada pela UNESCO, estabeleceu a categoria “patrimônio cultural da humanidade” para classificar os monumentos históricos de valor excepcional para todos os povos. Da valorização turística resultaria a ampliação do público voltado para o patrimônio, não enquanto possibilidade de apropriação de um passado específico, mas como fonte de fruição de beleza e informação, muitas vezes mesclada com doses de nostalgia.

Neste quadro, as funções em que se baseavam as ações protetórias do Estado, consagradas desde

3. Decreto-lei n. 25, de 30 de novembro de 1937. BRASIL, op.cit., p.111-119.

a modernidade — identificação, reconhecimento e registro de bens considerados memória da Nação, documentos da História, da Arte ou da Arquitetura — se mostrariam insuficientes. Outro fato indicaria esta inadequação. Desde o pós-guerra, a difusão do uso do planejamento como forma de controle da expansão do espaço e solução dos problemas estruturais das cidades, resultaria na ampliação dos conceitos de conservação e restauro e, em especial, do conceito de patrimônio. Este vinha perdendo o caráter de monumento histórico, valor que se atribui a um artefato de modo a torná-lo representação do passado, para alinhar-se, na qualidade de patrimônio cultural historicamente constituído, entre os componentes do ambiente urbano, no qual foi perdendo a característica de coisa do passado para colocar-se como presente, uma vez que parte integrante de um todo dinâmico, em constante mutação. Relacionado ao ambiente urbano, o patrimônio ganhou, a partir da década de 70, nova dimensão, a de ser elemento constituinte da qualidade de vida, dimensão esta que assume especial importância em sociedades nas quais o “progresso” traduz-se em devastação do “velho”, uma vez que promovido sob a consagração do consumo e do obsolescência dos objetos.

O órgão de proteção do patrimônio em São Paulo não se orientaria, porém, por estas recentes concepções. Consignado no Artigo 128 da Constituição Estadual de 1967, que teve por base uma emenda apresentada à Assembleia pela deputada Dulce Sales Cunha Braga, o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico — Condephaat, foi criado pela Lei n. 10.247, assinada pelo governador Roberto de Abreu Sodré, em 22 de outubro de 1968.

Como explícito em sua denominação, o Conselho ressalta a importância turística então assumida pelo patrimônio, mas foi pensado por seus idealizadores — membros do Instituto Histórico e Geográfico Guarujá-Bertioga, entre os quais se destacou Lúcia Figueira de Mello Falkenberg —, como instrumento para “salvar o passado” e valorizar os remanescentes da colonização do litoral paulista, região para a qual já havia um plano de aproveitamento turístico.

O Condephaat herdaria as antigas práticas de preservação orientadas pelo conceito de monumento enquanto representação do passado da nação e da moderna arquitetura brasileira. Assim trataria de documentar o passado regional em suas interações com o nacional, ressaltando para isso as representações da memória dos colonizadores, dos ban-

deirantes e dos cafeicultores, que tendia à dispersão em meio à complexidade da sociedade urbano-industrial. Nessa perspectiva, instituiria parte da memória histórica de São Paulo, excluindo dela o passado dos segmentos sociais diretamente relacionados à construção do presente. Do ponto de vista do aproveitamento turístico do patrimônio, a eficiência do Condephaat é discutível uma vez que o poder público não oferece compensações legais ou fiscais que incentivem a preservação dos bens tombados. O estado de conservação dos bens, em geral precário, não atende ao pragmatismo exigido pelo consumo cultural e compromete a harmonia e a beleza buscadas pela indústria turística.

O Conselho funciona segundo uma estrutura pouco ágil, reflexo da própria administração pública, mas guarda peculiaridades que acabam por se tornar obstáculos à concretização da maior parte da potencialidade da ação preservacionista. Além do setor administrativo, o Condephaat é composto pelo Serviço Técnico de Conservação e Restauro — STCR, instância na qual atuam os técnicos responsáveis pelos estudos de tombamento, pelos estudos de intervenções em bens tombados e pela regulamentação das áreas que os envolvem. Este corpo é fixo e assim acumula experiências cotidianas de trabalho que influem em graus variados, segundo o momento, no posicionamento dos membros que compõem a instância decisória do Condephaat — um colegiado de representantes de instituições, como universidades, institutos históricos, organismos profissionais e da Secretaria de Estado da Cultura, da qual o órgão faz parte — e que se renova a cada dois anos. A participação direta da sociedade na instituição do patrimônio restringe-se ao envio de solicitações de abertura de estudos de tombamento.⁴

Dessa estrutura resulta uma atuação circunstancial e muitas vezes contraditória, pois definida segundo as tendências predominantes na composição do colegiado. Em consequência, o órgão não orienta sua ação por uma política contínua mas por diversas práticas, correspondentes a cada gestão, talvez políticas de curto prazo, que se redefinem também a cada dois anos, em constante recomeçar que poucas vezes inclui experiências já desenvolvidas.

4. Para maiores detalhes sobre a atuação do Condephaat consultar RODRIGUES, M. **Alegorias do passado. A instituição do patrimônio em São Paulo 1969 - 1987**. Campinas, 1994. Tese (Doutoramento em História) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (mimeografado).

A agilidade das ações preservacionistas também é cerceada por meio das leis à disposição do Condephaat para o exercício de sua competência. Nesse aspecto, ressalta a manutenção da exclusividade da figura jurídica do tombamento, instrumento restritivo, adequado à preservação de bens de valor excepcional, em detrimento de outras formas mais dinâmicas de proteção impostas pela agilidade da dinâmica social.

O tombamento, medida que tem implícita a supremacia do interesse público sobre o privado, nem sempre reverte em benefício do primeiro; seus efeitos são, por isso, contraditórios. Ao mesmo tempo que protege, a aplicação do tombamento altera o valor imobiliário dos bens sem oferecer compensações aos proprietários atingidos, o que faz com que a proteção oficial, muitas vezes percebida como punição, seja também motivo para a destruição de bens. Não é demais lembrar que, em 1982, a pretensão do Condephaat de preservar antigos casarões da Avenida Paulista resultou na destruição da maior parte daqueles imóveis, promovida pelos proprietários em atitude de afronta às determinações do poder público.

Os custos sociais do tombamento são altos e ultrapassam a destruição física dos bens, o que recomenda seu uso criterioso, tendo em conta a melhoria das condições de vida dos usuários do bem. Parte do capital cultural de segmentos sociais, etnias e grupos, os bens que constituem o patrimônio são objeto da apropriação privada segundo as regras da acumulação e do lucro. São inúmeros os exemplos, em especial no caso de bairros ou conjuntos urbanos que, valorizados pelo reconhecimento oficial, foram esvaziados de seu significado e dos referenciais de cultura e memória originais; e, o que é mais grave, como, em geral, ocorre a dispersão dos seus moradores, destroem-se modos de vida, redes de sustentação de culturas específicas. Hoje referenciada na sociedade e não mais na nação, a atuação preservacionista permanece um ato de importância cultural; entretanto, para atingir seu pleno sentido não pode mais ser tomada isoladamente, mas em articulação com questões de interesse coletivo, como a da manutenção do equilíbrio social e das condições ambientais.

As ações preservacionistas podem, portanto, tornar-se instrumentos de espoliação não apenas quando os órgãos do patrimônio negam o valor cultural de um bem, impedindo o acesso de grupos colocados na base da hierarquia social à apropriação de seu passado, por via de representações materiais da memória. Esta forma, bastante comum, é aceita como "natural" uma vez que as ações patrimonialistas baseiam-se em uma herança historiográfica excludente e os artefatos considerados como portadores de valor são aqueles conformados segundo os padrões cultos das classes hegemônicas. A consideração dos excluídos, das singularidades e dos silêncios na atual escrita da História, é um fator que, juntamente com a percepção do patrimônio como fato cultural, tende a modificar este

quadro, pois desvenda o existir não apenas de um patrimônio, mas de patrimônios, cada um dos quais referenciados em memórias específicas ou locais cujo valor tem que ser aferido por critérios múltiplos.

Os efeitos deste movimento, ainda que discretamente, já são perceptíveis na prática patrimonialista em São Paulo. Entre os bens que compõem o patrimônio já se encontram representações como o Casarão do Chá, edifício construído por imigrantes japoneses segundo técnicas construtivas tradicionais em Mogi das Cruzes, tombado em 1982; o edifício da Fábrica São Luís, em Itu, tombada em 1983; o Bairro do Cafundó, comunidade negra que mantém parte

considerável de sua cultura de origem, reconhecido oficialmente em 1990, e um terreiro de candomblé, o Aché Ilê Obá, cujo tombamento data de 1990.

Tombamentos como estes não se concretizariam sem tensões pois implicam o abalo dos pilares seguros de referenciais valorativos já consagrados. O caso do terreiro Aché Ilê Obá é exemplar. A admiração causada pela solicitação de tombamento de um bem desta natureza desdobrou-se em dificuldades operacionais criadas para retardar sua tramitação e no impasse quanto à decisão de tombamento.

O terreiro Aché Ilê Obá teve sua origem em um centro de umbanda fundado no bairro paulistano do Brás, em 1950. Nesse aspecto, ele representa a trajetória da expansão das religiões de matriz afri-



cana em São Paulo, difundidas com a intensificação da migração nordestina para a cidade.

Em 1977, após a conversão de seu fundador para o candomblé, o terreiro seria transferido para o local onde hoje se encontra, no Jabaquara. Construído em um amplo terreno, o edifício que abriga o templo é de construção simples, sem características arquitetônicas que o destaquem. O conjunto se constitui em torno do *barracão*, espaço no qual se realizam as cerimônias públicas e no centro do qual se localiza o *ariaxé*, conjunto de objetos, folhas, metais e pedras que representam a energia espiritual do terreiro. Encimando este local sagrado está a coroa de Xangô, orixá protetor da casa. O ponto central da cumieira coincide com o *ariaxé* e sustenta, pelo lado externo, outras insígnias de Xangô, completando desta forma, simbolicamente, a relação entre o céu e a terra, o cosmo e o homem. Em torno do barracão localizam-se os *pejis*, quartos dos demais orixás, que se fazem presentes nas cerimônias rituais da casa. Este conjunto remete também ao espaço tradicional de habitação de vários grupos africanos, aldeias no centro das quais se localiza a casa do chefe, responsável pelo culto do orixá ancestral da família, e ao redor da qual são erguidas as casas de suas mulheres, nas quais se cultuam os deuses de suas famílias de origem.

As controvérsias acerca do valor cultural, histórico e arquitetônico deste bem, como da oportunidade do tombamento – solicitado, em 1988, pela mãe de santo Sílvia de Oxalá, em nome da comunidade de culto – conduziram o colegiado a buscar o apoio de uma entidade especializada, o Centro de Estudos Religiosos Douglas Teixeira Martins, cujos profissionais afirmaram a atual importância religiosa do candomblé na cultura de São Paulo e o valor particular do Aché Ilê Obá no conjunto das casas de culto. O Conselho decidiu-se, então, pelo tombamento considerando o valor histórico do bem.

A conturbada tramitação deste processo reafirmaria o sentido político sempre presente nas decisões de tombamento, sob a forma de argumentos técnicos e conceituais, sentido este que se situa no binômio memória – identidade. Negar o direito à memória é, ao mesmo tempo, não reconhecer o grupo ao qual está relacionado o bem cultural e não apoiar os processos desenvolvidos no interior destes grupos no sentido de se reconhecerem como construtores da História, passo de grande importância para que suas vozes se imponham nas decisões de caráter coletivo.

Operar com a hegemonia cultural, abrindo es-

paços para o ingresso de memórias que, ausentes da História, perdem-se na curta duração da transmissão oral, ou se dispersam nas intrincadas articulações entre a mídia e a cultura é o desafio cotidiano de todos os que têm a responsabilidade de instituir o patrimônio. Os efeitos sociais dessa decisão impõem aos órgãos de preservação a definição de sua política e, aos profissionais envolvidos, não apenas o domínio de seus campos de conhecimento específicos, mas o assumir-se como profissionais da memória, campo por excelência propício ao exercício do poder.

A partir de meados da década de 70, o Condephaat se abriria a uma perspectiva ambientalista do patrimônio que o conduziria a realizar tombamentos de áreas naturais – filtros da biosfera, paisagens de exceção, de elaboração artificial ou de substituição – e a uma certa articulação entre a preservação dos bens de interesse histórico e a preservação do ambiente urbano. Por este viés, o Condephaat incorporaria a dimensão de tempo *presente* como portador de outra dimensão, o *passado*; dessa forma as ações atomizadas sobre cada bem, isoladamente, perderam espaço em favor da problemática dos grandes conjuntos urbanos, como bairros. A consideração da cidade, até então restrita ao centro histórico, ganhava contornos de *problema urbano* no qual se colocava a questão da preservação de bens culturais. Fatores de ordem política, porém, impediriam, no início da década de 80, o desenvolvimento de projetos de revitalização de bairros de importância histórica na cidade de São Paulo, como o bairro de Campos Elíseos e o de Santa Efigênia, cujos espaços encontram-se degradados, descaracterizados e habitados por segmentos pobres da população.

Não obstante, em 1973, ao abrir o estudo de tombamento do maciço da Juréia⁵, o Conselho inauguraria uma vertente de preservação inovadora que estenderia para outras áreas naturais, como a nascente do rio Tietê, a Reserva Estadual da Cantareira, a serra do Japi e a serra do Mar, e cujo desdobramento conduziria à preservação de áreas urbanas de importância ambiental, como os bairros paulistanos dos Jardins e do Pacaembu, ou a parques, como o da Aclimação, o Siqueira Campos e o Ibirapuera, também situados na capital de São Paulo.

5. Processo de tombamento n. 306/73, concluído em 1979.

DOIS CASOS, UM MESMO SENTIDO

A incorporação de reivindicações preservacionistas por partidos políticos ou outros movimentos organizados da sociedade é ainda precária, embora no que se refira à proteção ambiental, cujas relações com a qualidade de vida são diretas, existam inúmeras entidades que mobilizam um número significativo de pessoas, e mesmo órgãos criados pelo poder público, como a Corregedoria do Meio Ambiente. Em relação ao patrimônio histórico, porém, os movimentos de defesa são circunstanciais e localizados, orientados para a resistência às ações imediatas, talvez até porque a compreensão da importância de um suporte de memória é intermediada pela apreensão dos múltiplos valores simbólicos que ele pode assumir.

As possibilidades de proteção ao patrimônio definem-se, porém, no espaço delimitado pelos interesses do Estado, dos setores privados e dos movimentos sociais. Nesse sentido é significativo o exemplo do Instituto de Educação Caetano de Campos, situado na praça da República, em São Paulo, cuja demolição, para dar lugar a uma estação da linha Leste — Oeste do Metrô, e que envolvia poderosos interesses econômicos, foi impedida devido à pressão da opinião pública mobilizada por um grupo de ex-alunos e ex-professores, para os quais aquele edifício representava uma parte de suas vidas. A utilização dos recursos técnicos disponíveis permitiu a conciliação de interesses aparentemente inconciliáveis, com amplos ganhos sociais, uma vez que o edifício foi preservado.⁶

O posicionamento em defesa dos bens culturais declina nos grupos cuja influência política é pequena, atitude que pode ser entendida, como resultante da introjeção, por estes segmentos sociais, dos limites para eles colocados pelos grupos hegemônicos e do descaso por suas culturas particulares manifesto pela sociedade e pelos órgãos de preservação. No entanto, ainda que lentamente, o entendimento da preservação como um ato de interesse de todos os segmentos sociais vem se ampliando, quer por via da valorização da memória quer da valorização do meio ambiente. Nessa perspectiva, é imperativo que também se ampliem as estratégias de preservação abrindo o patrimônio à inclusão de bens representativos da cultura de todos os segmentos da sociedade e à reapropriação democrática do potencial material e simbólico do patrimônio, de modo a promover, por meio da preservação da cultura, a melhoria da qualidade de vida.

Nesse quadro assume especial importância uma

política de reciclagem de edificações que considere não apenas os aspectos arquitetônicos mas também os simbólicos e ambientais envolvidos, sem perder de vista que eles se enfeixam no novo uso proposto, fator no qual se explicita o sentido social da reciclagem.

Segundo a tradição preservacionista, ainda presentemente manifesta, a excelência das representações do passado e o respeito imposto por sua anciandade e monumentalidade circunscreviam sua reutilização às finalidades culturais, preferencialmente museus. Nos últimos anos, o Condephaat vem se abrindo a propostas diferenciadas de reciclagem de bens tombados, o que é bastante positivo. Entretanto, elas ainda são esporádicas e, na ausência de uma política pública, sua orientação é definida pelos interesses particulares do investidor. Dessa forma, o tombamento apresenta-se propício à utilização favorável ao aumento do valor imobiliário de determinadas áreas da cidade, enquanto a valorização simbólica dele resultante pode tender a tornar-se alvo da apropriação privada. Mesmo que se considere esta uma consequência inevitável, porque parte da lógica capitalista, cabem modulações cuja competência é do poder público e cujas sugestões cabem também aos movimentos sociais.

A Casa das Rosas, bem tombado em cuja área o Condephaat permitiu a construção de uma torre comercial de 26 andares, inauguraria a nova postura do órgão relativa à preservação de bens tombados.

Um dos edifícios remanescentes da destruição dos casarões da avenida Paulista, ocorrida em 1982, a residência foi construída em 1935, segundo projeto do engenheiro Felisberto Razzini, do escritório Severo Villares, sucessor do escritório de Ramos de Azevedo, e representa a fase em que a Paulista, no final da década de 20, passou a ser habitada por industriais e comerciantes enriquecidos⁷. Em estilo *renaissance* francês, a construção situa-se no centro do terreno n. 37, cujos fundos se estendem até a alameda Santos. Sua importância no conjunto dos imóveis da Paulista, segundo um parecer constante do processo de tombamento, não se deve apenas às suas qualidades arquitetônicas, mas às relações entre o edifício e o lote, bastante características do conceito urbanístico que norteou a abertura da avenida.⁸

6. Processo de tombamento n. 306/75, concluído em 1976.

7. Parecer da historiadora Sheila Schvarzman. Processo de tombamento n.22.104/82, fl.80.

8. Parecer dos arquitetos Eduardo Kneese de Mello, Eduardo Corona e Antônio Luiz Dias de Andrade. Processo de tombamento op. cit., fl.18.

O tombamento seria contestado pelo proprietário mesmo antes da conclusão dos estudos, o que retardaria o ato do poder público até 1985, ano em que também foi realizada a negociação entre o proprietário, o Condephaat e os investidores, a qual estabeleceria o compromisso destes restaurarem a residência – para a qual foi proposto uso cultural –, e que possibilitaria a construção do edifício de escritórios, com frente para a alameda Santos, na parte do terreno antes ocupada pelo pomar e dependências de serviços.

A solução foi alvo de opiniões divergentes no interior do Condephaat. A técnica que examinou a proposta apresentou argumentos contrários à construção por considerar que esta comprometia uma das justificativas do tombamento, as relações do edifício com o lote, sendo recomendável, por isso, a busca de outra decisão técnica.⁹

O conselheiro relator, por sua vez, proporia os critérios para a implantação do novo edifício, pois considerava que era tempo do órgão enfrentar uma questão polêmica e, a seu ver, cada vez mais frequente, diante da “notória indigência de recursos capazes de garantir a *preservação efetiva*”: “em que medida deve-se abrir mão da *pretendida* preservação de parte de um bem tombado em nome da restauração e preservação *reais* e efetivas do restante do bem”¹⁰.

A formulação da proposta de implantação do novo prédio, o Edifício Parque Cultural Paulista, segundo o conselheiro, foi baseada no projeto original pois este apresentava três tipos de áreas externas, de valorações diversas, segundo sua função: a do entorno imediato da residência, a de “serviços” e a dos “fundos”, esta separada das demais por um desnível de cerca de um metro. A construção ocuparia a última área, mantida a faixa mínima de oito metros entre a projeção do edifício de escritórios e a parede da garagem da antiga residência. O piso terreno da nova construção seria obrigatoriamente vazado, com pé direito mínimo de 10 metros, de modo a manter desimpedidas as visuais entre a alameda Santos e a Casa das Rosas.

Finalizando o parecer, o conselheiro apontaria a ambivalência de grande parte das ações preservacionistas, ao ressaltar que este caso abria um precedente “tanto em termos de – negativamente – admitir-se a intervenção em um bem tombado, como de – positivamente – apresentar-se como exemplo de viabilização de efetiva preservação, ainda que parcial, do mesmo bem”¹¹.

Este “dilema”, possivelmente seria contornável por meio de uma postura de atuação que considerasse o atendimento às carências de diversos tipos

de espaços e a relação entre a população e a cidade, o que forneceria elementos novos para a avaliação das possibilidades de reciclagem de bens tombados. Já se tornou clássico o exemplo de uma antiga fábrica, no bairro da Pompéia, que, sem a interferência dos órgãos de preservação e com o patrocínio do Serviço Social do Comércio, foi reciclada para abrigar as atividades de lazer e cultura promovidas pela entidade e se tornou uma referência cultural para a maior parte dos segmentos sociais da cidade de São Paulo.

No caso da Paulista, uma das áreas de maior valor imobiliário no País, a mídia atuaria em favor da absorção do perfil da avenida resultante da destruição dos antigos casarões, na qual as torres se sucedem como representação do poder econômico, mas também do trabalho, no qual se sustentam as atividades econômicas. Na Paulista de hoje, a Casa das Rosas, como outras poucas remanescentes, funciona como contraponto do presente, visão nostálgica do passado, de uma vida que já não é e que se perdeu no intenso tráfego.

Promovida por sua contemporaneidade a símbolo de São Paulo, a Paulista mostraria ser alvo de outras formas de reapropriação simbólica. Passada uma década da decisão do Condephaat, ficaria demonstrado que o antigo casarão não é tomado pelos que transitam pela avenida, como representação de um fato urbano novo, ocorrido na virada do século – a abertura de uma via de porte, sob uma concepção moderna de morar e viver – mas, considerado em si, como uma “casa bonita”, onde “morava gente rica da época”, o que também revela uma certa percepção da história da cidade, mesmo que misturada à idealização do passado. Mas foi a partir do presente que se efetuou a reapropriação da Paulista. Em uma pintura mural concluída recentemente, na empena de um edifício situado na praça Oswaldo Cruz, confundem-se espaços e tempos históricos; o presente é a cortina de vidro azul do Edifício Parque Cultural Paulista,¹² na qual se reflete o passado, visão em perspectiva da avenida no início do século, como a simular continuidades interrompidas.¹³

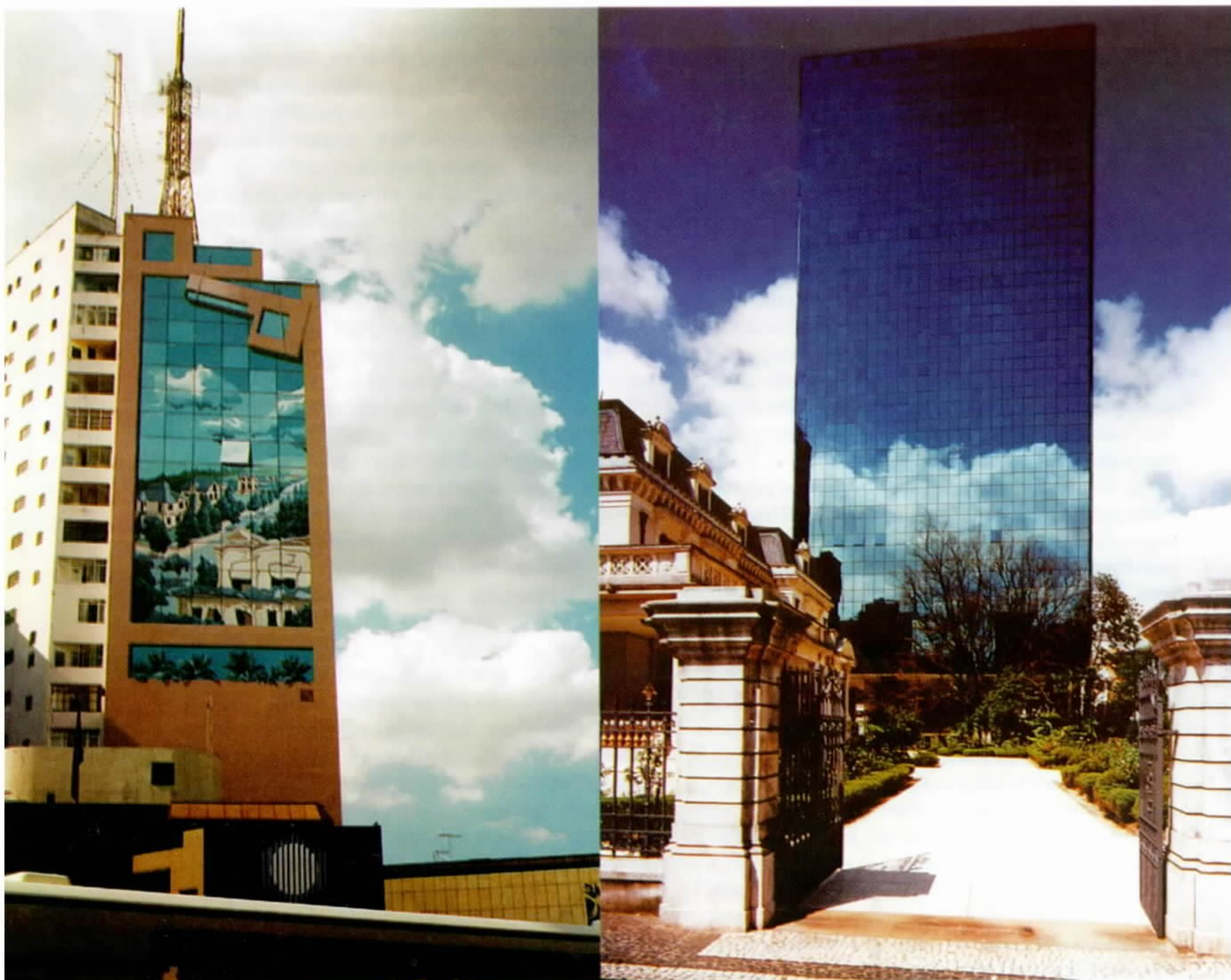
9. Parecer da arquiteta Márcia Tancler de Lemos. Processo de tombamento op.cit., fl. 226-228.

10. Parecer do arquiteto Paulo Bastos. Processo de tombamento op.cit., fl.230.

11. Idem.

12. Projeto do escritório Júlio Neves.

13. O tema foi escolhido entre outros apresentados pelo pintor de murais Hughes Christian Desmazieres aos condôminos do edifício porque “mostrava a Paulista de antes”.



ESQUERDA: PINTURA MURAL DE HUGHES CHRISTIAN DESMAZIERES, VISÃO EM PERSPECTIVA DA AV. PAULISTA NO COMEÇO DO SÉCULO
DIREITA: ED. PARQUE CULTURAL PAULISTA E CASA DAS RODAS, AV. PAULISTA 37, SÃO PAULO. ESCRITÓRIO TÉCNICO JÚLIO NEVES SCL. SET. 1995

Mais recentemente, outro caso, na mesma valorizada região, revelaria a continuidade da prática inaugurada com a Casa das Rosas. Em 1984, o Conselho recebeu um pedido de demolição e desmembramento de um lote de propriedade da sociedade mantenedora do Hospital Matarazzo, situado na alameda Rio Claro 190, na área envoltória de um bem tombado, o Museu de Arte de São Paulo¹⁴. O pedido foi negado e, por solicitação do conselheiro relator¹⁵, foi aberto um estudo de tombamento do conjunto cuja construção iniciara-se em 1904 e cuja importância ambiental o incluía na proteção da Lei Municipal n. 8328/75.

Em favor da abertura do estudo de tombamento, a solicitação do conselheiro argumentava a necessidade de proteção do conjunto, uma vez que a medida municipal garantia a proteção total a duas unidades, sendo as demais apenas protegidas quanto a recuos e volumetria. Argumentava, ainda, a importância arquitetônica do conjunto, de influência italiana, a importância da manutenção do uso hospitalar desde o início do século e a importância do conjunto para a memória urbana, uma vez que esta era uma das poucas áreas da região que não haviam sido verticalizadas.

O hospital, inicialmente denominado Umberto I, foi iniciativa de imigrantes italianos enriquecidos. Criado no final do século passado para atender à imensa colônia sediada em São Paulo, assumiria papel de relevância no atendimento da população em geral, notadamente os segmentos mais carentes, e no desenvolvimento da ciência médica, pois sediava a Ars Médica, associação científica criada por Alfonso Bovero em 1923. O conjunto arquitetônico obedeceu a uma solução espacial comum naquela época para edificações hospitalares, a construção em pavilhões com circulação central coberta.

Por ocasião do tombamento, em 1986¹⁶, o hospital estava desativado em função de dificuldades financeiras, contornadas temporariamente com a assinatura de um convênio com o governo do Estado de São Paulo. A crise aflorou novamente em 1994 e, como forma de contorná-la, a entidade mantenedora do hospital voltou a abraçar a hipó-

tese da negociação do potencial construtivo da área. Para tornar isso possível, em dezembro de 1994, o Condephaat deliberou revisar as determinações de tombamento quanto aos graus de proteção estabelecidos¹⁷. Este recurso não se formalizaria, mas se concretizaria em função do projeto proposto, a construção de um *shopping center* e duas torres, uma para escritórios e hotel, e outra para abrigar o hospital, o que implicará a manutenção integral de apenas um dos pavilhões, a demolição total de outro e da parte posterior dos demais, integrantes do conjunto mais antigo, construído entre 1904 e 1930. O restante será restaurado pelos investidores.

A manutenção da postura, "salvação do possível", norteou o trabalho de uma comissão formada por técnicos e um conselheiro do Condephaat com os autores do projeto¹⁸; com concessões de ambas as partes, buscaram-se soluções técnicas que, com o mínimo possível de perdas no antigo conjunto, tendo em vista o porte do projeto pretendido, e sem impedir a viabilização econômica do empreendimento, tornasse possível uma conciliação de interesses.

Entretanto, a solução casuística, sem definições orientadoras prévias, mesmo que apenas de ordem geral, que constituíssem uma política de reciclagem do Condephaat, acabam por suscitar indagações sobre a relação custo-benefício, se tomado o patrimônio como suporte de memórias e como elemento de manutenção das condições ambientais, e não apenas como um objeto arquitetônico ao qual se atribuiu a qualidade de representar a história. Nesse sentido, os significados que anteriormente haviam sido atribuídos ao Umberto I pelo Conselho – o de suporte da memória urbana na região da Paulista – no qual se incluem os demais aspectos importantes também apontados, a não verticalização, as características da arquitetura de influência italiana e a manutenção do uso – foram esquecidos, com prejuízos prováveis para o interesse público. ■

14. Processo n. 23.107/84

15. Arquiteto Paulo Bastos, representante do Instituto dos Arquitetos do Brasil - IAB.

16. Processo de tombamento n. 23374/85

17. Ata n. 1019, reunião do Conselho, 19.12.1994

18. Projeto do escritório Júlio Neves; a incorporação está em curso.



PAISAGENS URBANAS PÓS-MODERNAS:

MAPEANDO CULTURA E PODER

A conjuntura das mudanças espaciais, culturais e sociais, que tanto estimulam aqueles que têm escrito sobre cidades nos últimos anos está precisamente comprimida no termo "paisagem urbana pós-moderna". Se, de um lado, nenhum discernimento separa as cidades modernas das pós-modernas, de outro sentimos uma diferença na maneira de organizarmos aquilo que vemos: como o consumo visual do espaço e do tempo se encontra tão acelerado quanto abstraído da lógica da produção industrial, forçando uma dissolução das identidades espaciais tradicionais e sua reconstrução sobre novas bases. De um modo geral a pós-modernidade ocorre não apenas como um processo social de dissolução e rediferenciação, mas também como uma metáfora cultural desta experiência. Consequentemente, o processo social de construção de uma paisagem pós-moderna depende de uma fragmentação econômica das antigas solidariedades urbanas e de uma reintegração que está fortemente alterada pelos novos modos de apropriação cultural. A genialidade dos investidores imobiliários, nesse contexto, consiste em converter a narrativa da cidade moderna em um nexos fictício, uma imagem que é um grande embrulho daquilo que a população pode comprar, um sonho de consumo visual.

Elementos dessa visão moldam o vocabulário comum da crítica cultural, da geografia radical e da economia política urbana. Desse modo, Frederic Jameson e Edward Soja foram capturados pela predominância do espaço sobre o tempo na pós-modernidade, Phil Cooke vincula a reorganização urbana e regional à reestruturação econômica global associada ao pós-fordismo, e David Harvey enfatiza, sob a rubrica da "acumulação flexível" e sob a influência de Debord e Baudrillard, as maneiras pelas quais a apropriação cultural tornou-se uma estratégia de fortalecimento do valor econômico. Quando são pressionados para darem exemplos, todos eles mostram as mesmas ilustrações. Eles entendem a paisagem urbana pós-moderna, de um lado, em termos de torres altas e polidas

que voltam suas costas para a rua (o "hiper-espaço" de Jameson), usando seu virtuosismo técnico para conter uma imensa massa de trabalhadores de escritórios, turistas e consumidores em uma visão panorâmica do bazar da vida urbana. Ao lado do conhecido Hotel Bonaventure, em Los Angeles, e do Renaissance Center de Detroit, estes projetos incluem o complexo empresarial Bradgate, em Londres, e, em alguma medida, toda a nova construção das Docklands. Mas, por outro lado, uma paisagem urbana pós-moderna também se refere à restauração e redesenvolvimento de antigos locais, à sua abstração de uma lógica de capitalismo industrial ou mercantil, e à sua renovação enquanto um espaço de consumo na última moda por detrás das paisagens em ferro fundido ou tijolos de barro vermelho do passado. Estes lugares incluem Fauneil Hall e Fan Pier, em Boston, O Inner Harbour de Baltimore, o South Street Seaport, em Nova York, o Convent Garden, em Londres e a Princess Street, em Glasgow (Jameson 1984; Soja 1989; Scott e Cooke 1988; Harvey 1989).

O espaço não apenas inicia como também imita essa ambigüidade. Os sítios específicos da cidade moderna são transformados em *espaços liminares* pós-modernos, que tanto falseiam como fazem a mediação entre natureza e artefato, uso público e valor privado, mercado global e lugar específico. Liminaridade aqui tem início com o conceito de Victor Turner, como, na maneira como Jean-Christophe Agnew o transformou a partir do significado antropológico original de transição de certos grupos, especialmente grupos de idade, de um *status* social para outro, para um novo significado social e cultural do espaço transicional.¹ Chamar

1. Ainda que Turner distinguisse cuidadosamente os ritos *liminares* de passagem coletiva nas sociedades tribais e nas agrárias mais antigas das zonas *liminóides* ou da marginalidade, que são cinzeladas individualmente na sociedade industrial moderna, sua tendência a usar o termo amplamente foi criticada. Ver Turner 1982 e Agnew 1986: capítulo 1.

um espaço liminar, contudo, não torna o fenômeno. Misturando funções e histórias, um espaço liminar situa o usuário "meio a meio" entre instituições. O comportamento aprendido está sempre em questão quando a liminaridade realiza o cruzamento entre busca de lucro e lugares não lucrativos, casa e espaço de trabalho, vizinhança (residencial) e centro (comercial). O espaço liminar pode também incitar uma confusão ontológica, como a descrita por E. L. Doctorrow (1971) entre a introspecção individual e os produtos da fantasia coletiva comercializada.

A liminaridade complexifica o esforço da construção de uma identidade espacial. Os grandes feitos, que tornam os espaços liminares tão atraentes, tão competitivos em uma economia de mercado, representam também a erosão da distintividade local. As fontes dessa erosão se assentam em três amplos processos de mudança que atravessam o século XX: a crescente globalização do investimento e da produção, a abstração contínua do valor cultural em relação ao trabalho material e a mudança na derivação do significado social da produção para o consumo. De fato, o espaço liminar coloca essas mudanças gerais na nossa experiência de vida, modelando a expressividade das rotinas diárias e estendendo os limites da perspectiva. Assim uma paisagem urbana pós-moderna não apenas mapeia cultura e poder; mapeia também a oposição entre *mercado* — as forças econômicas que desvinculam as pessoas de instituições sociais estabelecidas — e *lugar* — as forças espaciais que os ancoram ao mundo social, dando a base para uma identidade estável (ver Zukin 1991).

O processo de mapeamento é importante para entendermos a transformação atual da paisagem, sabidamente o grande exemplo de apropriação cultural de nosso tempo. Longe de ser uma mera reorganização cognitiva, como a leitura suave que Jameson fez do urbanista Kevin Lynch sugere, o mapeamento da paisagem é um processo *estrutural*, que tem ressonância tanto no ambiente construído como em sua representação coletiva. Ele demanda uma leitura mais dinâmica das estruturas espaciais do que o conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu, uma inscrição do capital nas formas espaciais que, não obstante, reconhece a influência enfraquecida da lógica de produção. Ele requer um modelo que transcenda o individual, uma orquestração conjunta de formas espaciais e práticas culturais.

A pós-modernidade sugere, de fato, duas formas contrastantes de paisagem urbana arquetípi-

ca. Para cidades antigas, como Nova York, Londres e Paris, as transformações da pós-modernidade são modeladas sobre o enobrecimento. Para cidades mais novas, todavia, e principalmente para projetos de desenvolvimento extra-urbano, especialmente aqueles fora das "cidades pós-modernas," como Los Angeles e Miami, a paisagem pós-moderna toma a forma do Walt Disney World, na Flórida (daqui em diante, Disney World). Tais exemplos, certamente, não são representativos de *todas as* transformações espaciais. Tampouco eles afetam igualmente as partes mais e menos afluentes da população, todas as regiões da economia nacional, ou todos os países "desenvolvidos" do mundo. Mas o conjunto de temas que representam, sua importância visível em uma cultura global comum, orientada para o consumo, e a visível destruição criativa da paisagem que eles causam, sob auspícios privados (isto é, mercado), tornam o enobrecimento e o Disney World os mapeamentos pós-modernos essenciais de cultura e poder.

PAISAGEM ENQUANTO APROPRIAÇÃO CULTURAL

Paisagem é o conceito chave para nos apoderarmos da transformação espacial. A partir da noção acadêmica ligada a gêneros de pintura, a paisagem vem ampliando seu significado até o ponto de incluir uma apreciação da cultura material, "texto" e processo social (Rowntree 1986). O termo também é usado para reportar metaforicamente aos fenômenos não visuais, como, por exemplo, um campo institucional ("paisagem financeira"), uma construção cognitiva ("a paisagem da poesia moderna", "a abstração enquanto paisagem") ou, em um sentido mais amplo, uma ordem social existente ("a paisagem histórica"). Enquanto os novos usos da paisagem refletem, em parte, uma percepção ampla da importância da espacialidade (como na "paisagem da cidade"), eles também respondem ao esforço de recuperação da paisagem do domínio da geografia para analisá-la historicamente, tornando o espaço o equivalente do tempo. O espaço passou a ser visto como um meio dinâmico que, ao mesmo tempo, exerce uma influência sobre a história e é moldado pela ação humana. Do mesmo modo que a confluência da biografia individual e mudança estrutural, o espaço é potencialmente um agente que estrutura a sociedade (Soja 1989; Gregory e Urry 1985). Seja de um ponto de vista histórico ou

estrutural, todavia, a paisagem é claramente uma ordem espacial que é imposta ao meio ambiente construído ou natural. Desse modo, a paisagem é sempre socialmente construída: ela é construída ao redor de instituições sociais dominantes (a igreja, o latifúndio, a fábrica, a corporação de franquias) e ordenada pelo poder. O papa dos geógrafos da paisagem, J. B. Jackson, contrasta essa visão de ordem imponente e majestosa com as criações mais desprezíveis, “auto-construídas” da sociedade local, que as pessoas comuns desenvolvem ao longo do tempo. Ainda que a paisagem política e a paisagem desabitada — como Jackson as chama — se desenvolvam lado a lado, os criadores da paisagem política desfrutam de um poder maior. Seus recursos fornecem a estabilidade que a paisagem desabitada requer. Em termos ligeiramente diferentes, Jackson escreve (1984): “O que dá ao modo de vida vernacular sua vitalidade e persistência é sua habilidade de se ajustar às circunstâncias, aos fatores externos além de seu controle, *conquanto em algum lugar naquele meio ambiente exista alguma instituição com propósitos permanentes e de longo alcance*.² A paisagem, assim, dá a forma material a uma assimetria do poder econômico e cultural.

Essa assimetria de poder dá forma ao sentido dual da paisagem. Ainda nos termos de Jackson, paisagem refere tanto à chancela especial de instituições dominantes na topografia natural como ao terreno social e ao conjunto inteiro do ambiente construído, gerenciado ou reagrupado de algum outro modo. Enquanto no primeiro sentido a paisagem dos poderosos se opõe claramente à chancela dos *sem poder* — ou seja, à construção social que escolhemos chamar de *vernacular* — paisagem, na segunda acepção, combina estes impulsos antitéticos em uma visão única e amplamente coerente.

No sentido usado pela história da arte, paisagem sugere o poder assimétrico em termos da habilidade em fazer prevalecer uma visão. A pintura de paisagem tradicionalmente se refere tanto a um pedaço do campo como à perspectiva através da qual ele é visto. Mas o ato de se tomar uma perspectiva tem consequências para a percepção cognitiva, assim como para a apropriação material. As inovações em cartas e mapas estão por trás da emergência dos grandes poderes comerciais da Europa, nos séculos XV e XVI. E, em meados do século XVIII, a pintura de paisagem tinha se tornado um tamanho sucesso que o cenário rural da Europa do Norte passou a ser visto tal como era nos quadros. Quer fosse a paisagem senhorial do campo inglês, ou a agradável paisagem dos Países Baixos, que

eram menos diferenciadas por classe social, a paisagem era cada vez mais mediada por um processo de apropriação cultural, e a história de sua criação esteve subordinada ao consumo visual (ver Barrel 1972; Alpers 1983: capítulo 4; cf. Harvey 1989).

Do ponto de vista de um “ponto de vista”, e também de recursos, a classe superior usufruiu do poder assimétrico na paisagem. Dado que a aristocracia e a nobreza eram geograficamente móveis e, ainda, que percorressem distâncias pequenas, elas expandiram seu repertório de paisagens para o consumo visual.

Sua mobilidade... isso quer dizer que a aristocracia e a nobreza não estavam, ao contrário da maioria da população rural, irremediavelmente envolvidas, digamos assim, presas a qualquer localidade particular que elas não tinham tempo, dinheiro ou, mesmo, qualquer razão para deixar. Isso quer dizer que elas tinham a experiência de mais do que uma paisagem, em mais do que uma região geográfica; e mesmo que elas não viajassem muito elas estavam acostumadas, por sua cultura, à *noção* de mobilidade e podiam imaginar outras paisagens com facilidade (Barrel 1972: 73).

De modo similar, o “fluxo de capitais” hoje vincula a mudança da paisagem material à capacidade de se impor perspectivas múltiplas, através das quais a paisagem pode ser vista. Enquanto o capital móvel pode sujeitar uma paisagem que, de outro modo, permaneceria estável, a uma ruptura pelas “forças do mercado”, as atividades diárias e os rituais sociais que constituem o vernacular estão inelutavelmente vinculadas ao “lugar”. Assim, os interesses capitalistas desempenham um papel essencial como agentes da dialética entre mercado e lugar. O que deduzimos, então, é que a revisão da paisagem fomenta mudanças no vernacular.

O poder assimétrico, no sentido visual, sugere a grande habilidade dos capitalistas de desenhar a partir de um repertório potencial de imagens, de desenvolver uma sucessão de paisagens reais e simbólicas, que definem cada período histórico, incluindo a pós-modernidade. Isso inverte o dito de Jameson, segundo o qual a arquitetura é importante porque é o símbolo do capitalismo. Sem dúvida, a arquitetura é importante porque ela é a capital do simbolismo.

A cidades modernas antigas (construídas entre 1750-1900) e as cidades modernas recentes (cons-

2. Grifos adicionais; para a conceituação completa, ver seu ensaio em Jackson 1984.

truídas entre 1900-50) sugerem duas paisagens urbanas contrastantes, que expressam paradigmaticamente a forma pela qual a paisagem dos poderosos coexiste com o vernacular dos sem poder.

Em antigas cidades modernas, como Nova York, Chicago, Londres ou Paris, a paisagem política (e financeira) concentrava o poder no centro; esse poder era equivalente à silhueta dos edifícios contra o céu — a paisagem da própria cidade moderna. O vernacular, nesse meio tempo, ocupava amplas fatias da cidade histórica central, seus alojamentos, galpões de manufaturas e apartamentos subsidiados por conselhos públicos, que abocanhavam as bordas dos grandes edifícios das instituições dominantes. A mudança do valor econômico da terra urbana em relação a outros investimentos dá o contexto no qual a paisagem foi construída ao longo do tempo. De fato, a legitimação do uso do espaço por grupos sociais específicos sempre foi decorrente dos padrões culturais da ocupação histórica ou da titulação social.³ De 1900 até o início dos anos 1960, a cidade “moderna” tinha a aparência de uma tapeçaria inalterada, que justapunha paisagem e vernacular: A Costa Dourada face a face com o bairro miserável, a colina patriciana próxima do gueto.⁴

Novas cidades modernas, por outro lado, não possuíam essa concentração espacial que equacionava centralidade e poder. Em Los Angeles, Miami e Houston, a cidade inteira era, até bem recentemente, descentralizada em um modelo “suburbano”. As instituições dominantes eram dispersas por uma grande área geográfica; as que estavam no centro eram relativamente modestas em sua forma arquitetônica, morfologicamente isoladas, e não davam conta de produzir a paisagem simbólica, quer dizer o horizonte de edifícios, que em outros lugares, identifica a forma urbana moderna. Ao invés disso, a paisagem das instituições dominantes se encontrava difusa em meio ao vernacular. Ambos, a paisagem e o vernacular estavam representados em vias expressas, *shopping malls* e residências unifamiliares, o conjunto horizontal completo da auto mobilidade (ver Banhan 1971; Bottles 1987; Feagin 1988).

Estes dois paradigmas não foram alterados até o retorno do investimento de capital do setor privado. A partir dos anos 1960, um número mensurável de pessoas de classe média alta de Nova York e Londres começou a se mudar para áreas residenciais de classe baixa e distritos manufatureiros; foram atraídos tanto pela centralidade como pelas aspirações ao poder cultural que a centralidade re-

presenta. A partir dos anos 1970, por razões um pouco diferentes, novos capitais, especialmente da América Latina e da orla do Pacífico, voaram para os centros de Los Angeles e de Miami. Ao fim, essa migração transnacional de capital e trabalho foi atraída pelas oportunidades empresariais que a centralidade oferecia em uma série de indústrias interligadas, de baixa tecnologia. E por fim, ainda, era atraída pelas, oportunidades de se negociar com mercados financeiros globais: de um lado, bancos, empreendimentos imobiliários, serviços financeiros e, de outro, drogas, contrabando de armas e lavagem de dinheiro (ver Mohl 1983; Lennoux 1984; Didion 1987; Rieff 1987).

Pelo início dos anos 1980, a paisagem urbana tinha se expandido para além do incremento da aquisição de casas causado pelo enobrecimento, chegando a projetos de massa para novas construções; os “pioneiros urbanos” de Nova York e Londres foram substituídos, e com aprovação do governo, por *yuppies*. A prova disso é que os polos ex-urbanos de crescimento fora de Los Angeles, São Francisco e Miami continuaram a se expandir em uma concentração densa de residências privadas, indústria “limpa” e escritórios financeiros. Os domínios comumente calmos de Orlando (Flórida) e Orange County (Califórnia) se apropriaram das formas centrais do poder cultural que as cidades modernas utilizavam para criar monopólios; eles construíram auditórios para concertos e centros cívicos ao lado dos calçadões de pedestres.⁵

A pós-modernidade diz respeito à nova inversão das identidades sócio-espaciais entre paisagem e vernacular que tais mudanças implicam. Com o

3. Certamente a construção social de qualquer paisagem urbana combina poder político e econômico com legitimação cultural; isso varia de cidade para cidade e através de sociedades nacionais. Nas cidades britânicas modernas, por exemplo, a apropriação cultural do centro para projetos públicos de habitação foi mais infringida - por motivos políticos - do que nos Estados Unidos, onde projetos de habitação pública foram confinados a trechos específicos das bordas do centro, onde a nova habitação da classe trabalhadora não rebaixaria o valor das propriedades. Aqui também, todavia, localizações marginais refletem padrões históricos de ocupação, especialmente pelos não-brancos.

4. Isso alimentou boa parte da sociologia urbana dos Estados Unidos, especialmente a influenciada pela Escola de Chicago, a partir dos anos 1920. Ver, por exemplo, Zorbaugh 1929; cf. a ênfase nas vinculações simbólicas ao lugar em Firey 1945: 140-8, e Firey 1947.

5. Algumas das melhores descrições dessa recentralização sócio-espacial (e descentralização) estão em Smith 1984: 119-24 e Smith 1987; Thrift et alii 1987; Soja 1986 e Soja 1987. Ver também Davis 1990.

enobrecimento e a nova construções nos antigos centros das cidades, a residência unifamiliar especialmente dilapidada, o vernacular que restou, tudo isso é revisto como paisagem e investido de poder cultural. Mas com a recentralização e descentralização simultâneas, em Los Angeles, Miami e Orange, County, o vernacular, especialmente as casas térreas, tão confortáveis, são incorporadas à paisagem e projetadas, por sua vez, como uma imagem investida de poder cultural.

A predominância da imagem nessa paisagem mais recente tem a ver com a tendência de se identificar cidades como Los Angeles e Miami – mais do que Londres e Nova York – com as formas urbanas pós-modernas. Em alguma medida, esse enfoque se justifica pela velocidade de seu desenvolvimento, de 1920 a 1970. Desde a reestruturação econômica que teve início por volta de 1973, contudo, a inversão do significado da paisagem e do vernacular criou uma experiência de pós-modernidade em quase todas as cidades modernas. No sentido material, esse processo se articula com a recentralização do investimento global nas grandes cidades e com a acumulação de capital nas economias dominadas pelo setor de serviços. No sentido simbólico, todavia, isso depende da habilidade que o capitalista tem de impor múltiplas perspectivas à paisagem e vendê-las para o consumo visual.

A paisagem urbana reestruturada de Nova York e Londres fornece uma imagem especular da pós-modernidade em Miami e Los Angeles. Enquanto o enobrecimento redefine o significado social de um *lugar* especificamente histórico para um segmento do *mercado*, a descentralização densa redefine o *mercado* imobiliário em termos de um sentido de *lugar*. Os dois processos trazem implicações significativas para os valores de propriedade, emprego e outros fatores econômicos que prometem erodir tanto o lugar como o vernacular. Mas eles dependem menos de estratégias de acumulação de capital do que de processos de apropriação cultural.⁶

APROPRIAÇÃO CULTURAL DIRIGIDA

Sob o impacto da sociologia da cultura de Pierre Bourdieu, a maioria das análises sobre pós-modernismo e enobrecimento concentram seu enfoque na questão do gosto. Gostos em mutação evocam uma cadeia de fatores “estruturais” e contingentes, da demografia do fenômeno do Baby

Boom às críticas da renovação urbana de Jane Jacobs e outras, o aumento da graduação universitária e dos investimentos bancários, e o poder da arte ou a atração do ato de comprar como uma atividade social.⁷ Mais importante do que os debates sobre nova classe/novo gosto, todavia, é o resultado amplamente estrutural da maneira como novos produtos culturais são formados, ou como estratégias de apropriação cultural se articulam com padrões de produção e consumo (ver Sahlins 1976: 166-204).

Nas novas identidades espaciais que vemos nas antigas áreas urbanas de Londres ou Nova York, os artistas desempenham um papel importante como “consumidores primários”. Eles não apenas produzem novos bens culturais para consumo próprio como também estabelecem categorias culturais. Em áreas urbanas novas, como Los Angeles ou Miami, a própria paisagem – o oceano, as montanhas, a autopista, o *shopping center* – desempenham o papel primário na mediação cultural.

Ainda que a exaustão da utopia tenha, nos dois casos, conduzido a uma relação renovada com a história, a maneira pela qual essa história é “produzida” para o consumo cultural reflete o desenvolvimento histórico de cada paisagem urbana. A história em Nova York, Londres ou na maioria das cidades modernas, está, literal e visualmente, nas ruas. Os parques e igrejas, onde ocorreram encontros famosos ou batalhas foram travadas, os bairros residenciais de construções georgianas ou vitorianas, os guetos étnicos e da classe trabalhadora, onde os avós labutaram, a própria forma das ruas estreitas e das torres maciças: eles constituem os produtos materiais do consumo visual.

Por outro lado, as cidades novas carecem de monumentos históricos autênticos de um passado distante. Exceto pelos bairros marginais pequenos e depauperados de Los Angeles, Phoenix ou Forth Worth, por exemplo, as cidades da rota do sol, nos Estados Unidos, não possuem o sentido de museu de rua que as cidades mais antigas têm. Ninguém sabe exatamente onde o *pueblo*, o centro histórico de Los Angeles, ficava, e tampouco a Califórnia ou a Flórida preservaram muitos dos remanescentes arquitetônicos do passado colonial espanhol. Nessas regiões novas, a história vem sendo mitologi-

6. A respeito da correspondente transmigração de categorias espaciais, isto é, natureza e cultura como a costa litorânea, ver Urry 1988.

7. Para uma diversidade de visões, ver Zukin 1988; capítulos 3-4; Smith e Williams 1986; e Lash e Urry 1987: cap. 10.

zada, desde o final do século XIX: ela é fabricada nas imagens do passado, como as missões revivistas da Califórnia e as vilas mediterrâneas da Flórida, e vendidas a ávidos consumidores visuais (ver Weitze 1984; Curl 1984).

Os dois modos de consumo são, antes de tudo, visuais e misturam temas. Mas, enquanto o modo de consumo nas cidades mais antigas se apóia na didática, nas novas ele tende ao entretenimento.

Dado o processo simultâneo de desinvestimento e de novas construções no ambiente edificado, este tem sido o primeiro período em que consumidores podem vislumbrar todo um “panorama vivo” da história moderna – incluindo a arquitetura industrial em galpões abandonados e distritos de armazéns, alojamentos em Brick Lane e Avenue D e conjuntos comerciais clássicos para o antigo consumo de massa em Oxford Street ou Broadway – em contraste com seu próprio meio ambiente. Do mesmo modo que os turistas registravam impressões dos sítios históricos de Roma, no século XIX, hoje, eles se maravilham nos distritos históricos preservados de Londres e Nova York. Esse tipo de consumo turístico possui elementos de entretenimento, tal como Henry James encontrou na arquitetura e no estilo de vida de Roma, assim como a presença da arte nas ruas. Mas requer também um guia para a apreciação plena do arranjo museológico. Se a “Itália era o museu *didático* do passado” para os turistas do século XIX (Novak 1980), o valor cultural das cidades modernas precisa ser explorado, explicado e afirmado por artistas e intelectuais contemporâneos. Esse grupo estabelece a perspectiva adequada para se ver a paisagem urbana histórica. Por seu trabalho e também por seus produtos culturais – especialmente a crítica cultural – eles agem como uma infra-estrutura crítica na paisagem urbana pós-moderna.

ENOBRECIMENTO

O processo de apropriação cultural frequentemente começa nos bairros urbanos históricos com passeios a pé. Esses roteiros são montados por voluntários que individualmente se fascinam pela combinação de arcaísmo e beleza, ou autenticidade e *design*, que por anos permaneceu oculta por detrás dos usos da “classe baixa”. Sua sensibilidade fica abalada ao ver que a paisagem histórica do poder mercantil ou industrial estava embutida pelo vernacular contemporâneo das lojas de vestuário, residências para população de baixa renda e comér-

cio barato. Novos consumidores primários, como artistas em galpões ou os primeiros espíritos resistentes que restauraram casas em Boerum Hill ou Islington, reivindicaram um direito alternativo a essa área, uma reivindicação baseada não na posse ou no direito, mas sim na apreciação do espaço (ou em sua forma edificada) como produto para o consumo cultural. Usada como abrigo para os sem-teto, a igreja cristã de Hawksmoor, em Spitalfields é esvaziada e requisitada para restauro como um monumento arquitetônico. Galpões de manufaturas no Soho de Nova York são convertidos por detrás das fachadas em ferro fundido (protegidos por inscrição) em luxuosos galpões residenciais.

Mesmo nos estágios primordiais do enobrecimento, a apropriação cultural é um processo em duas etapas. Primeiro, um grupo social que não é relacionado de modo nativo seja à paisagem seja ao vernacular toma uma perspectiva de ambos. Em segundo lugar, a imposição de sua visão – transformando o vernacular em paisagem – conduz a um processo material de apropriação *espacial*.

Nesse ponto, a apropriação cultural conduz a um dilema. De um lado, a aura do conjunto será arruinada pelo contínuo desinvestimento econômico. Mas, de outro, ela será submergida por um influxo de capital com o conseqüente risco das novas construções ao seu redor. A mudança na população dos distritos centrais de classe baixa para “nobres” é hoje bem conhecida, ainda que os recém-chegados possam eventualmente desenvolver – dentro de limites culturais – uma variedade de estilos empobrecidos ou tendenciosos (ou seja, *echt downtown*).

Clerkenwell, perto do Smithfield Market de Londres, nos mostra um exemplo recente. Os roteiros pela área são conduzidos pelo fundador do Clerkenwell Heritage Centre, que, professor, se mudou para um bairro comercial de classe operária em 1980. Antes disso, Clerkenwell era desconhecido, inacessível como um todo cultural ou espacial. Visitantes, poucos quando havia, viam segmentos da área de uma perspectiva bastante estreita. “As pessoas só vinham aqui como parte de grupos especializados e visitavam sítios particulares”, afirma o guia do passeio, referindo-se à Marx Memorial Library ou ao Saint John’s Gate. “Mas você não precisa ser marxista ou membro da brigada de ambulâncias de Saint John para apreciar Clerkenwell. Nenhuma outra parte de Londres tem tamanha concentração de coisas diferentes (históricas)”. Como resultado desses roteiros a pé, e da literatura que os acompanha, Clerkenwell passou

a ser vista, apreciada, consumida como um todo. Escritórios de arquitetos e *designers* se instalaram ali. De um vernacular quase não identificável, conhecido por alguns poucos, Clerkenwell foi transformado em uma paisagem urbana acessível a muitos (Mandel-Viney 1988).

Carreiras novas e em processo de expansão no setor de serviços tornam a infra-estrutura crítica especialmente visível nesse processo de valorização cultural. Não são somente os artistas, atores e líderes das sociedades históricas locais; são também profissionais de museus, mentores de coleções de arte, de corporações, funcionários de galeria de arte (tanto as dominantes como as alternativas) e curadores independentes. Eles vendem queijo na loja de comida refinada local. Eles são garçons de restaurantes, assim como chefes e proprietários; eles são também críticos de restaurantes cujas reportagens são avidamente devoradas. As infra-estruturas críticas não representam uma classe nova, pois elas incluem tanto os empresários como os trabalhadores horistas. Sua atividade, todavia, constitui uma categoria cultural que, por sua vez, ajuda a constituir o sistema de produção da sociedade pós-moderna (Sahlins 1976:185).

De um lado, o trabalho da infra-estrutura crítica contribui para o turismo, alimentação, editoras e arte; de outro, sua prática de consumo se torna um acessório para os empreendimentos imobiliários. Enquanto sua presença ajuda a estabelecer um "cenário" liminar entre mercado e lugar, o sucesso do cenário opera como um veículo de valorização econômica. O sentido de *lugar* que é seu produto material sucumbe no tempo, frente aos altos rendimentos das forças de *mercado*.

Patrick Wright (1985:228-9) descreveu a "oscilação cultural" entre passado e presente que esses grupos sociais de classe média em geral vivem de e para.⁸ Eles perseguem a autenticidade do passado em réplicas recém fabricadas de objetos de chumbo do século XVIII, em guarda-roupas desbotados adquiridos em leilões e em todo um gênero de decoração associado ao *chintz*.⁹ Mas o culto ao artesanal e ao de segunda mão coexiste com a devoção ao manufaturado, especialmente aos últimos, objetos da tecnologia elevados ao estado de arte moderna. Através do *design*, em todo caso, a infra-estrutura crítica se apropria tanto da autenticidade do passado como da unicidade do novo. Sua apropriação cultural e espacial mapeia centralidade e poder. Esse motivo gera, reorganiza a paisagem cultural pós-moderna em cidades modernas antigas sem qualquer relação com formas urbanas

específicas (casas ou galpões; estilo georgiano ou Belas-Artes).

Mas a apropriação cultural em Los Angeles e Miami persegue a segurança do passado e a continuidade do novo. Aqui, o motivo dominante da paisagem pós-moderna — da arquitetura vernacular ao Disney World — mapeia conforto e poder.

PAISAGEM DE SONHO

A história, em Los Angeles e Miami, sempre foi visualizada na forma da arquitetura de fantasia, que age como um palco literal para o consumo. Lojas de comida rápida na forma de salsicha alemã, restaurantes familiares em cabanas imensas com teto de sapé no estilo polinésio, ou "casas de sonhar acordado" (Jenks 1978) das estrelas de Hollywood exageram nas imagens comuns de um passado mítico — misturando função e símbolo — para apelar para uma sociedade altamente móvel. Ainda que Rayner Banham (1971:124) tenha descrito quatro ecologias e suas relativas arquiteturas como típicas de Los Angeles, ele pensava que a fantasia comercial dos restaurantes e *drive-ins* dava à cidade seu único espaço público real.

A paisagem de sonho, todavia, tem origem na arquitetura de estação balneária. Na virada do século, quando Henry James visitou Palm Beach, criticou os hotéis geminados, que eram freqüentados pelos norte-americanos mais ricos, porque eles simbolizavam o consumo a-histórico de feira livre (sem a influência moderadora da aristocracia), que ele achava tão vulgar. Para James, o artifício de seus salões de chá e *boutiques*, sua imitação de vilas borromínicas e sua decoração grandiosa faziam lembrar "um Nilo sem ao menos o corolário da Esfinge". Como espaço para a vida pública era medíocre. Ainda assim, era grandioso como cenário, mediando natureza e artifício, "numa faixa de terra entre o mar e a selva (...) entre o mar e o lago" (James 1907:443, 462).

O paradigma de James, de uma civilização de hotel, e a descrição de Banham de uma arquitetura de fantasia sugerem três elementos de uma pai-

8. Estes estilos de consumo excepcionalmente conjugados estão ilustrados com eficiência em revistas locais como *Inside Islington* (cujo primeiro número foi publicado na primavera de 1986).

9. Enquanto que, na Inglaterra, esse estilo de decoração remete às casas suntuosas da aristocracia, nos Estados Unidos significa apenas "inglês", de onde se conclui que é um estilo de classe média-alta.

sagem pós-moderna extra urbana: é um cenário, uma fantasia privada compartilhada e um espaço liminar que faz a mediação entre natureza e artifício, mercado e lugar.

Todos os três elementos ganham plena liberdade de ação na paisagem do Walt Disney World. Como uma paisagem de pós-modernidade, o Disney World incorpora um cenário ao mundo "real" do turista, ao mesmo tempo que afasta esse cenário dos assuntos diário do trabalho, casa, família, trânsito engarrafado e orçamento doméstico. Indo além, o Disney World evolui sobre a base de um comércio da fantasia privada compartilhada (que tem origem em contos de fada, sonhos de aventura e fronteira e produtos do Estúdio Disney), e se expande por uma contínua mediação dessa fantasia através de novas aventuras, parques temáticos e produtos em rotação. Conseqüentemente, os vastos complexos de consumo do Disney World – que inclui a Disneylândia original, em Orange County, na Califórnia, Disney World em Orlando, Flórida, Disney World no Japão e Disney World Europeu, na França – não são espaços reais, mas sítios de fantasia. As pessoas pagam uma soma razoável de dinheiro para entrar nos mercados de Disney – mas também pagam pela experiência singular de visitar um lugar específico. Essa paisagem de sonho é uma aventura paga.

Como seu antecedente, a Disneylândia, que Walt Disney criou em Orange County, na Califórnia, no início dos anos 1950, o Disney World foi construído para o consumo visual. Ele oferece um panorama e também uma colagem da pós-modernidade. A variedade de conjuntos ou parques temáticos permite uma visão simultânea de paisagens reais e fictícias, algumas das quais são imaginativas recriações históricas e outras, puramente imaginárias. Enquanto as fachadas da rua principal do Disney abstraem uma imagem de segurança do vernacular histórico da América do Norte, o cenário pastelão de apoio ao seu Mundo Mágico evoca uma continuidade entre as fantasias de infância e a construção nova. É uma paisagem para o olho de uma criança na cabeça de um adulto.

O planejamento urbano de Disney pela "imagenharia" além disso, purifica a paisagem material: "É assim que a rua principal real deveria ter sido sempre," afirma um "imaginheiro" que trabalha para o Disney World. "O que foi criado", diz outro, "é o 'realismo' de Disney, espécie de utopia na natureza, onde nós, cuidadosamente, desprogramamos todos os elementos negativos e indesejáveis e programamos os elementos positivos" (Wallace

1985:35-6). Um sinal disso é que a paisagem do Disney substitui a narrativa de um lugar construído socialmente por um nexo fictício derivado dos produtos de mercado do Estúdio Disney, formando um todo que representa "o cultivo ciumento do homem comum", que James encontrou no sul da Flórida, há muito tempo atrás (James 1907:442).

O Disney World realiza o consumo seletivo do tempo enquanto entretenimento. Abstrai uma imagem de desejo e prazer infantil a partir do vernacular e a projeta através da paisagem de um parque de diversões. A abstração do desejo se torna a 'salsicha do cachorro quente', a isca comercial que os donos dos parques de diversão constroem em suas atrações. Mesmo para Walt Disney, o objetivo de construir uma paisagem representava um ideal maior. A fantasia de desenho animado do Disney World era a isca designada para atrair pessoas para um vernacular novo e mais racional, para uma paisagem imaginária do futuro (Pawley 1988:38-9; cf. Brown 1989).

Planejado por Disney em 1958, o Experimental Prototype Community of Tomorrow (Epcot) demandou uma tecnologia tão cara e complexa que não foi construída no Disney World, até o início dos anos 1980. Esteiras rolantes automatizadas que transportavam uma massa de milhares de pessoas, robôs que representam textos falados em panoramas históricos, uma emissão de sensações (cheiro, tato, visão, movimento) que faz o espetáculo parecer "ao vivo": o Epcot oferece uma imagem do futuro que pode ser controlado. Nesse sentido, o plano do Disney está em continuidade com a tradição cenográfica de parques de diversão e feiras mundiais, desde a Exposição Colombiana, em Chicago, em 1893. Mas Epcot é, ao mesmo tempo, um objeto para o consumo visual e uma ordem moral. No Disney World, a paisagem de consumo faz a mediação entre controle e desejo. É uma paisagem para o olho do adulto numa cabeça de criança.

Entretanto, o Epcot, que Disney planejou difere significativamente da paisagem que, finalmente, foi construída. Em 1966, Walt Disney imaginou:

uma cidade que abasteça as pessoas como uma função de serviço. Será uma comunidade planejada, controlada, uma vitrine para a indústria e a pesquisa americanas, oportunidades para escolas, e entidades educacionais e culturais. Nenhuma área de habitação pobre, porque não deixaremos que se desenvolvam. No Epcot não haverá senhores de terra e, por isso, nenhum controle do voto. As pessoas vão alugar casas ao invés de construí-las, e por aluguéis modestos. Não haverá aposentados. Todos terão que estar empregados (Pawley 1988:39).

Controvérsias sobre responsabilidade legal desde cedo dissuadiram a Disney Company de construir um novo município modelo. Em vez disso, o lugar utópico que Disney definiu em termos de instituições sociais (ou seja, empregos, títulos de aluguel, escolas) foi transformado em um mercado turístico. A comunidade permanente planejada tornou-se um paraíso temporário para visitantes de hotéis e motéis, campistas, proprietários de tempo compartilhado e mesmo pensionistas. Mas não era, por isso, menos planejada.

Ao lado do planejamento realizado pelos "engenheiros" de Disney, empresas patrocinadoras construíram exposições individuais, ligadas aos seus produtos mais importantes. Eles concordaram quase que imediatamente em construir exposições no Disney World quando os planos para o Epcot foram anunciados. Eles esperavam impressionar o público no Disney's Future World do mesmo modo que seus pavilhões o fizeram no Mundo de Amanhã, na Feira Mundial de 1939. Estes eventos pagos à parte ofereciam aos turistas visões futuristas da ciência e tecnologia, em escala adequada ao consumo doméstico, assinadas por General Motors, General Electric, Eastman Kodak e AT&T. O que se sabe é que eles foram bem sucedidos em impor uma perspectiva coerente – Tecnologia = Progresso – sobre uma paisagem que havia sido devastada pela Grande Depressão, pela estiagem, migração e mecanização. Mesmo que a mecanização fosse a grande causa do desemprego nos Estados Unidos nesse período, os visitantes da Feira Mundial de 1935 achavam que as máquinas tinham ido além da produção para uma paisagem de consumo. Um novo exame destas exposições na *Business Week* considerou as apresentações das companhias que produziam bens de consumo ainda mais eficientes do que aquelas dos produtores de bens industriais. Meio século depois, no Disney World, o futuro ainda pertence a essas grandes corporações. O público passeia pela mostra da Exxon em carros movidos a energia solar e toma um barco para passear por entre alfices produzidas em condições de laboratório espacial pela Kraft. Os visitantes ouvem, ao mesmo tempo, os didáticos roteiros guiados, que oferecem as visões que os patrocinadores têm de pobreza, fartura e progresso (Susman 1984; Newson 1986; Wallace 1985).

O grande patrocinador do Epcot, contudo, é a própria Disney Company. Disney realizou empreendimentos em 28 mil acres do Disney World, em Orlando e construiu a maior parte das acomodações para os 150 mil visitantes diários, que es-

tacionam em vinte mil vagas de estacionamento. A cada noite, trinta e dois mil hóspedes dormem no Disney World em complexos que são, eles próprios, parques temáticos. O Mundo Mágico inclui dez estações balneárias, com 5.700 quartos, 1.190 vagas de acampamento, 580 vilas para férias de tempo compartilhado e três centros de convenções. O Lago Buena Vista e a Walt Disney World Village dão conta de mais sete hotéis, com 3.500 quartos. Entre 1988 e 1990, três outros super-hotéis foram construídos: o Grand Floridian, um moderno hotel "vitoriano" com 900 quartos, e o Dolphin and Swan, que, juntos, têm 2.300 quartos e 200 mil pés quadrados em centros de convenções. O Dolphin and Swann forma uma comunidade residencial temporária para dez mil pessoas, o que torna a Disney Company o maior empreendedor hoteleiro e de convenções do sudeste dos Estados Unidos. O empreendedor encarregado da construção e da fonte de financiamento, todavia, é um sindicato internacional formado pela Tishman Company, Metropolitan Life Insurance e pela Aoki Corporation, uma empresa japonesa de construção e desenvolvimento imobiliário.

O projeto de hotel de Michael Graves, um arquiteto pós-moderno em evidência, é uma oscilação entre o modelo Disney de desenho animado e o paradigma de James de civilização de hotel. De um lado, Graves escolheu motivos afáveis de animais e água, que fazem a mediação entre o meio ambiente natural do sul da Flórida e o artifício que criou Mickey e Minnie como ícones culturais. "Eles têm o tipo de simpatia que toda a experiência com Disney nos dá," afirma Graves. Por outro lado, os dois hotéis são fantasias arquitetônicas monumentais em sua escala, excessivas em seu tratamento do espaço. A fachada do Dolphin incorpora uma queda d'água em cascata que desce por entre uma série de imensas conchas de moluscos, até uma piscina em forma de concha, sustentada por quatro grandes esculturas de golfinhos. Como Luís XIV, disse outro arquiteto associado ao projeto. Alternativamente, o diretor da Walt Disney Company reivindica: – "Nós queremos criar um sentido de lugar que seja único" (Giovanni 1988; ver também Pawley 1988).

De fato, muitos anos antes, em Palm Beach, Henry James teve um relance de "uma faixa de terra entre o mar e a selva", uma paisagem onde "os hotéis agrupados, em especial o soberbo Pair, ficavam firmes, exalando sua grandiosidade. Um deles, o maior, o mais intrépido e portentoso do Pair", que poderia ser o Dolphin, de vinte e seis andares, de Grave, "é, de fato, uma maravilha, procla-

mando a si mesmo, é claro, com toda a eloquência de uma infundável silhueta de torre, píncaro elevado, espigado e embandeirado, a maior façanha desse tipo em todo o mundo". Isso é, na verdade, uma paisagem imaginária para consumo visual: "nenhum mundo a não ser um mundo de hotel poderia florescer em tamanha sombra"(James 1907:443).

No lugar dos homens vestindo roupas de negócios e das senhoras bem vestidas que James observou, o Disney World apresenta um mundo de classe média vestindo roupas de lazer. Do mesmo modo que seus empregados são rigidamente controlados para terem um ar saudável e recebem uma orientação para o entretenimento como uma indústria de serviços, o público a quem eles servem é também homogeneizado, abstraído de uma sociedade americana diversa e conflituosa. A maioria dos visitantes do Disney World tem empregos profissionais ou administrativos; uma ampla maioria é branca; seus rendimentos médios, em meados dos anos 1980, era de 35.700 dólares por ano. Para eles, o Disney World é mantido visivelmente, imaculadamente limpo (Wallace 1985:53).

Como o universo do hotel e a feira universal, o Disney World produz uma paisagem imaginária coerente, baseada no consumo visual. Mas duas diferenças dividem os espaços modernos e sua imagem da paisagem pós-moderna do Disney World. Apenas o Disney World cria uma paisagem inteira, coerente, uma paisagem que é fundada, de mais a mais, para substituir a realidade social. Sem ser puro negócio de aventuras, tampouco uma estação de férias banal, o Disney World abstrai uma imagem de seguridade do vernacular da rua principal e o mapeia sobre uma sociedade urbanizada onde crime, drogas, traições comerciais são um grande meio de vida. Projeta também uma imagem de continuidade na tecnologia do Epcot, mapeando-a sobre os deslocamentos regionais e a polarização econômica associada à recessão industrial, à passagem para os mal pagos empregos em serviços e ao investimento direto na produção além-mar.

O re-mapeamento da paisagem imaginária no Disney World é um paradigma para o re-mapeamento da paisagem real em Orlando e Orange County. O empreendimento imobiliário de Disney e o desenvolvimento turístico geraram empregos e fizeram crescer a base de impostos, que implorem sobre a paisagem como pólos de crescimento de economias de serviços extra-urbanas. Orlando atraiu agências de publicidade assim como atividades de lazer; Orange County é um centro manufatureiro de ponta tanto para equipamento militar

de alta tecnologia como para o de baixa e também é um centro em expansão para negócios e prestação de serviços. À medida que a indústria de animação da cidade de Los Angeles tenta cortar custos, partindo para o projeto computadorizado e para a produção além-mar, a indústria turística que os desenhos animados inspiraram nas proximidades de Orange County progride em surto. A paisagem simbólica de Disney, além disso, legitima a apropriação dessas regiões — moldadas do pantano e do deserto — como formas urbanas de fato. Em 1963, o empreendedor urbano James House, que patrocinou tanto a renovação do Faneuil Hall como a cidade nova de Columbia, Maryland, elogiou Disney enquanto planejador urbano. E, em abril de 1986, *Los Angeles Magazine* o nomeou como uma das "vinte e cinco pessoas que mudou Los Angeles".

Ao mesmo tempo estruturante e estruturado pela pós-modernidade, o Disney World usa símbolos para criar valor econômico real. A paisagem, no Disney World, está ligada a dois circuitos de capital cultural. Devemos chamar a atenção, mais uma vez, que não se trata de capital cultural, no sentido de gostos e credenciais de Pierre Bourdieu, mas de bens e serviços, imagens e valores que constituem categorias culturais e, no ponto do consumo, se articulam com o sistema de produção. Um circuito de capital cultural real é constituído por aplicações e produtos das indústrias culturais: filmes, televisão, revistas e as mercadorias em rotação, que são reproduzidos ao se derivar um novo produto de uma mercadoria cultural de outra área (por exemplo, a estrela de cinema que serve de tema para artigos em revistas, o personagem de um desenho que vira um brinquedo ou um agasalho, a trilha sonora de um filme que é comercializada em discos). Um outro circuito é constituído por elementos do ambiente construído — arquitetura, maquinaria, exposições, hotéis e cenários de estúdios de cinema que se tornam monumentos culturais. Desse modo, a paisagem do Disney World é, ao mesmo tempo, um cenário para o consumo e um cenário real, uma imagem da arquitetura vernacular e um novo vernacular, uma paisagem de sonho e o controle social dos sonhos.¹⁰

10. Uma ligação interessante entre os dois circuitos é o empreendedor imobiliário que se tornou magnata da imprensa; a agência do empreendedor autoriza jornais locais a defender novos padrões sócio-espaciais de consumo, que aumentam o valor imobiliário. (Agradeço a Ingrid Scheib-Rothbart e a George Rothbart por me mostrarem esse artigo.) Ver Diamond 1989: pp. 44-50.

CONSUMO VISUAL ENQUANTO CONTROLE SOCIAL

A circulação de imagens para consumo visual é inseparável das estruturas centralizadas do poder econômico. Assim como o antigo poder do estado iluminou o espaço público – as ruas, através da iluminação artificial – o poder econômico das grandes corporações – Disney, Sony, CBS – ilumina o espaço privado, através de imagens eletrônicas e manufaturadas. Com os meios de produção tão concentrados e os meios de consumo tão difusos, a comunicação destas imagens se torna um meio de controle tanto do conhecimento como da imaginação, uma forma de controle social. A representação cultural pelas comunicações de massa em grande medida estabeleceu a pós-modernidade que nós imaginamos (ver Meyerowitz 1985; Schierelbusch 1988).

Até bem recentemente, o consumo visual da paisagem consistia em fazer mover (ou projetar) uma imagem ao invés de mover o espectador. Uma série de artifícios de projeção – desde o *Eidophusikon* aos panoramas do século XIX e filmes do século XX – partiam de uma audiência estável e mudavam artificialmente sua perspectiva de uma paisagem. Hoje, todavia, a identidade do espectador se constrói sobre a mobilidade. A colagem, através da qual vemos uma paisagem, altera constantemente nossa perspectiva.

O novo editor e proprietário do *New York Post*, por exemplo, tem em mente um leitor que não tenha quase nenhuma ligação com a cidade composta de pequenas vizinhanças do passado moderno. O *Post*, um jornal da tarde, era comumente vendido aos passageiros que voltavam do centro da cidade para casa. O primeiro vínculo dos leitores era com sua casa; isso determinava sua perspectiva sobre a cidade nas notícias. Mas os leitores, de acordo com o editor do *Post*, agora “têm uma ligação real e visceral com a cidade, esse estilo de vida ágil e móvel, não importa onde vivam”. A paisagem da cidade se expande e se nivela, através dos meios de consumo. “Existe um centro de Nova York, que é essencialmente Manhattan, mas que se entrosa com outros municípios e com os subúrbios”; e as perspectivas entrosadas que ele nomeia são aquelas das comunidades de classe média alta. (Em Los Angeles, por comparação, há bairros enobrecidos e subúrbios caros; guetos, incluindo comunidades residenciais bastante povoadas por trabalhadores industriais deslocados. Apenas os residentes de classe média da “primeira zona” entram

nos cálculos do editor do jornal; eles têm condição de visualizar a paisagem de diversas perspectivas que derivam dos *mercados*. Sem essa mobilidade, outros moradores estão imersos em uma única perspectiva, a de *lugar*.¹¹

Enobrecimento e Disney World representam protótipos de paisagens urbanas pós-modernas. As perspectivas múltiplas que eles criam, através de uma circulação de imagens, mapeiam cultura e poder. Eles usam motivos de consumo visual como meios implícitos de controle social.

A apropriação cultural é menos hostil aos grupos economicamente dependentes do que às estratégias de acumulação de capital nuas e cruas, especialmente o controle do trabalho. Mas não é menos dramática nas suas conseqüências de exclusão. No limite, além disso, em que essa cultura “dominante” é uma cultura de mercado, o olho socializado é um conformista do ponto de vista econômico. Na paisagem de Disney, por exemplo, “há uma atualização constante da multiplicidade humana, dos próprios esforços das pessoas em ter uma participação vicária, constantemente contrariada pelo espelho dos olhos dos outros.” Até mesmo com grande conhecimento sobre produtos culturais, consumidores visuais experimentam uma cultura mais vicária – e um consumo cultural mais vicário. “Poucas crianças que brincam nas Xícaras do Chapeleiro Maluco [na Disneylândia] chegarão um dia a ler Alice... A maioria delas conhecerá a estória de Alice através do filme de Disney, se tanto. E isso sugere uma separação de dois graus ontológicos entre o cliente da Disneylândia e os artefatos culturais que se presume que ele vai entesourar em sua visita” (Doctorrow, 1971: 287, 288).

Abstraídas do tempo e do espaço de sua criação, imagens culturais projetam mais controle do que desejo. O caráter original de Mickey Mouse, por exemplo, era em grande medida modelada pela Grande Depressão. “A boa ação de Mickey”, a primeira estória ilustrada de uma série de publicações de Mickey Mouse, veio a público em 1932.¹² Nesse conto dickensiano, Mickey, sem um centavo, e seu cão Pluto vagabundeiam famintos pela neve durante a véspera de Natal. Eles passam por uma casa

11. O proprietário do *New York Post* é um destes investidores imobiliários que, nos últimos tempos, compraram jornais. Ver Davis 1986, pp. 304-5: *New York Times*, 28 de março de 1988.

12. Reimpresso em uma edição fac-símile com uma introdução de Maurice Sendak em *Mickey Mouse movie Stories* (Nova York: Harry N. Abrams, 1988). A primeira aparição de Mickey data do desenho animado “Steamboat Willie” (1928).

grande, onde uma criança mimada e rica se distrai, molestando seus animais de estimação; o mordomo, um digno cão pastor de casaca, chama Mickey e pergunta se ele gostaria de vender Pluto. Mickey se recusa e passa por outra casa, onde nove gatinhos estão dormindo, sem qualquer esperança de uvas-passa ou da visita de Papai Noel. Correndo de volta para o mordomo, Mickey vende seu cão, compra um saco de brinquedos e os deixa para os gatinhos que dormem. Ainda com fome, mas satisfeito com sua "boa ação", Mickey se senta na neve... onde logo se reúne a Pluto, que se rebelara contra o mau comportamento da criança rica e fugira, trazendo o peru de Natal. Reunidos e alimentados, o rato e o cão adormecem na neve.

Se as circunstâncias então inspiravam uma identidade de algum modo de oposição, o rejuvenescimento de Mickey, nos anos 1980 coincidiu com um período extraordinário de socialização do mercado. A Disney Company celebrou o sexagésimo aniversário de Mickey em um momento crucial: cinco anos depois que o Epcot foi inaugurado com grande aclamação no Disney World, quatro anos depois que a própria Disney Company emergiu triunfante de tentativa hostil de tomada de poder na corporação, dois anos depois de os lucros recordistas terem tornado o presidente da Disney um dos executivos mais bem pagos dos Estados Unidos e no momento em que Michael Graves revelava seus desenhos para o Dolphin and the Swan. Nessa altura, o rosto de Mickey é reproduzido numa série de produtos, desde lancheiras de crianças (19 dólares) e chinelos de quarto (nove dólares) até roupões de banho para adultos (60 dólares) e sacos de golfe (275 dólares). Vendidos, é claro, na Disneylândia e no Disney World, estes produtos são também comercializados por catálogo e nas lojas de Disney, em vinte *shopping malls* de subúrbio. Até mesmo a identidade de um ícone cultural é maleável.

IDENTIDADE SÓCIO-ESPACIAL

O processo de se derivar a identidade do lugar é, contudo, mais restritivo. É limitado pela história material, configuração, e forma do espaço, assim como pela prática social daqueles que tentam imaginar uma alternativa.

Significativamente, estratégias atuais de apropriação cultural têm sua raiz na modernidade. Em lugares específicos, a modernidade é mapeada pela noção de centralidade e poder, como em Nova

York e Londres, ou por conforto e poder, como em Miami e Los Angeles. Ambos são motivos visuais recorrentes assim como estratégias de apropriação visual. Geralmente, todavia, as estratégias culturais de abstração, internacionalização e a passagem da produção para o consumo, começam no passado. A abstração é um motivo visual, cognitivo e até mesmo ideológico, que tem início no alto modernismo, no ponto máximo da era industrial (*pace* Baudelaire and Simmel). Uma mudança correspondente no significado social do consumo ajudou o desenvolvimento da produção industrial estandarizada (ao menos nos Estados Unidos e Europa Ocidental, se não inicialmente no Sudeste Asiático). De modo similar, a internacionalização estava implícita nos modernos sistemas industriais desde o início, não a partir do momento de crise. Durante a crise, todavia, como a crise econômica e cultural que teve início no começo dos anos 1970, esses elementos pareceram tão perigosos como perigosamente novos (Shoenberger 1988:245-62).

A inversão das identidades espaciais é também um fenômeno recorrente. Assim como, no século XIX, o comércio e a manufatura criaram uma "anulação do espaço pelo tempo", o tempo foi aniquilado pelo espaço, pelo enobrecimento e pelo Disney World.

Alguns elementos, contudo, permanecem constantes na pós-modernidade. A capacidade de impor perspectivas múltiplas sobre uma paisagem continua ligada ao poder econômico. Essa assimetria cultural e econômica é traduzida nas carreiras individuais por vínculos com a casa ou com os mercados de trabalho, que continuam a ter impacto diverso sobre as diferentes classes sociais.¹³ Do ponto de vista do espaço, a imposição de perspectivas múltiplas facilita a erosão da localidade – a anulação da comunidade arquetípica baseada no lugar pelas forças de mercado. Mas esse processo também reflete a organização social da modernidade. O desenvolvimento autônomo de comunidades nunca foi alimentado pelas cidades grandes, de um lado, ou pelas grandes estruturas, de outro.

A erosão contínua da localidade, não obstante, levanta a questão a respeito do futuro do vernacular na pós-modernidade. Se a paisagem se torna mais abstrata, refletindo a diminuição da produ-

13. Ao lado do debate corrente sobre os destituídos dos Estados Unidos, questões interessantes sobre a mobilidade entre empresas e a vinculação à indústria de serviços (por exemplo, o Vale do Silício, Glen ou Fen) são desenvolvidas por Savage, Dickens e Fielding, 1988.

ção local de culturas, será que a “instituição de objetivos de longo alcance”, sobre as quais o vernacular repousa, se perderá? Os poderosos serão ainda mais incapazes de gerar sua própria marca?¹⁴

O Disney World implica que as pessoas irão se satisfazer com apenas uma imagem do vernacular abstraído da história. A imensa atração de mercado que exercem nos Estados Unidos as comunidades autocentradas, baseadas num modelo de cidadezinha do século XIX (“Rua Principal”), que, por sua vez, é seletivo em termos de consumidores e seu consumo do tempo, reforça o Disney World como um modelo cultural que estabelece identidade sócio-espacial. “O modelo de cidade pequena prevalece sempre que possível”, afirma a revista *Progressive Architecture* (abril 1988:43) a respeito do empreendimento de uso misto de um sítio de cinquenta e cinco acres em Connecticut, no lugar onde, antes, funcionava uma fábrica de arame; “na ‘cidade verde’ e na nova rua principal, chamada, é claro, Rua Principal.”

Uma visão similar da história, que nunca aconteceu, é também apropriada por um anúncio de especuladores imobiliários em Virgínia, perto de Washington DC:

Anunciamos o Retorno da Cidade Natal da América. Encontre-a em Potomac Crossing, na histórica Leesburg. Ela voltou. Esse modo de vida simples. Essa maneira agradável de se viver. Isto é Potomac Crossing. Uma comunidade planejada dentro da histórica Leesburg, perto do rio Potomac...aninhada nas montanhas onduladas das terras de cavalos de Virgínia... com vista para as montanhas Blue Ridge. Potomac Crossing oferece tudo: desde casas de cidade até luxuosas residências unifamiliares... Essa comunidade pequena é grande quanto à recreação. Usufrua da piscina, das trilhas para caminhadas. O parque adjacente, de cento e setenta e quatro acres, tem quadras de recreação, tênis e basquete. Mas sobretudo, usufrua da atmosfera (Washington Post, 11 de fevereiro de 1989. Grifos adicionais).

A identidade coletiva, assim como a individual, é, então, definida por uma estratégia de apropriação cultural e, ao mesmo tempo, simbolizada e realizada pelo consumo visual. Enquanto o pastorismo da Rua Principal é um motivo recorrente na arquitetura e no planejamento urbano americanos (segue, por exemplo, a narrativa do livro *The City*, que Lewis Mumford escreveu em 1939), sua articulação com a economia de serviços dá um significado ao lugar que é abstraído do espaço e tempo históricos.

À medida que mais pessoas trabalham na eco-

nomia de serviços, podemos esperar que elas dividam suas identidades “reais” a partir da forma de produção nas quais trabalham. De fato, à medida que, como paisagens, são convertidas por instituições do setor de serviços, podemos esperar que elas se tornem mais parecidas. Novos empreendimentos imobiliários e centros recuperados cada vez mais escolhem atrair investidores pelos modelos de consumo visual, seja de Disney World ou do enobrecimento. Estruturalmente, a descentralização das indústrias de serviços, especialmente os escritórios financeiros, depende de práticas uniformes de trabalho e pensamento. Na extensão em que Bristol ou Brighton são selecionadas como substitutas parciais de localizações em Londres, e Manchester ou Edimburgo têm seu apelo como centros regionais, a distintividade da cidade é erodida. Empreendedores, investidores e construtores do ambiente edificado, na maioria das vezes, determinam as condições sob as quais tais localizações são “adquiridas”. Sua conversão a uma paisagem pós-moderna não depende de enobrecedores ou da Disney tanto quanto de Olympia e de York, os empreendedores de Canary Wharf, Battery Park City, e do centro financeiro de Toronto, e Kumagai Gumi, empreendedores nos Estados Unidos, Japão e Austrália (Leyshon et alii 1988; ver também Thrift 1987).

Na medida, todavia, em que cidades como Sheffield, Liverpool, Bradford e Cardiff retêm um vernacular antigo, elas mantêm a possibilidade de gerar identidades alternativas. Mas é uma questão aberta se tais identidades são relíquias orwellianas ou de oposição.

O que dá a medida disso é que o vernacular, como outras tradições, pode ser inventado com base em um passado imaginário, ou restaurado com base em uma paisagem inteiramente diferente. Em nenhum lugar essa “comunidade re-imaginada” está mais clara do que na transformação da paisagem rural. Os festivais de colheita britânicos, cujas raízes pagãs duraram mais do que as práticas sociais agrárias modernas nos Estados Unidos, não celebram mais a colheita de montes de trigo, tampouco a produção local de jardins. “A decisão [de permitir aos membros da comunidade que trouxes-

14. Mesmo que a população sem teto e seus mantenedores se esforcem em criar um vernacular — por exemplo, o pavilhão para os protestos da cidade, no East Village, em Nova York ou ocupações anteriores, em Nova York, Londres, Amsterdã, Berlim — ele é efêmero e, com frequência, violenta outras convenções vernaculares.

sem 'apenas doações simbólicas' ao festival] simplesmente reconheceu o fato de que os jardins do povoado são obras-primas paisagísticas que exibem mais flores do que lotes utilitários projetados para a produção de abóboras, cebolas, feijão-trepador, couve-flor e beterraba a bom preço", notou um participante do festival, em tom exultante. "Quando cantamos 'Raise the song of harvest home' nos pegamos olhando mais para pêssegos, bananas, uvas e nectarinas do que para pastinacas e repolhos e maçãs caseiras" (Whitlock, 1987).

As mesmas dualidades que estão historicamente implícitas na modernidade podem estar antecipadas na pós-modernidade. Teremos tanto a inversão das identidades sócio-espaciais por categorias culturais como também a transformação de categorias culturais pela apropriação sócio-espacial.

RUÍNAS ORWELLIANAS OU IDENTIDADES DE RESISTÊNCIA?

A resistência às múltiplas perspectivas da paisagem pós-moderna pode ser demonstrada com autenticidade por aqueles que não participam dos modos dominantes de consumo visual. Mas quem, hoje, possui um olhar tão dessocializado? Os sem-teto, que não têm lugar nem mercado; aqueles que permanecem vinculados ao lugar a despeito das forças de mercado (por razões sentimentais ou de história, títulos legais, ou barreiras de classe ou raça); aqueles que são profissionalmente comprometidos com a liminaridade.

A pós-modernidade oferece uma chance de se escolher uma identidade a partir da imagem eletrônica das comunicações de massa, da imagem manufaturada do consumo doméstico, e da imagem projetada da arquitetura vernacular. Nestas imagens nós consumimos o que imaginamos, e nós imaginamos o que consumimos.

Enquanto a modernidade ainda evoca as paradigmáticas paisagens modernas das arcadas de Paris, terminais centrais de trem e torres de Le Corbusier, a maioria daqueles que hoje escreve sobre pós-modernismo cresceu em uma paisagem de um vitoriano descaracterizado ou de uma arquitetura moderna abastardada. Nosso momento de alto modernismo ocorreu por volta de 1953. De fato, nesse momento preciso, Walt Disney estava fazendo planos para a Disneylândia, Fernand Léger estava pintando *La partie de campagne* e Jacques Tati, filmando *As férias do Sr. Hulot*.

Enquanto, na época, a maioria das cidades parecia não estar mudando, vemos em retrospectiva que toda a paisagem foi transformada. Esse período de modernidade geracional marcou um ponto de mutação na direção de uma paisagem de consumo. Do consumo de massas ao expressionismo abstrato, o desejo foi socializado por uma paisagem imaginária.

Um teórico italiano do desenho contemporâneo hoje exalta a paisagem imaginária como o único espaço que sobrou para a criatividade:

De fato, a sociedade pós-industrial é formada por um sistema hiper-industrializado que não tem exterior ou espaços vazios, os únicos territórios virgens nos quais produção e projeto logram se desenvolver são aqueles do imaginários, em outras palavras, aqueles que consistem de uma narrativa espacial de cenários de novas ilhas de sentido, estilemas e comportamentos que permitem que o conjunto de objetos da casa e da metrópole sejam renovados e aperfeiçoados (Branzi, 1988).

De fato, cenários evocam a produção social do consumo visual, com sua história de balneário e arquitetura de fantasia, seus nexos fictícios no Disney World e sua dependência do mercado para fomentar produtos que, por sua vez, criam um sentido de lugar. Nessa paisagem, a identidade sócio-espacial deriva simplesmente daquilo que consumimos. ■

Título original "Postmodern urban landscapes: mapping culture and power", publicado em S. Lash & J. Friedman (orgs) **Modernity and Identity** (Oxford & Cambridge: Blackwell, 1991).

Tradução: SILVANA RUBINO

Revisão técnica: ANTONIO A. ARANTES

BIBLIOGRAFIA

- AGNEW, Jean-Christophe. **Worlds apart: The market and the theater in anglo-american thought, 1550-1750**. Nova York: Cambridge University Press, 1986.
- ALPERS, Svetlana. **The art of describing: dutch art in the seventeenth century**. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- BANHAM, Rayner. **Los Angeles: The architecture of four ecologies**. Londres: Allen Lane, 1971.
- BARRELL, John. **The idea of landscape and the sense of place, 1730-1840: An Approach to the poetry of John Clare**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- BOTTLES, Scott. **Los Angeles and the automobile**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1987.

- BRANZI, Andrea. 'Lose e case', *Domos*, novembro, 1988, p.18.
- BROWN, Patricia Leigh. 'In fairy dust, Disney finds new realism', *New York Times*, 20 de julho, 1989.
- COOPER, Derek, e Urry, John (eds). **Social relations and spatial structures**. Nova York: St Martin's Press, 1985.
- CURL, Donald W. **Mizner's Florida: American resort architecture**. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984.
- DAVIS, Mike. **Prisoners of the american dream**. Londres: Verso, 1986.
- . **City of Quartz: Excavating the future in Los Angeles**. Londres: Verso, 1990.
- DIAMOND, Edwin. 'The New (Land) lord the Press', *New York Magazine*, 27 de fevereiro, 1989.
- DIDION, Joan. *Miami*. Simon & Schuster, 1987.
- DOCTORROW, E. L. **The Book of Daniel**. Nova York, Random House, 1971.
- FEAGIN, Joe R. **Free Enterprise City: Houston in political and economic perspective**. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1988.
- FIREY, Walter. 'Sentiment and symbolism as ecological variables' *American Sociological Review*, 10, 1945.
- GIOVANNI, Joseph. 'At Disney, playful architecture is very serious business', *New York Times*, 28 de janeiro, 1988.
- GREGORY, Derek, e Urry, John (eds). **Social relations and spatial structures**. New York: St Martin's Press, 1985.
- JACKSON, J. B. 'Urban circumstances', *Design Quarterly*, 128, 1985.
- JAMES, Henry. **American scene**. New York: Harper, 1907.
- JAMESON, Frederic. 'Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism', *New Left Review*, 53-92, 1984.
- JENKS, Charles. **Daydream houses of Los Angeles**. Nova York: Rizzoli, 1978.
- LERNOUX, Penny. 'The Miami connection', *The Nation*, 18 de fevereiro, 1984.
- LEYSHON, Andrew et alii. 'South Goes North? The Rise of the British Provincial Financial Centre', Working Papers on Producer Services, 9. Centre for Study of Britain and the World Economy: Bristol University, 1988.
- MANDEL-VINEY, Leslie. 'On foot in a London village', *New York Times*, 20 de março, 1988.
- MEYEROWITZ, Joshua. **No sense of place: The impact of electronic media on social behavior**. Nova York: Oxford University Press, 1985.
- MOHL, Raymond A. 'Miami: the ethnic cauldron' in Richard M. Bernard e Bradley R. Rice (eds), **Sunbelt cities: Politics of growth since World War II**. Austin University of Texas Press, 1983.
- NEWSON, Steve. 'Walt Disney's Epcot and the World's Fair performance tradition', *Drama Review*, 30 (winter), 1986: 106-46.
- NOVAK, Barbara. **Nature and culture: American landscape and painting, 1825-1875**. Nova York: Oxford University Press, 1980.
- PAWLEY, Martin. 'Tourism: the last resort', *Blueprint*, outubro, 1988.
- RIEFF, David. **Going to Miami: Exiles, tourists, and refugees in the New America**. Boston: Little, Brown, 1987.
- ROWNTREE, Lester. 'Cultural/human geography', *Progress in Human Geography*, 10. (1986): 580-6.
- SAHLINS, Marshall. **Culture and practice reason**. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- SAVAGE, M. et alii. 'Some Social and Political Implications on the Contemporary, Fragmentation of the "Service Class" in Britain', *International Journal of Urban and Regional Research*, 12 (1988): 455-76.
- SCOTT, A. J., e Cooke, P. Artigos, *Society and Space*, 6 (1988): 241-367.
- SHOENBERGER, Erica. From Fordism to Flexible Accumulation: Technology, Competitive Strategies, and International Location', in *Society and Space*, 6 (1988).
- SMITH, Neil. **Uneven development**. Nova York: Blackwell, 1984.
- SMITH, Neil e WILLIAM, Peter. **Gentrification and the city**. Boston: Allen & Unwin, 1986.
- SOJA, Edward W. 'Taking Los Angeles apart: some fragments of human geography'. *Society and Space* 4 (1986): 255-72.
- . 'Economic restructuring and the internalization of the Los Angeles region', in Michael Peter Smith e Joe R. Feagin (eds), **The Capitalist City**. Nova York: Blackwell, (1987): 178-98.
- SUSMAN, Warren I. 'The people's fair: cultural contradictions of a consumer society' in **Culture as history**. Nova York: Pantheon, 1984: 211-29.
- THRIFT, Nigel. 'The Fixes: The Urban Geography of International Commercial Capital', in Jeffrey Menderson e Manuel Castells (eds), **Global restructuring and territorial development**. Londres: Sage, 1987: 203-33.
- THRIFT, Nigel, et alii. **'Sexy Greedy': The new international financial system the City of London and the South-east of England**, Working Papers on Producer Services, 8, University of Bristol/University of London, 1987.
- TURNER, Victor. **Plau, flow, ritual: An essay of comparative symbology**. Nova York: Performing Arts Journal Publications, 1982.
- URRY, John e LASH, Scott. **The end of organized capitalism**. Cambridge: Polity Press, 1987.
- URRY, John. 'Cultural change and contemporary holiday-making', artigo publicado em *Theory, Culture and Society*, 5/1 (1988): 35-55.
- WALLACE, Mike. 'Mickey Mouse History: portraying the past at Disney World', *Radical History Review*, 32 (1985).
- WEITZE, Karen J. **California mission's revival**, California Architecture and Architects, 3. Los Angeles: Hennessey and Ingalls, 1984.
- WHITLOCK, Ralph. 'Harvest Isn't What It Was', *Manchester Guardian*, 8, novembro, 1987.
- WRIGHT, Patrick. 'The ghosting of the inner city', in **On living in an old country**. Londres: Verso, 1985.
- ZORBAUGH, Harvey W. **The gold coast and the slum**. Chicago: University of Chicago Press, 1929.
- ZUKIN, Sharon. **Loft living: Culture and capital in urban change**, Segunda edição. London: Radius/Hutchinson; New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1988.
- . **Landscapes of power: From Detroit to Disney World**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1991.

O ÁLIBI DO PATRIMÔNIO

CRISE DA CIDADE, GESTÃO URBANA E NOSTALGIA DO PASSADO

O conceito de patrimônio tem quase dois séculos, mas seu uso urbanístico maciço é recente. Há não mais de trinta anos a proteção dos monumentos históricos e dos bairros antigos tornou-se um instrumento de gestão urbana, ao mesmo tempo que o discurso dominante se referia cada vez mais a uma suposta "crise da cidade". As políticas de proteção assumiram uma importância crescente no aparato legal e social de ação sobre o espaço urbano à medida que se impunha no mundo uma nova representação da cidade e da urbanidade.

CRISE DA CIDADE E PATRIMÔNIO DEFESA DA TRADIÇÃO E CRÍTICA DA MODERNIDADE

A partir dos anos 60 e, sobretudo, no decorrer dos anos 70 e 80, a visão modernista da cidade, associada à industrialização e retomada pelo *boom* resultante da Segunda Guerra Mundial, é progressivamente substituída pelo pessimismo. O pessimismo é alimentado pelo fracasso recorrente da cidade de vanguarda em integrar suas populações, como tem acontecido em Los Angeles, dos distúrbios de 1965 (Watts) aos de 1992 (South Central). Em Paris como no Rio de Janeiro, em Londres como em Lagos, as categorias marginalizadas se assemelham irreduzivelmente a focos permanentes e são as primeiras vítimas de uma violência incompatível com o modelo progressista. Ao mesmo tempo, o retrato das cidades do fim do século XX é assombrado pelo problema da poluição das cidades industriais e dos países pobres, incapazes de fornecer os serviços necessários a uma população urbana em grande crescimento.

A luta sempre recomeçada, freqüentemente dramatizada, às vezes desesperada, pela proteção dos imóveis e dos bairros antigos contra estragos do tempo ou da poluição, o espírito de lucro ou a

indiferença dos homens, torna-se o símbolo de uma procura da idade do ouro urbana. Essa idade do ouro corresponde, falsamente, à época feliz em que se respeitava a natureza, não se sacrificava a tradição sobre o altar da modernidade, as edificações eram feitas para durar, o espaço público favorecia a vida social, as classes eram harmoniosamente misturadas. Enfim, um tempo em que a cidade estava na "escala humana". Alguém prova que foi assim um dia? Tudo isso seria apenas ilusão? Pouco importa! Pois esse modelo de cidade extrai sua verdade da fé depositada nele, que justifica a busca e, portanto, as políticas que correspondem a ele.

Ora, é o patrimônio que encarna essa ilusão, que é testemunho dessa cidade pretensamente feliz: é por isso que sua proteção se reveste de um caráter sagrado e, portanto, consensual. A hipótese principal deste artigo é que a proteção do patrimônio é freqüentemente o álibi de uma *despolítica* das políticas urbanas, de uma *desresponsabilização* dos responsáveis (eleitos, peritos, técnicos). A proteção do patrimônio é um empresa de fabricação de um passado ideal, que imobiliza as populações diante das escolhas das autoridades, ou da ausência de decisões, para solucionar os problemas da vida urbana.

QUAL É A REALIDADE DA CRISE DA CIDADE NO FIM DO SÉCULO XX?

O discurso dominante sobre a cidade tende a dar uma visão catastrófica, em particular do ponto de vista do cinema hollywoodiano, que se tornou especialista em representar as cidades do futuro como megalópoles desumanas, caricaturas das de hoje, das quais a Los Angeles de *Blade Runner* tornou-se um arquétipo. Infelizmente, uma boa parte da literatura mediática ou científica se apropria, com menos pertinência, do mesmo lirismo apocalíptico, para produzir descrições perfeitamente intercambiáveis das dificuldades urbanas do mundo contemporâneo. "O inferno é uma cidade

americana" em manchete no *The Economist* ("Hell is an American city", nº 7836, Londres 1993); para *Le Monde* (Paris, 8 de dezembro de 1990), "se o inferno abrisse uma sucursal no México, ele exporia suas grelhas" na periferia da Cidade do México. Os mesmos, e outros, dizem as mesmas coisas a propósito de outras cidades: Rio de Janeiro, Cairo, Calcutá, Lagos ("a cidade mais perigosa do mundo", *Le Point* nº 1175, Paris 1995).

Por fim, nada é dito *das* cidades, mas tudo *da* cidade, a que nos assombra, a que tememos, a que esperamos: "A cidade por toda a parte e *em toda a parte* em crise" (*Le Monde Diplomatique*, Manière de voir nº 13, Paris 1991). Segregação, destruição, tensão, corrupção são, ao mesmo tempo, violências efetivamente vividas como sintomas de uma crise das cidades e da civilização urbana. Não se trata de minimizar todos esses problemas, que tornam difícil a vida de numerosos cidadãos, mas de saber se é pertinente falar de "crise". Há crise em outro lugar, além de nas representações da cidade?

A expressão "crise da cidade" ou "cidades em crise" postula um paroxismo, um estado excepcional, o momento preciso em que fenômenos particulares, problemas e dificuldades atingem um máximo de intensidade. Dizer que hoje a cidade está em crise supõe que esse máximo foi atingido e, portanto, introduz necessariamente uma comparação (na maior parte das vezes implícita) com um tempo anterior em que a cidade não estava em crise. Seria preciso poder datar com precisão as evoluções e os paroxismos, para estarmos seguros de que não nos enganamos no que diz respeito à "crise" que estaríamos vivendo hoje.

Com efeito, não tem fundamento científico dizer que as cidades de hoje conhecem mais dificuldades do que as de antigamente. Ninguém se preocupa em fazer uma avaliação global para cada cidade, ou para todas as cidades, que permitiria dizer se hoje vivemos melhor ou pior que antigamente. Sem nenhuma dúvida, a poluição atmosférica se generalizou, mas a insalubridade devida a outros fatores diminuiu: podemos fazer um balanço em termos de saúde pública? A segregação sócio-espacial é mais pronunciada hoje na França do que na época da industrialização? Nos Estados Unidos, os atuais guetos são comparáveis ao *apartheid* legal e ao escravismo de ontem? Na América Latina, como em outros lugares, as carências do poder público e sua "privatização" (clientelismo, corrupção, falta de compromisso do Estado etc.) realmente se acentuaram depois do século XX? Podemos medir todas as violências da vida urbana

através do tempo e designar, de modo razoável, nossa época e nossos concidadãos como vítimas maiores que em outros tempos?

Se não refletimos sobre ela, a crise da cidade é uma evidência, tendo em vista os problemas encontrados por numerosos cidadãos. Mas, desde que sejam apresentadas as questões acima, evidencia-se que a idéia de uma "crise" não é apropriada. Então, por que esse termo encontra um tal sucesso? De um lado, é possível que sejamos vítimas (consentidas) de um certo obscurantismo milenarista, que se inquietaria sobre as "incertezas do fim do século"; como se a magia dos números redondos e a aproximação do ano 2000 fizesse com que as cidades e os cidadãos tivessem que sofrer mais do que antes. De outro, talvez não cultivemos as lembranças das dificuldades de ontem que afetaram os espaços urbanos: o choque petroleiro de 1973, as contestações de 1968, o gelo político do Leste em 1956, as destruições da Segunda Guerra Mundial, a ascensão dos fascismos dos anos 30, a crise de 1929 etc. (apenas para nos atermos a algumas datas-chave do século XX europeu). Quando a "crise" se torna uma regra, não é mais uma crise.

O "esquecimento" dessas velhas crises talvez se deva precisamente às modalidades atuais de proteção do patrimônio, que contribuem para a elaboração de uma memória heróica ou monumental, que não deixa lugar para os aspectos negativos do passado. Certamente, a proposição de inscrever o Domo de Hiroshima, vestígio do bombardeio atômico de 1945, na lista do patrimônio mundial da UNESCO promove uma memória da violência e do sofrimento, mas de uma maneira que permanece "monumental", comparável aos monumentos aos mortos ou aos panteões dos heróis de nossas cidades.

Não é porque os responsáveis urbanos descobrem subitamente as dificuldades que devem gerir que o barulho que fazem nessas ocasiões deva impôr seu ritmo ao estudo dos fenômenos urbanos. Certamente, a análise de dificuldades concretas passa também pelo estudo da tomada de consciência das dificuldades, pois um problema só se torna uma realidade social quando é apresentado como tal por uma sociedade. A reflexão permite também dizer que uma sociedade urbana pode tanto se mobilizar como não se responsabilizar, apresentando as dificuldades que ela deve resolver como sintomas de uma crise. Ora, o perigo em considerar que "antes" o espaço urbano era mais equilibrado, a sociedade menos fragmentada, a economia melhor organizada, a ação política mais eficaz, é grande. Essa tentação de se referir a um estado anterior,

mais satisfatório na maior parte das vezes, não ajuda os atores envolvidos a imaginar soluções inovadoras e apropriadas para as condições do momento.

Muito freqüentemente, esse "passadismo" implícito na representação da crise urbana interage com a vontade consensual de proteger o patrimônio. Isso faz deste último uma das utopias fundadoras da ação urbanística contemporânea. Utopia, porque a proteção cria uma representação idealizada do passado urbano, em que as violências de toda natureza são excluídas. Assim, a violência arquitetônica é denunciada quando da edificação de um imóvel novo porque ele não se integra ao tecido antigo. Mas a violência nunca está presente na história urbana, representada como justaposição progressiva e harmoniosa dos estilos e épocas. Do mesmo modo, as segregações sociais, as opressões econômicas, as tiranias, a insalubridade ou a marginalização das mulheres, tudo isso se funde e desaparece em um *continuum* que reintegra o vernacular e o monumental, o povo e as elites, a tradição e o progresso, em uma imagem simples e gentil da "cidade de antes da crise".

O PATRIMÔNIO, TESTEMUNHO DA IDADE DO OURO E INSTRUMENTO DE DEFESA DA IDENTIDADE A SERVIÇO DO PODER

É assim que o patrimônio mantém seu lugar na representação da crise urbana. Apresenta-se o fato de ele ser ameaçado como a prova de uma crise de valores dos cidadãos e dos fundamentos da urbanidade: não respeitar o patrimônio é considerado como indicador de uma sociedade que perde suas referências e como fator de perda de identidade de uma cidade.

Encontramo-nos diante de um paradoxo: a luta pela defesa se apresenta como uma luta contra a adaptação destrutiva à mundialização, ideológica e econômica. Em todos os lugares, os mesmos modelos de consumo e de relações sociais, fundados nos mesmos interesses privados, levariam a uma homogeneização dos comportamentos, a uma desafeição pelo patrimônio, a uma uniformização das cidades. A proteção do patrimônio dependeria, então, da defesa dos particularismos, da heterogeneidade e da diversidade. Ora, o que há de mais universal do que a ideologia do patrimônio?

Do mesmo modo que as técnicas de restauração, os discursos que legitimam a conservação são, em todos os lugares, os mesmos e isso produz, em locais muito variados, resultados similares. De Toledo a Ouro Preto, de Bruges a Taxco etc., "as pequenas cidades históricas", objetos de atenção do

ICOMOS e dos diversos ministérios da cultura e do turismo, terminam todas por se parecerem, inclusive na preocupação, em todos os locais idêntica, de manifestar a especificidade de cada uma. O mesmo acontece com os "bairros antigos" e "centros históricos", uma vez que eles foram apreendidos e organizados como tal. Apesar dessa "mundialização", as políticas de proteção do patrimônio, fundam a legitimidade de sua intervenção sobre o espaço urbano (e sobre a vida cidadina) invocando a preservação de uma identidade ameaçada pela... mundialização (quando ela se apresenta sob os ouropéis do modernismo especulador ou destruidor).

As cidades conheceriam, então, uma crise de identidade, ou seja, uma perda de suas identidades sob a pressão de uma uniformização geral. Essa crise aparece, na maior parte dos escritos de urbanistas e arquitetos de hoje, como o produto do crescimento urbano dos séculos XIX e XX resultante da Revolução Industrial. No século XIX europeu, isso levou a uma literatura apocalíptica, especializada na descrição das cidades devoradoras de homens e focos de perversões individuais e sociais, de que a Londres de Jack, o Estripador, tornou-se o arquétipo. No século XX, essa representação se deslocou para o sul, para se tornar típica das descrições do Cairo, de Calcutá, Lagos, Cidade do México ou Rio de Janeiro. De algum modo, as cidades perdiam sua alma, em todos os lugares, devido à explosão demográfica e à implantação da economia capitalista moderna.

Eu proporia que adotássemos aqui o ponto de vista contrário. O projeto urbano moderno, que aparece como a projeção dos apetites europeus sobre o Novo Mundo, participa do movimento de "ocidentalização" do planeta a partir do século XVI. Ele acarreta uma redefinição da identidade urbana e das funções da cidade, que permitiu a homogeneização dos processos de organização espacial e de reprodução social, em seguida à industrialização, antes de abrir caminho para a difusão da ideologia do patrimônio.

A proteção do patrimônio não é, pois, um ato de salvaguarda de objetos-testemunhos: esses últimos perderam seu passado, não significam mais do que a imagem que o presente projeta do passado. A proteção é um ato eminentemente moderno, pois se trata de fabricar a história no dia-a-dia, de compor permanentemente a memória, de produzir incessantemente a lembrança. O problema que se apresenta é saber quem controla esses processos em uma cidade. Cada um, sozinho, fabrica sua própria história, seleciona em sua memória, dá

tal ou qual sentido a suas lembranças, sejam materiais ou ideais, fabricadas ou herdadas, e ordena, assim, suas relações com seu ambiente. Na escala de uma sociedade, trata-se de identificar as alianças de interesses que geram, nas palavras e nos atos, o “discurso dominante”, que serve de matriz para as representações sociais, para a cultura comum e fornece as justificativas para a ação ou para a inatividade.

A EVOLUÇÃO DOS DISCURSOS SOBRE A CIDADE E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Não se trata de analisar a “ideologia burguesa”, a alienação de classe ou a interiorização dos modelos culturais de dominação, como teorizado por Pierre Bourdieu ou Michel Foucault. Nossa atenção se dirige para a maneira como isso se traduz em atos e palavras no que diz respeito à proteção do patrimônio. Por atos, entenderemos tudo o que diz respeito ao tratamento do construído e dos espaços públicos, às regras de urbanismo, às escolhas arquitetônicas etc. Quanto às palavras, trata-se dos discursos dos que decidem e dos principais mediadores sociais eleitos, tecnocratas, universitários, arquitetos, jornalistas etc., que elaboram o “complexo imaginário”, partilhado por muitos, em função do qual estruturam-se as intervenções.

A MATRIZ CULTURAL DA CIDADE-MONSTRO

De acordo com esse complexo imaginário, a Cidade do México aparece como a cidade moderna por excelência. Com efeito, ela é comumente representada como uma megalópole com crescimento frenético, concentrando todos os stigmas do arcaísmo político, da crise econômica e do desamparo social. Mas a invocação catastrófica dessa cidade é diretamente oriunda do discurso dominante sobre o fenômeno urbano em geral: fazendo da Cidade do México o arquétipo da cidade-monstro, não estamos simplesmente criando o arquétipo da cidade?

Essa modernidade infeliz, decadente, remete, portanto, à modernidade orgulhosa do século XVI, quando o olhar dirigido sobre a cidade era oposto a esse de hoje, quando cidade, progresso e projeto eram sinônimos. A metrópole mexicana encarna, assim, cinco séculos de urbanidade ocidental moderna, por meio de discursos que a apresentam continuamente como um modelo, primeiramente

positivo, em seguida, negativo. Trata-se de uma concretização do modelo urbano concebido ao longo da ocidentalização do planeta. Historicamente, a Cidade do México é um protótipo: trata-se de uma das primeiras projeções urbanas da Europa no Novo Mundo, onde se encarna o projeto da modernidade ocidental.

A modernidade da Cidade do México aparece particularmente na articulação de um projeto sociopolítico e de um projeto urbanístico que constituem o Estado em autoridade de referência. Eles se apóiam na escolha de uma capital estável, ponto de ancoragem da administração do território e fator de centralização do poder, o que se opõe termo a termo à situação que prevaleceria então na Europa e, em particular, no império “estilhaçado” de Carlos V. Novidade importante: o centro é circunscrito e designado como tal antes que exista a sua periferia, sua área de influência: a Cidade do México é constituída em “capital da Nova Espanha” quando esta não passa de uma idéia.

A Cidade do México é igualmente um protótipo do ponto de vista físico. Os colonizadores confiam à organização estética da paisagem o cuidado de refletir valores modernos, visíveis, segundo os cânones do Renascimento, na distribuição do espaço urbano: quadriculado das ruas, loteamento regular do solo, homogeneidade das edificações, hierarquia centro/periferia. Essa geometria exprime uma ordem, quase uma cosmogonia, onde cada atividade, cada grupo tem um lugar pré-determinado: concentração dos poderes religiosos, administrativos e econômicos em torno da Grande Praça, especialização das oficinas e do comércio por ruas e bairros, separação dos indivíduos entre “repúblicas” espanhola e indígena. Estendido em seguida a milhares de exemplares da América Hispânica, esse protótipo funda o arquétipo da cidade “americana”, instrumento da conquista das terras desconhecidas. A “americanização” do Novo Mundo começa então desde a “fundação” da Cidade do México. Ela é anterior em dois séculos à hegemonia dos Estados Unidos, à qual atribuímos abusivamente a origem dessas formas sócio-espaciais (quadriculado, extensividade, segregação).

A CIDADE DO MÉXICO E OS AVATARES DA MODERNIDADE URBANA

Os cronistas da colonização espanhola representaram a Cidade do México, sistematicamente, como uma cidade ideal, isenta de defeitos e disfunções que afetavam as metrópoles do Antigo Mundo. Nenhuma descrição resiste à comparação: a

Cidade do México é bela como Veneza, industriosa e populosa como Constantinopla, racional como Roma. Convertida, a cidade se torna o instrumento da providência moderna: "Oh Cidade do México [...]! Tu eras antes uma Babilônia, plena de confusões e de males; agora tu és uma outra Jerusalém, mãe das províncias e dos reinos" (Motolinia 1541). O número de homens fazia então a riqueza das nações; a homogeneidade das formas fazia a modernidade urbana: "os edifícios tão belos e tão semelhantes tornam as ruas muito belas e ornamentadas; elas não têm voltas e desvios (como têm a maior parte das cidades da Espanha), mas elas são freqüentemente longas e retas [...]; elas vão, umas de leste para oeste e outras de norte a sul, cruzando-se em uma ordem muito harmoniosa e formando quadrados iguais" (Torquemada 1615). Retitude, ordem e beleza remetem umas às outras para fundar a superioridade da cidade moderna americana sobre a cidade arcaica do Antigo Mundo.

Esse discurso, que durante dois séculos e meio fez da Cidade do México uma cidade modelo, explode, na segunda metade do século XVIII, quando se produz uma verdadeira revolução nos modelos urbanos da Europa e da América colonial. À visão clássica da cidade, que opunha as virtudes da urbanidade à rusticidade e insegurança dos campos, segue-se um olhar primeiramente higienista, em seguida funcionalista. Desde então, até os nossos dias, usar-se-á e abusar-se-á das metáforas da cidade-organismo e da cidade-máquina para descrever as aglomerações urbanas e explicar que elas fracassam nas missões de controle social ou de produção que lhes são destinadas.

O clichê sexista da cidade-prostituída é freqüente nos discursos sensacionalistas sobre Paris ou Londres do século XIX, Rio de Janeiro ou Cairo do século XX. Da alegoria antiga de Babilônia, a cidade-mulher perversa, passamos à imagem do polvo tentacular que devora campos e imigrantes ou do câncer que corrói a sociedade: "O Cairo, cidade-fêmea [...], cidade rainha doente, enferma, sufocante, bronquítica, repugnante, fascinante. [...] as cidades satélites que cingem a grande cidade [...] multiplicando-se, engolem as férteis e raras terras agrícolas" (*Le Monde*, Paris: 23 de outubro de 1992). Mas essas "cidades satélites" são elementos da conquista do deserto no discurso progressista dos urbanistas oficiais, muito diferente do registro literário, ao mesmo tempo exótico e banal, do jornalista francês.

Os discursos atuais sobre as "patologias" urbanas no mundo estão diretamente ligados às propostas sustentadas no fim do Antigo Regime de cada

lado do Atlântico: na Cidade do México, tratava-se doravante de lutar contra "as doenças políticas das quais sofre essa capital da Nova Espanha em quase todos os corpos que a compõem" (Villaroel 1785). Da cidade-organismo à cidade-máquina, a obsessão, em todos os lugares, é assegurar a fluidez das circulações. Circulação do ar, para varrer os miasmas que ameaçam a saúde pública, circulação dos bens e das pessoas, para assegurar uma melhor produtividade da cidade, que se tornará logo uma "máquina para morar e trabalhar", nos termos dos funcionalistas.

A "modernidade urbana", desde então ambivalente, encarna-se preferencialmente nas metrópoles em fase avançada de industrialização. As representações de Londres oferecem uma imagem antes negativa, enquanto que um urbanismo voluntarista continua a associar progresso e modernidade em Paris, Berlim ou Viena. Nas Américas, no decorrer dos séculos XIX e XX, cabe aos principais pólos de imigração (Nova York e Chicago ao norte, Buenos Aires ao sul) representar a modernidade do Novo Mundo. A cidade moderna torna-se, agora, um dos fatores de corrupção do ser humano; isso suscita, em particular nos Estados Unidos, um virulento discurso anti-urbano, onde se misturam crenças religiosas, teorias sociais e políticas, considerações sanitárias e projetos arquitetônicos.

É somente na segunda metade do século XX que o México volta à frente da cena americana, ao lado de Nova York, Los Angeles, Rio de Janeiro e São Paulo. O extraordinário crescimento demográfico da capital mexicana permitiu previsões (desmentidas logo após) que a classificavam como "maior cidade do mundo" nos anos 80, com 30 milhões de habitantes anunciados para o ano 2000. A cidade, longe de ser uma cidade-modelo, torna-se o seu contrário, um "anti-modelo". Esse espaço concentra todas as censuras possíveis e imagináveis que podemos fazer a uma cidade: superpopulosa, corrompida, violenta, miserável, malsã, esterilizada, a Cidade do México apresenta-nos um espelho onde vemos a imagem do futuro urbano mais catastrófico. Ela representa uma ameaça presente nas descrições das dificuldades de todas as cidades. Essa ameaça justifica em todos os lugares que medidas de urgência, e em regime de urgência, sejam tomadas, mas essa representação em todos os lugares legitima a impotência das autoridades e o fatalismo dos cidadãos.

Em cinco séculos, a "cidade moderna" conheceu uma inversão completa: da cidade civilizada do século XVI, passamos à "selva" urbana bárbara do século XX. A imagem da Cidade do México percorreu o conjunto dessa trajetória. Mas é

preciso admitir que as representações idílicas da cidade do século XVI não descreviam a complexidade da cidade concreta mais do que as descrições apocalípticas de hoje. Depois de cinco séculos, as representações da Cidade do México não nos dizem nada sobre esse espaço urbano particular, e quase tudo sobre as relações que a civilização ocidental mantém com o fenômeno urbano em geral.

DO VOLUNTARISMO CIVILIZADOR À APOLOGIA DO FATALISMO

Essa análise leva a fazer da Cidade do México um arquétipo significativo das relações que as sociedades ocidentais mantêm com o fenômeno urbano, o patrimônio cultural e a centralidade. A história “moderna” da Cidade do México, do século XVI ao XX, acompanha perfeitamente os movimentos das idéias na civilização européia. A fundação da Cidade do México marca simbolicamente o início da difusão mundial dos modelos urbanos. Essa cidade é um laboratório da modernidade. A objetivação do real acarregou a “invenção” do ambiente, a reflexão sobre os determinantes sociais, e a capacidade demiúrgica da humanidade acompanha a construção de Estados e conduz nas colônias do Novo Mundo à elaboração de utopias “totalitárias”, à implantação de economias planificadas e à difusão de um urbanismo funcionalista antes da hora.

Durante três séculos, essa situação fez das cidades americanas cidades “modernas” por excelência, ou seja, onde o projeto moderno atingia seus objetivos associando ordem social, política, econômica, religiosa e estética. Durante esse período, os cronistas não pouparam elogios a esse protótipo urbano que serve de modelo nos dois mundos. Hoje, a universalização do modelo da cidade ocidental é completo. Sua influência se estende a todo o planeta, atos e palavras se assemelham de norte a sul, de leste a oeste: em todos os locais os mesmos bairros de negócios erigidos de arranha-céus, as mesmas estratégias de *marketing*, as mesmas técnicas de gestão urbana e as mesmas... políticas de proteção do patrimônio. Mas, ao mesmo tempo, a “modernidade” cessou de ser um valor positivo. O que daqui por diante alimenta o discurso dominante e orienta as ações urbanísticas são os “inconvenientes da vida e da cidade modernas”: tráfico, poluição, insegurança, segregação etc. Dos subúrbios “quentes” de Paris aos guetos centrais dos Estados Unidos, às favelas do Rio de Janeiro e Manila, a cidade moderna tornou-se um inferno, muito distante da utopia inicial.

Nesse registro, a Cidade do México volta a ser

pioneira. Depois de ter sido o protótipo da urbanidade ocidental, moderna conquistadora da época colonial, ei-la assinalada como a vanguarda de uma crise urbana maior, que atingirá todos os espaços urbanos do planeta. Depois de ter sido o instrumento civilizador essencial durante séculos, uma máquina de fabricar cidadãos, depois cidadãos, a cidade ganha a reputação de ter perdido sua “escala humana” convertendo-se em uma metrópole, em seguida em megalópole, até mesmo “monstrópole”...

O discurso dominante considera, portanto, que o crescimento urbano escapa a toda e qualquer determinação social e política. Do século XVI aos nossos dias, o discurso sobre a cidade passa da crença no progresso e do elogio ao voluntarismo a uma teoria da impotência e a uma lógica da irresponsabilidade. O projeto moderno original levou a repor a construção de seu destino nas mãos da humanidade, em particular, entre aquelas dos cidadãos (uma categoria social fundada no uso da razão) e dos indivíduos (atores de seu próprio desenvolvimento). A modernidade histórica pode, em certos casos, ser resumida como o surgimento e a afirmação da responsabilidade individual e coletiva na organização dos meios de vida.

Mas, hoje, o fatalismo parece predominar. O que atua sobre os indivíduos e as sociedades é situado fora de sua responsabilidade. Todos invocam as “leis do mercado” ou as “leis do sangue”, o senso de família, o espírito de comunidade, o nacionalismo etc., como outras tantas leis tão “naturais” como a alternância de estações. Agimos como se esses valores não fossem construções sociais, como se se tratasse de invariantes, situadas fora de todos os jogos de poder, à margem de qualquer interesse.

É aqui que encontramos o patrimônio. Socialmente, as políticas de proteção não se legitimam pelo fato de sustentarem um projeto de futuro em que grupos e indivíduos poderiam se confrontar. Elas pretendem fazer a defesa e a conservação de qualquer coisa sempre pré-definida e partilhada por todos, o patrimônio coletivo, prontas a designar um inimigo comum na pessoa de alguns especuladores imobiliários ou proprietários ignorantes, para consolidar uma aliança heteroclita.

IRRESPONSABILIDADE E CONSENSO: URBANISMO E PATRIMÔNIO

Paradoxalmente, a própria idéia de proteção favorece a irresponsabilidade de todos os atores diante da crise urbana. Com efeito, o principal argumento da proteção repousa na nossa responsabilidade de transmitir o patrimônio a nossos descen-

dentes, enquanto que a visão da história urbana que conduz ao atual sentimento de crise justifica nossa impotência e nos desincumbe de nossa responsabilidade diante dos problemas que serão herdados por nossos filhos.

A PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO:

UMA POLÍTICA URBANA QUE NEGA SUA DIMENSÃO POLÍTICA

A política do patrimônio aparece, então, como um elemento do modernismo funcionalista, pois ela participa de um zoneamento funcional dos espaços, atribuindo-se a alguns bairros as funções "patrimoniais". Assim, as políticas do patrimônio transformaram-se em peças essenciais das estratégias de imagens das cidades. Essas estratégias são para uso interno (legitimação das autoridades pela mobilização em torno de valores consensuais) e externo (localização no mercado turístico ou nos mercados de emprego sensíveis à imagem: artistas, executivos, pesquisadores etc.). Isso faz das políticas do patrimônio verdadeiras ações urbanísticas.

As estratégias de imagens e de *marketing* urbano, misturadas às ações de proteção dos monumentos históricos, passam por múltiplas intervenções sobre certos espaços essenciais das cidades (particularmente os centros). Essas intervenções dizem respeito tanto à estética urbana (manutenção de fachadas, mobiliário urbano etc.) como a aspectos funcionais (controle da circulação). A dimensão econômica (seleção das atividades, diretamente — pela interdição — ou indiretamente, por mudanças de valores imobiliários), assim como social (especialmente no que diz respeito ao tipo de residência) ou política (o poder público se apropria de certas zonas em nome dos interesses superiores), está sempre presente.

Como vemos, as políticas de proteção do patrimônio urbano são verdadeiros instrumentos de gestão das cidades. Entretanto, essas políticas têm a imensa vantagem de parecerem... apolíticas! Longe de aparecerem como projetos políticos enquanto tais, com conseqüências sobre a sociabilidade urbana, emprego ou *habitat*, correspondendo a articulações precisas e a interesses claramente identificáveis, essas medidas ocultam sua dimensão propriamente urbanística, apresentando como fachada a "proteção", a "salvaguarda", a "conservação" de um patrimônio (por definição comum a todos) ou de monumentos (em essência, acima das disputas). O fundamento das políticas de proteção do patrimônio seria o consenso, que transcende as clivagens ideológicas e as distâncias culturais. Como

o esporte e a saúde pública, a proteção do patrimônio foi um dos terrenos neutros onde puderam se reencontrar os protagonistas da Guerra Fria.

Sob o consenso, as políticas do patrimônio podem, assim, esconder um projeto urbano conformado a interesses particulares. Desse modo, elas são um meio ideal de legitimação de uma intervenção sobre o espaço público, um instrumento eficaz de adesão social a um projeto. Mas essas políticas escondem algumas vezes também uma ausência de projeto, completam o vazio criado pela falta de reflexão urbanística original. Não se trata de temer necessariamente o maquiavelismo e de pensar sempre que uma manipulação está ocorrendo. De fato, a colisão de diversos interesses, oriundos da lógica científica dos peritos, das estratégias de representação dos poderes públicos, dos interesses econômicos de comerciantes ou de viajantes ou ainda da valorização do patrimônio imobiliário, mantêm, freqüentemente, uma grande confusão.

A própria seleção dos monumentos, a própria idéia de patrimônio são exclusivas, sacralizadoras: declarar e classificar tal espaço como fora do destino comum faz dele, precisamente, um lugar "fora do comum". Esses procedimentos apresentam sempre o perigo de uma "mitificação" no limite da "mistificação". Definir um patrimônio é designar objetos que encarnam materialmente uma realidade histórica pensada como tendo sempre estado na origem do presente. A expressão "pré-história da França" leva insensivelmente a projetar as raízes da construção social "França" até às épocas paleolíticas e neolíticas.

No México, a nacionalização do glorioso passado asteca conduziu à elaboração da matriz da sociedade mexicana atual, em detrimento da história colonial ou de outros passados indígenas (maia, tarasco, zapoteca etc.). As autoridades nacionais e locais, com o apoio dos especialistas do patrimônio, utilizam a arqueologia e a história para fundar "cientificamente" a existência e a descoberta do lugar mítico de origem dos astecas. Assim fazendo, o poder central dá crédito à tese de que a nação mexicana atual é herdeira do império asteca e legitima a incorporação de culturas marginalizadas em um projeto unificador impulsionado desde a Cidade do México. A periferia, tanto geográfica (costas e fronteiras) quanto étnica (indígenas) é, assim, sacralizada pelas políticas de proteção do patrimônio, que se constituem em um testemunho do passado e em ponto de partida de uma evolução que conduz necessariamente à centralização atual. Isso legitima, hoje, a apropriação e o controle do território pela capital.

Em quase todos os lugares, a definição do patrimônio leva à elaboração de uma visão centralizadora e uniformizadora da história, que a transforma em destino coletivo. A memória social só retém, assim, o que solda o conjunto dos indivíduos em torno das autoridades (constituídas como expressão desse destino), e não o acaso ou o caos, oriundos de lógicas contraditórias e de acontecimentos desarticulados.

A INTERVENÇÃO NOS CENTROS DAS CIDADES E NOS BAIRROS ANTIGOS

Nesse contexto, as políticas do patrimônio se apresentam frequentemente como os melhores instrumentos de intervenção nos centros das cidades. Esses últimos são, por definição, os espaços urbanos onde a competição pelo uso do solo é mais acirrada. O centro da cidade é um "lugar comum", ou seja, ao mesmo tempo um espaço partilhado fisicamente e um símbolo da participação em uma comunidade urbana (e regional ou nacional, no caso dos centros administrativos e das capitais). Cada ator social, cada grupo de interesse aciona uma estratégia de controle desse espaço que lhe permite se beneficiar mais de suas vantagens em termos de localização, de simbólico etc. Os animadores culturais, os comerciantes, os turistas, os habitantes, os poderes públicos, cada um no que lhe concerne, intervêm para tirar melhor proveito do centro da cidade.

Mas uma dimensão essencial do centro é justamente ser vivido como um espaço de confronto, de contato, de mistura, enquanto que as estratégias de certos atores podem tender a uma apropriação exclusiva do centro em detrimento de outros usos. Resultado: é a multiplicidade dos usos e das representações sociais do centro que o institui como tal e lhe dá o valor econômico, cultural e político que leva cada ator a se apropriar dele, correndo o risco de aboli-lo como centro. É precisamente esse o resultado alcançado pelos defensores do patrimônio, poderes públicos e peritos científicos desconcertados, quando conseguem "proteger" os bairros antigos, excluindo todas as práticas, todos os usos não conformes à sua visão do centro e do passado.

Foi assim que o velho bairro do Marais, em Paris, soberbamente restaurado, perdeu toda e qualquer dimensão popular e cessou de ser um "lugar comum", propriamente "central", para se transformar em uma espécie de gueto cultural. Foi também o que aconteceu com a Grande Praça da Cidade do México, progressivamente "desembaraçada" de todos os seus usos (comércio, passeio, cir-

culação etc.) para ser apenas um lugar de poder para a glória das autoridades.

Reencontramos, desse modo, uma constante na prática urbanística moderna. Diante da multiplicidade das práticas sócio-espaciais, que exigiria uma gestão que considerasse as contradições insolúveis, a intervenção pública se caracteriza pela magnífica coerência e unicidade dos projetos urbanos, aliando harmoniosamente as dimensões técnicas, arquitetônicas, políticas, econômicas e sociais. No urbanismo, tudo parece previsto, nada é irreconciliável; ao contrário, a vida parece plena de acasos e contradições. Conseguiremos pensar nossos projetos urbanos de um modo que não seja unívoco e coerente? Isso parece difícil... Nossas línguas, culturas, imperativos de comunicação e nossas relações com o mundo sensível exigem, depois de Descartes, ser lógico e obedecer ao princípio de não contradição. Isso nos leva precisamente à modernidade histórica. Nossos discursos são modernos: na ordem verbal, como na ordem gráfica (planos...), nenhuma contradição interna é admitida, sob pena de ver recusada a totalidade do propósito. Em compensação, nossas práticas não são modernas: elas suportam muito bem a contradição.

Assim, diante da questão recorrente na América Latina — entre o comércio ambulante e o patrimônio, qual é o ocupante mais legítimo do centro — o discurso organizado responde, na melhor das hipóteses, por uma hierarquização segundo a qual o comércio ambulante poderá ser admitido no centro com a condição de que não atente contra a conservação, ou seja, a dignidade do patrimônio.

De outro lado, as práticas sociais trazem resposta multívocas, cada ator valorizando um uso do centro em vez de outro, ao sabor das situações em que se encontra. Os comerciantes "estabelecidos" podem tirar partido, denunciando a concorrência desleal dos ambulantes, uns e outros podem ser, por outro lado, consumidores de monumentos, da mesma maneira que os turistas e defensores do patrimônio que são, portanto, também clientes de todas as formas de comércio nesse centro. A atitude dos políticos e das instituições não é menos ambígua: o patrimônio é, certamente, um instrumento de mobilização nacionalista e de legitimação do poder, mas o comércio ambulante é uma válvula de segurança econômica e social (e, portanto, política) em situação de subemprego crônico, quando não é, além disso, um setor chave de mobilização sindical e eleitoral (portanto, uma engrenagem do clientelismo).

Ademais, apresentando a questão de uma eventual contradição entre patrimônio e comércio ambulante, eliminamos o problema da definição exclusiva do patrimônio. Em nome do quê não reconhecemos o comércio ambulante como um patrimônio do centro da cidade? Simplesmente por que ninguém deseja "conservar" a precariedade do trabalho e a dissimulação social do comércio ambulante? É porque, nas civilizações ocidentais, sentimo-nos capazes de proteger os espaços construídos mas não as atividades (diferentemente do Japão, onde os artesãos e seu saber, excepcionalmente, podem ser declarados monumentos nacionais)? Ou será porque, talvez, estabeleçamos uma hierarquia patrimonial em que o mais antigo e o mais monumental sempre ganham? A representação dos testemunhos de nosso passado opera uma distinção, que não é dada, entre uma história gloriosa e heróica, que retraça a gênese dos poderes que são exercidos sobre nós e o passado cotidiano e sem relevo dos mais numerosos.

UMA POLÍTICA PRAGMÁTICA DE QUALIDADE DA VIDA URBANA PASSA PELO ABANDONO DO CONCEITO DE PATRIMÔNIO?

O patrimônio é um problema impossível: se admitimos que tudo é patrimônio, tudo deve ser conservado. Isso é evidentemente inconcebível na escala da cidade e do país. É por isso que é preciso fazer, antes, uma crítica radical e interrogar-se sobre o uso do conceito de patrimônio, sobre os supostos da palavra. Segundo essa lógica, não há dúvida de que tudo pode ser considerado como patrimônio. Mas o patrimônio só existe porque protegemos algo que nomeamos assim. Designação e proteção vão juntas. Existe um ciclo de retroação perfeito, que faz com que, postulando um objeto como sagrado, deduzamos que ele deve ser protegido. Do fato mesmo de protegê-lo, o sacralizamos, isolando-o do destino habitual das coisas; por ser sacralizado, ele deve ser protegido...

O que deduzir? Podemos chegar à proposta de abandonar toda e qualquer referência ao patrimônio nas ações sobre as cidades e os centros em particular? O patrimônio é um objeto político mal fundamentado teoricamente, que não é nada mais que o nome idêntico que atores sociais diferentes põem em interesses contraditórios. Desse modo, agir em nome da defesa do patrimônio constitui sempre um abuso de poder, legitimado por um mito. Abandonar essa referência conduziria os atores envolvidos a fundar a ação urbanística nos bairros antigos em demandas e práticas, exercendo suas

responsabilidades na gestão das contradições e não sobre um "absoluto", que oculta essas contradições e libera os "responsáveis" de sua responsabilidade.

Com o abandono do patrimônio como conceito urbanístico, os amantes de velhas pedras deveriam temer a destruição sistemática dos testemunhos do passado, em consequência dos processos de crescimento e de reestruturação urbanos? Não mais do que hoje, sem dúvida, na medida em que a defesa dos monumentos históricos corresponde a interesses claramente identificados, que estabelecem relações de força, às vezes favoráveis e às vezes não, com outros interesses. Os indivíduos e grupos continuarão a se bater pela salvaguarda de velhas edificações por razões ideológicas, afetivas ou em nome de interesses econômicos bem definidos, diante de outros grupos e indivíduos, cujas estratégias passam pela destruição e reconstrução. No total, pareceria que o abandono de qualquer referência ao patrimônio como fator de consenso não mudaria nada na evolução urbanística, mas nos desembaraçaria de um objeto teórico que entrava a reflexão sobre as cidades. ■

BIBLIOGRAFIA

- MONNET, J. *La ville et son double. La parabole de Mexico*, Paris: Nathan, coll. Essais 7 recherches, 1993, 224 pp.
- _____. "Centres historiques et centres des affaires: la centralité urbaine", *Problèmes d'Amérique latine: "La ville et l'Amérique latine"*, n° 14, pp. 83-101, Paris: La Documentation française, 1994.
- _____. "Poesia ou urbanismo? Utopias urbanas y crónicas de la ciudad de México (siglos XVI-XX)", *Historia Mexicana*, n° 155, pp. 726-766, México: El Colegio de México, 1990.
- _____. "La dimensión urbanística de la protección del patrimonio: el caso de la ciudad de México", *IX Symposium Internacional de Conservación del Patrimonio Monumental*, pp. 19-23, México: ICOMO-UAM, 1990.
- _____. "Mexcalitán, territorio de la identidad mexicana: la creación de un mito de origen", *Vuelta*, n° 171, pp. 25-30, México: Vuelta, 1991.
- _____. "Semiología de los espacios políticos en la ciudad de México", in Delgado, J. e Villareal, D. R., coords., *Cambios territoriales en México*, pp. 323-335, México: UAM-Xochimilco, 1991.

CULTURA DA CIDADE:

ANIMAÇÃO SEM FRASE

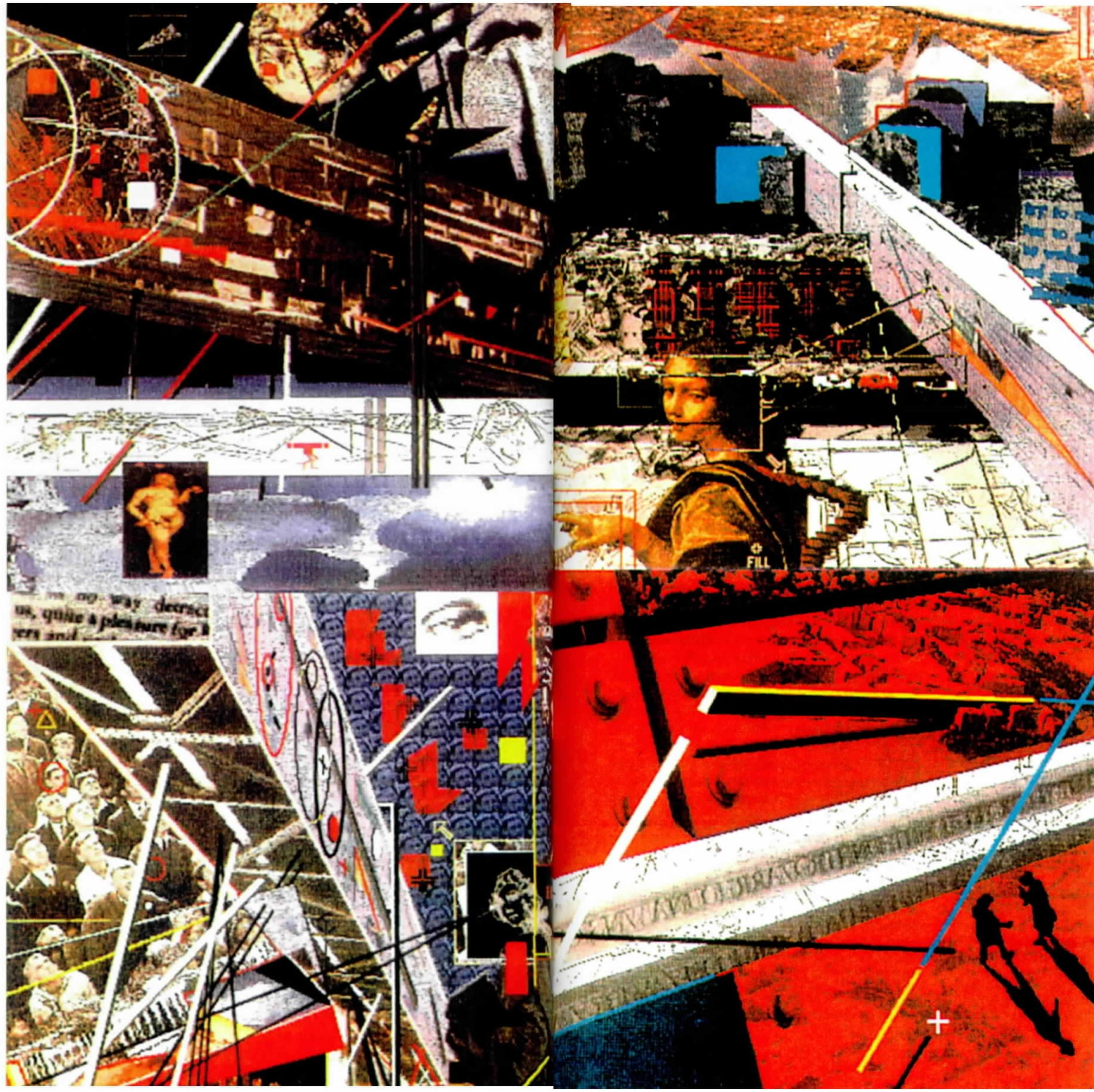
Até bem pouco tempo, a abordagem da cidade, tanto no plano prático das intervenções urbanas, quanto no âmbito do discurso teórico específico, se dava prioritariamente em termos de racionalidade, funcionalidade, salubridade, eficiência, ordenação das funções: em suma, falava-se e agia-se em nome da sociedade no seu conjunto, pelo menos era assim na imaginação a um tempo política e técnica das pessoas concernidas. Hoje, tudo parece obedecer ao princípio máximo da *flexibilização*. Daí o primado do desenho — do traçado urbano ao *design* dos microespaços — e do tipo de *representação simbólica* que lhe corresponde. Assim, fala-se cada vez menos em planejamento da cidade, que deste modo estaria obrigada a obedecer a um modelo estável de otimização do seu funcionamento, e cada vez mais, em *requalificação*, mas em termos tais que a ênfase deixa de ser predominantemente técnica para recair no vasto domínio *passé-partout* do “cultural”.

Essa mudança de registro por certo não é de hoje (como veremos mais adiante), mas em pouco tempo acabou se convertendo no ponto de vista hegemônico entre os especialistas. Mas especialistas em quê, exatamente? Endereçada a algum veterano do período anterior, a dúvida não teria cabimento, recebendo uma resposta inequivocamente profissional, pautada pelos preceitos modernos de competência, adquirida nas escolas-padrão, também elas planejadas segundo o mesmo receituário. Mas isso é coisa do tempo em que arquitetura era apenas assunto de prancheta e canteiro. Com a *volta à cidade* nos termos em que vem ocorrendo, essa disciplina ruiu, extravasando o círculo da dedicação profissional exclusiva. Atualmente a cidade foi tomada de assalto por uma legião de especialistas em outras coisas. Bom sinal, no mínimo, de que a arquitetura, e em particular a arquitetura da cidade, tornou-se referência obrigatória na interpretação da sociedade contemporânea. Nem tanto, se lembrarmos que o assim chamado “urbano” trans-

formou-se numa terra de ninguém — aliás em todos os sentidos. Virou sobretudo matéria de discurso: foco de uma fraseologia inesgotável e para todos os gostos, as falas sobre a cidade funcionam como se fossem o prolongamento metafórico de um discurso material da própria cidade, ela mesma um Texto, e tudo o mais que daí se segue. Na verdade trata-se de uma *virada objetiva* e não de mera mudança de modelos ideológicos. Guinada responsável pela naturalidade com que não-especialistas (entre os quais me incluo) se vêem estimulados a falar de um assunto que em princípio não lhes competia; tanto quanto, num movimento inverso, os verdadeiros profissionais, a adotar em massa, e quase sem se dar conta, a nova língua franca que é o discurso da cidade — fatos incluídos, porque se trata de atos de fala performativos, pois a cidade também passou a ser aquilo que se diz dela. Aqui o decisivo: a favor ou contra, todos falam a mesma língua, teóricos e gestores urbanos em geral. No que segue, gostaria de lembrar não só como se deu essa reviravolta, mas também esse nivelamento terminológico e conceitual, indiferente às melhores intenções críticas.¹

Portanto, quem hoje em dia mexe com a arquitetura da cidade e demais tópicos adjacentes, cuida menos de uma especialidade nova e batizada de *transdisciplinar* do que possivelmente do capítulo central do debate contemporâneo — um campo de forças técnicas, artísticas e políticas marcado pela ascendência incontestada do supracitado “cultural”.

1. Por isso me animei, nas recapitulações e balanços, a transcrever, resumir ou adaptar trechos de outras exposições não tão antigas assim, uma maneira provisória de tomar distância, na esperança de nalgum momento encontrar o ponto arquimediano de um novo enfoque, desta vez ainda mais recuado... (em especial, ensaios publicados no livro, *O lugar da arquitetura depois dos modernos*, São Paulo: EDUSP, 1995 - 2ª ed.; e, mais recentemente, uma comunicação que apresentei no Seminário *Cidade e Imaginação*, promovido pela PROURB, FAU/UFRJ: “Da cidade como lugar à cidade como não lugar”, nov. 1994).



No momento em que as cidades passaram a ser encaradas como um repertório de símbolos, *tudo virou cultura*.² Para ser mais específico, patrimônio a ser preservado. Nove em cada dez secretários de cultura são desta opinião, a saber, a preservação do patrimônio é a prioridade número um. E eles têm involuntariamente razão, desde que invertamos o raciocínio: o patrimonialismo (se for possível falar assim) não é apenas a forma exacerbada (e rotineiramente mecanizada) assumida pela generalização da atenção privilegiada que parece gozar tudo o que consegue se apresentar como dotado de significado cultural, mas é, antes, a mais acabada expressão de tal generalização avassaladora, e isto, por ser o seu foco original. Na medida mesma em que as grandes aglomerações urbanas acabaram reunindo o maior acervo de "bens culturais", aos quais se somam enormes estoques de valores e tradições, elas foram se tornando por isso mesmo a arena por excelência das novas estratégias a um tempo políticas e culturais. Palco onde se apresentam os mais desenvolvidos Movimentos Sociais, novos e velhos, onde as minorias também lutam por uma maior visibilidade e reconhecimento de seu direito à diferença, a cidade a rigor se encontra no centro dos irresistivelmente proliferantes *estudos culturais*, ainda que ela mesma não compareça como objeto ostensivo. Ou melhor: a referida mudança de registro nos debates (e respectivas providências administrativas) não só precedeu a onda culturalizante em que acabou submergindo toda a sociedade contemporânea como a bem dizer a vem impulsionando desde a origem, na qualidade de cena originária. - Mais uma razão para se empreender o esforço crítico assinalado acima, aliás redobrado.

2. Como se sabe, este teorema de demonstração tão complicada - "tudo virou cultura" - constitui hoje o principal lugar-comum dos Estudos Culturais. Não saberia a quem atribuir a paternidade dele. A bibliografia especializada costuma vincular Fredric Jameson às primeiras formulações incisivas desse tópico. Ao que parece a estréia do tema em seus escritos remonta a um ensaio de 1979, publicado na *Social Text* ("Reification and utopia in mass culture", recentemente em tradução brasileira, in *Crítica Marxista*, n.1, São Paulo: Brasiliense, 1994), no qual apresenta a cultura como o elemento específico da sociedade de consumo, saturada de signos e imagens numa escala jamais vista. Idéia confessadamente adaptada de Guy Debord (*A sociedade do espetáculo*) e com clara influência do Baudrillard daquele período, também um dos primeiros a elevar a junção de mercadoria e signo à condição de categoria básica do capitalismo avançado. Entretanto, enquanto Baudrillard se encaminhará (anos 80) para uma explicação estritamente semiológica - uma reduplicação infinita de signos regendo de tal modo o social, de sorte a torná-lo, em última instância, "cultural"

Antes de recapitular essa volta à cidade dos dissidentes a que estou me referindo, talvez caiba um primeiro sobrevôo. Em breves traços: a que corresponde este novo estágio da sociedade capitalista contemporânea a que alguns estão chamando "era da cultura"?

De fato, nunca se falou tanto em cultura e seus derivados como nos dias de hoje. É bem possível que só em inglês — a língua geral do planeta —, o número de revistas especializadas em questões ditadas culturais já tenha atingido cifras inflacionárias. A tradicional casa editora Routledge, Keagan and Paul lança atualmente uma média de dois a três títulos por semana sobre o assunto. Sem falar na ciranda internacional de colóquios e similares. Mau negócio é que não há de ser o eixo em torno do qual parece girar a tal Era da Cultura em que supostamente vivemos. Uma idade em que a noção de cultura se expandiu a ponto de abarcar praticamente todas as dimensões da vida social. Não há experiência ou artefato que não se apresente investido de um significado cultural qualquer, que por isso mesmo passa por instância definidora de sua natureza. Tudo é passível de associações simbólicas, possui referências a práticas e tradições locais — valores esquecidos e reativados por essa nova voga cultural, que parece querer a todo custo devolver aos cidadãos cada vez mais diminuídos nos seus direitos, materialmente aviltados, e socialmente

- Jameson, de seu lado, não deixará de procurar uma interpretação materialista para tamanha ênfase na dimensão cultural, cuja evidência não nega (cf. a respeito "Postmodernism: or the cultural logic of late capitalism" in *New Left Review*, 146, 1984; e, de 1985: "Periodizando os anos 60", in Heloísa Buarque de Holanda (org.), *Pós-modernismo e política*, Rio de Janeiro: Rocco, 1991). Tendo divulgado entre nós este texto em que Jameson data dos anos 60 a gênese desse processo de "culturalização", Heloísa Buarque de Holanda, ao apresentar o último número da *Revista do Patrimônio*, coordenado por ela, retoma àquele ensaio para explicar a mudança de enfoque sobre a cidade (a que estou também me referindo), resultante, segundo a autora, de uma "simbiose entre cidade e cultura" que viria se processando. Voltaremos ao mesmo escrito mais adiante, embora para extrair consequências um pouco diversas. (Para um resumo recente das idas e vindas e filiações no que tange ao referido teorema segundo o qual tudo transformou-se em cultura, ver Mike Featherstone, *Cultura de consumo e pós-modernismo*, São Paulo: Studio Nobel, 1995.)

divididos, sua “identidade” (ou algo similar que o console de um esbulho cotidiano), mediante o reconhecimento de suas *diferenças “imateriais”*.

Tudo se passa como se o reino do espírito triunfasse finalmente sobre a matéria, empurrando um mundo dividido na direção pacificada de uma reconciliação global, ao menos no plano da imaterialidade, a começar pela dimensão predominante video-eletrônica. Trata-se obviamente de políticas compensatórias, visando a “inclusão” cultural dos excluídos social e economicamente. Ao mesmo tempo, uma tal acumulação de “capital simbólico” redundava numa expansão das instituições e num retorno material nada desprezível para os produtores culturais — sejam eles Estados ou empresas (como dizia Jack Lang, ex-ministro francês dos *Affaires Culturelles*: “a cultura é o nosso petróleo”). Os megaeventos se sucedem cá e lá. Não se consomem mais obras, mas “pacotes”, destinados a ativar o turismo cultural, inclusive sem que as pessoas sejam obrigadas a se deslocar, pois hoje mostras e cursos passaram a ser itinerantes, a se reproduzir tecnicamente tal qual a matriz cinematográfica original, como ocorre aliás com quase tudo, desde que adequadamente planejado para se transformar em imagem eletrônica.

E não é só do ponto de vista dos interesses financeiros que se deve avaliar o inchaço do mercado cultural (das *fine arts* aos exotismos folclóricos); no estágio do capitalismo mundializado em que nos encontramos, a “culturalização” de todas as formas de intercâmbio - social, político, econômico — faz parte das estratégias governamentais, em todos os níveis, *à direita e à esquerda*. A unanimidade é tal que se torna totalmente supérflua qualquer alegação ideológica — *ça va de soi, sans phrase...* Mas por que então — podemos voltar a nos perguntar - toda essa produção discursiva, por que nunca se falou tanto de cultura? Justamente. Mau sinal. Os discursos desses novos intelectuais - os especialistas nos mecanismos sutis das trocas simbólicas - fazem parte desse novo estado de coisas, engrenagem que não se reproduz sem o concurso decisivo dos especialistas na promoção de estilos de vida, para falar como alguns teóricos menos apologéticos. Eles são os intermediários³, os animadores, os promotores de uma nova ordem que, em princípio, de acordo com o papel de consciência crítica delegada junto à sociedade, que sempre lhes coube (ao menos desde o Iluminismo), deveriam questionar. Hoje a *teoria*, na sua acepção americana dominante (bem como os “estudos culturais” que ela alimenta) foi rebaixada à condição elementar de ali-

bi, na forma de uma tagarelice sem fim, de redundância apologética. O papel crucial desempenhado pelo momento reflexivo da instância cultural deixou de ser uma evidência oposicionista.

Em conseqüência, a ideologia foi passando do discurso para as próprias coisas, hoje transformadas numa rede infinita de significações intercambiáveis, a “animar” um mercado cada vez mais exigente e diferenciado. De *supplément d'âme*, a cultura parece ter-se transformado num ingrediente indispensável da governabilidade (que nada tem a ver com cidadania ou legitimidade democrática), numa nova modalidade de falso gasto público (na acepção keynesiana do termo). O cultural como “animação”, sem alma por certo, tornou-se o grande fetiche dos nossos dias. Sabemos faz tempo que nada está fora do alcance da febre do consumo, muito menos a cultura e seu prestígio, mas agora o próprio ato de consumir se apresenta sob a aparência de um gesto cultural legitimador, na forma de bens simbólicos — como se disse à exaustão: de imagens ou de simulacros. É a forma-mercadoria no seu estágio mais avançado, como forma publicitária. O que se consome é um estilo de vida e nada escapa a esta imaterialização que tomou conta do social.

Antes um direito, hoje uma obrigação político-administrativa, a cultura tornou-se peça central na máquina reprodutiva do capitalismo, a sua nova mola propulsora. Conscientes disso, alguns governos, embora acossados pela crise e pela avalanche neoliberal, não titubearam, por exemplo, em restringir o orçamento do sistema de proteção social e ao mesmo tempo investir no campo do *culturel* em expansão (de retorno seguro e rápido), fundindo publicidade e “animação cultural” (o exemplo máximo foi sem dúvida a França de Mitterand). Mas mesmo neste campo, o da cultura pretensamente “desinteressada”, os desmontes dos Estados Nacionais acabaram se fazendo sentir e as subvenções inviabilizadas vão sendo transferidas (embora na maior parte das vezes via incentivos fiscais) para a iniciativa privada, implicada como parceira (para manter o eufemismo em voga) na manutenção desta nova “*democracia*” cultural. Sem muito esforço, diga-se de passagem, pois o empresariado ou os financistas de plantão estão cada vez mais conscientes do papel reprodutor da cultura. O “consumo da cultura” (que, justamente por ser consumo, não tem mais nada a ver com a função de “esclareci-

3. A expressão é de Bourdieu, retomada por Mike Featherstone, cf. *op. cit.*

mento" que a cultura algum tempo exerceu, ou por outra, tornou-se, enfim, tal esclarecimento, um engodo de massa, como dizia uma antiga teoria crítica) é portanto, um dado objetivo do capitalismo hoje, uma inércia aparentemente incontornável — *fetichismo é isso*. Responsável em última instância pela tão celebrada convergência da cultura dita superior e suas manifestações industrializadas: não há mais distância alguma entre a procura em massa por uma gratificação narcísica no ato de consumir um estilo de vida, e a atual abordagem *highbrow* da tradição cultural, pois eliminada a antiga mediação da forma que garantia objetividade e recuo crítico, um Ego análogo ao do público *pop* assimila a "obra" como uma atividade de auto-transformação, como quem adota, ou melhor adquire, um novo vocabulário com o qual se redescreve em sua identidade expandida.

É esta emergência do *culturel* administrado de forma *soft*, personalizado segundo exigências de um mercado segmentado, alimentando todo tipo de manifestação cultural, dando espaço para as diferenças, que por sua vez, segundo o jargão em vigor, se intercomunicam, intercambiam, hibridizam, num amálgama indiferenciado, sem limites e sem hierarquias preestabelecidas, que faz com que se tenha a sensação de viver no melhor dos mundos possíveis, onde todos tomam a palavra. Na verdade, a proliferação discursiva que a acompanha apenas reproduz este mesmo fenômeno. Na medida em que, como já foi dito, a realidade tornou-se sua própria ideologia, não há mais necessidade de justificar os altos investimentos nas ditas "políticas culturais".

Voltando à cidade. No plano da vida urbana tudo se passa como se a tarefa coletiva — Estado e iniciativa privada — tivesse por obrigação reproduzir, embelezando, monumentalizando, se for preciso, o caos urbano, afinal fruto de uma organização espontânea dos indivíduos no livre exercício de seus direitos e criatividade. As manifestações populares, como as festas de Santo Antônio ou Olo-dum, completam o cenário alegre e colorido de Salvador — o Pelourinho transformado num cartão postal dos sincretismos baianos. O processo induzido de *gentrification* vai tomando a forma mais flexível de algo que se aproxima daquilo que os antigos "propagandistas" da identidade estão preferindo chamar de transculturalismo, translocalismo, nomadismo, fronteira (não como limite fixo, mas como o que pode ser transposto, deslocado, diferido etc. — margem, *edge*), mestiçagem e assim por diante.

Num de seus ensaios sobre este tão falado pro-

cesso de expansão da cultura, Mike Featherstone afirmava que justamente o excedente monetário (melhor dizendo, uma das resultantes do processo de financeirização da riqueza) vem sendo utilizado, na última década, em grande parte para

*financiar a arquitetura pós-moderna, ou inflar os mercados das artes, ou ainda as formas como algumas grandes cidades ocidentais estimulam especialistas simbólicos (os novos 'intelectuais' mencionados linhas atrás) a ocupar áreas urbanas em processo de recuperação (por exemplo, o Soho em Nova York), para acelerar sua gentrification e uma elevação geral no prestígio e no capital simbólico da cidade.*⁴

Seria o caso de lembrar muito a propósito o quanto este tipo de requalificação vem sendo aplicado (à brasileira, é claro) em nossos centros urbanos. Tais processos de *gentrification* com vistas a alterar o perfil sócio-cultural das cidades não podem deixar de suprir a demanda crescente de "bens culturais" pela camada social responsável pelas requalificações buscadas por essas mesmas estratégias de gestão urbana. Em consequência têm-se cada vez mais centros culturais, casas de espetáculo e museus em grande número (o exemplo maior, a França, chegou a completar mil museus no final da década de 80, duzentos e cinquenta dos quais construídos ou ampliados no período). Aliás, as próprias cidades foram se transformando em museus: estetização da vida urbana encenada nesses novos "espaços públicos", para a qual até mesmo as nossas administrações mais conservadoras têm-se mostrado "sensíveis" (e nem poderia ser de outra maneira...). Acabei de citar Salvador, com seu Centro velho devidamente higienizado, embelezado e policiado (por isso mesmo elevado a ponto máximo turístico-cultural brasileiro), mas poderia ser outra cidade qualquer do Brasil, por exemplo, São Paulo: o Museu da Escultura foi construído num bairro nobre para evitar a deterioração que poderia advir com a construção no mesmo local de um *shopping center*; do mesmo modo, a ampliação do MASP na Galeria Prestes Maia, alterando as suas funções e frequência, há de contribuir para a empreitada — em franco andamento — de recuperação do Centro; a nova Berrini-Faria Lima também terá direito aos sofisticados equipamentos culturais; e assim por diante.

O nosso assunto é pois esta pretensa "apropriação simbólica" via encenação das diferenças, patrocinadas pelas políticas patrimoniais e culturais dos governos

4. *Ibid.*, p.61.

e outras entidades locais, tanto quanto acertar contas com o esteticismo e a “frivolidade” das pós-filosofias contemporâneas, cujo “texto” pretende com involuntária razão “apenas” reproduzir esse processo indefinido de desdiferenciação cultural...



Esboçado esse quadro geral, recapitulemos brevemente aquele processo de deslocamento do enfoque sobre a cidade do qual partimos: mudança que inicialmente se deu como forma de *resistência* ou antídoto às patologias urbanas, mas que hoje, na maior parte dos casos, sobrevive como mera estetização dessas patologias. Aliás, não passam na verdade de estratégias que alguns preferem chamar de “asseguradoras”, adotadas num momento em que a administração cultural tornou-se o instrumento máximo de ação política, ou melhor, o sucedâneo desta, enquanto forma de administração dos conflitos sociais.

Num primeiro instante, no imediato pós-guerra, seja como reação à modernização predatória que se consumava nos Estados Unidos, seja como esforço de recuperação das antigas cidades européias, igualmente destruídas, só que pela guerra, somados à necessidade de refazer o tecido social através da reativação da memória e dos valores locais visíveis tanto nos monumentos comemorativos quanto na arquitetura vernacular, começaram a surgir novas concepções arquitetônicas e urbanísticas que só aos poucos acabaram se firmando como alternativa (nem sempre definitiva) ao conceito de planificação global, ou aos modelos abstratos de reorganização da cidade, tanto quanto ao *international style*.

Valorizando os monumentos ou tentando aglutinar uma série de objetos desconexos, entre os quais, em geral, edifícios monumentais, sedes do poder local, prédios administrativos etc., de forma a constituírem um lugar de pregnância significativa, de comunicação imediata, forte, algo como um *coração da cidade* a revitalizá-la — o que boa parte dos dissidentes do chamado Movimento Moderno — de Giedion, Rogers, Sert, ao grupo inglês MARS, dos CIAMS de Brigwater (1947) à formação do *Team X* (1956) — visavam era, de alguma maneira, reativar a idéia mesma de “cida-

de” para os seus habitantes, recriar algo como uma *res cívica*. Fatos urbanos memoráveis, que deveriam propiciar aos moradores de uma mesma cidade a oportunidade de reatar com formas de vida social desativadas, reanimar, por esse modo, uma vida pública não mais possível em meio ao caos urbano ou às novas cidades, justamente sem alma...

Na sequência, a impossibilidade de recompor o tecido urbano e social a partir de tais estratégias levou arquitetos e urbanistas a buscarem outras soluções, tentando deter a deterioração das cidades, mas já então não mais com a pretensão de recriar um *core* — o que, no limite, reproduzia as ilusões modernistas de reorganização da vida social via reordenação global da cidade, sem contar que a ênfase nos monumentos acabava por querer restabelecer uma dimensão aurática das coisas que há muito a vida moderna inviabilizara (como já mostrava Benjamin, desde os anos 30), numa sacralização do urbano que, no fundo, não passava de mera sublimação de conflitos insolúveis, ou de encenação de uma vida pública inexistente. Sem abandonar, entretanto, esta operação de salvação da cidade, surgem assim outras tantas propostas alternativas que, em geral, obedecendo a uma palavra de ordem semelhante à que presidira o surgimento das filosofias da existência — “rumo ao concreto” — pretendiam abandonar o ponto de vista abstrato e totalizador. Tratar-se-ia de uma volta à cidade de tipo muito especial, que concebesse toda a arquitetura da cidade como *forma-lugar*, valorizando portanto a cidade comum, partindo da casa e do bairro, tanto quanto das formas vernaculares, valorizando o contexto, qualquer que fosse, e não apenas os lugares nobres ou a arquitetura áulica. Num certo sentido mantinha-se o caráter prosaico da arquitetura moderna, sem persistir na ênfase da funcionalidade, standardização e outros preceitos modernos, especialmente o da tábula rasa — era a própria fé na modernização que se achava abalada e que abria caminho para toda a sorte de retorno: ao passado ou ao artesanal, ao popular e assim por diante. Surgiram os contextualismos das mais variadas colorações, onde se combinavam existencialismo e estruturalismo, lingüística, antropologia e historicismos de tinturas marxistas ou revivalistas. Tudo isso compondo uma espécie de aspiração à vida social em modelo reduzido — veleidade compensatória que até certo ponto se alimentava de uma nova ideologia da *intimidade*, à procura de uma outra sociabilidade burguesa sobre a qual se apoiar.

É preciso rever os termos daquele debate dan-

do o devido desconto ao preço pago às idéias dominantes, sem esquecer, no entanto, o quanto os seus termos não se resumiam a simples confusão conceitual ou terminológica, mas traziam a marca da época, ou seja, eram o resultado, como toda a discussão teórica da qual participavam, de um campo mutável de forças que lhe dava sentido. No fundo tratava-se de *um momento de transição* para uma nova etapa do capitalismo em que as próprias noções de espaço e tempo, de história ou de sujeito começavam a entrar em crise sem que algo muito claro surgisse como alternativa, inclusive do ponto de vista dos novos rumos do capitalismo. Em consonância, a cidade passava a ser vista como uma rede de relações diacrônicas e sincrônicas, como *lugar*: corte estrutural de espaço e tempo, condensação simultânea de vários tempos e valores históricos. Na definição de Aldo Rossi, “fato singular determinado pelo espaço e pelo tempo, por sua dimensão topográfica e por sua forma, por ser sede de vicissitudes antigas e modernas, por sua memória”.⁵ O lugar, nesta acepção, se cristaliza, por assim dizer, impregnando, circunscrevendo, um espaço determinado — qualificando-o, ao convertê-lo num fato único, sobrecarregado de sentido (histórico, psicológico etc.), de camadas de significação que ultrapassam o seu ser bruto imediato. São portanto significados em grande parte coletivos, como lembra Rossi (não se pode esquecer contudo que ele ainda privilegiava, apesar das ressalvas, os monumentos — a que chamava de fatos urbanos primários).

Daí a discussão passava inevitavelmente à questão tipológica, ou seja, às invariantes arquitetônicas ao longo da história e suas relações com a morfologia urbana, numa palavra, com a configuração do lugar. Gregotti, por exemplo, outro dos arquitetos italianos empenhados na época numa “ressementização” da cidade, imaginava a arquitetura, segundo o conceito que utilizava, de “lugar simbólico”, como “sedimentação histórica”. Nessa direção, contrapondo-se à noção de história dos mestres do Movimento Moderno, a interpretava como uma espécie de escavação rumo aos estratos ocultos de um fenômeno de superfície, justamente uma quase suspensão do movimento histórico, reduzido a “uma série de configurações sucessivas”, como vinha propondo o estruturalismo. A esta orientação, o arquiteto sobrepunha reminiscências do historicismo (o lugar, “enquanto decisão de destinação”), as quais, tudo bem pesado, não deixam de ter o seu propósito, pois, na ausência de uma progressão cumulativa, conta apenas a relatividade do fenômeno localizado como soma de instantes inco-

mensuráveis de uma intriga histórica singular. Daí a ênfase no lugar-suporte.⁶

A aspiração pelo “concreto”, a que me referi há pouco, exprimia na verdade *os dois lados de uma alternativa* que conviviam na época, e que eram por assim dizer complementares, e não só nas teorias sobre a cidade. O estruturalismo navegava *a favor da corrente modernizante* — portanto, nada mais estranho ao seu espírito do que ressemantizar o que quer que seja, e a cidade não seria exceção; no entanto servia de base teórica, especialmente na sua versão antropológica, para as teorias do lugar, cujo halo cultural não deixava de ser uma *reliquia pré-capitalista*. Ocorre que esta também tinha sua razão de ser, se é verdade que a expansão da racionalização capitalista carrega consigo um foco de irracionalismo a um tempo compensatório e estrutural e que se manifesta principalmente nas suas crises cíclicas. Não por acaso o estruturalismo combinava esses dois elementos, positivismo e transgressão.

Contudo — aqui o paradoxo maior desta tendência de repensar a cidade como *lugar* ou um conjunto de lugares, enquanto repertório simbólico diretamente associado a vivências da “comunidade” local, ou como sedimentação de valores grupais acumulados no tempo —, os teóricos do lugar tinham em mente uma estratégia de resistência. Na verdade, sua obsessão pela arquitetura da cidade como “forma-lugar” resultava de uma consciência aguda das patologias da cidade moderna e expressava a vontade de corrigi-las mediante a recomposição de um vínculo orgânico que o deserto moderno desfizera. Só aos poucos foi se explicitando o que havia de ideológico aí (não no sentido convencional do termo, meramente apologético, mas em grande parte naquele utilizado por Marx na *Ideologia alemã* — título sob o qual visava não os representantes do atrasado *status quo* alemão, mas justamente o pensamento mais avançado na Alemanha da época, que, no entanto, encarnava uma falsa alternativa radical, mais ou menos como fará mais tarde Lukács, ao ressaltar o momento afirmativo da *apologia indireta*, como preferia dizer das vanguardas artísticas). Aliás originalmente funcionou como um princípio ativo de transformação nada desprezível, mas cujas implicações só vieram a se manifestar na medida mesma de sua concretização.

5. *La arquitectura de la ciudad*, Barcelona: Gustavo Gili, 1983, p. 189.

6. Cf. *O território da arquitetura*, São Paulo: ed. Perspectiva, 1978.

Neste particular, Habermas à época (início dos anos 60) já se dava conta do problema (e não vem ao caso agora a avaliação, a nosso ver equivocada, que fará acerca da responsabilidade da arquitetura moderna neste capítulo crucial), pois achava que não era mais o caso de alimentar ilusões quanto ao complemento urbano de uma possível esfera pública que pudesse voltar a existir. Ou seja, o mundo de vida exigido como suporte e alimento da esfera pública a ser recomposta a contracorrente do capitalismo avançado já não podia contar mais com a forma outrora abarcável da cidade. As aglomerações urbanas haviam deixado de corresponder ao conceito de cidade; nelas predominam as conexões funcionais não configuráveis, sem a visibilidade do lugar público, inmensuráveis, portanto, com a clareza da autocompreensão prática que caracteriza um mundo de vida. (Resta saber onde Habermas irá buscar apoio social para a sua esfera pública pós-burguesa - certamente não naquilo que ele mesmo denuncia como "o fetiche de uma presença comunitária".) Para ele, a demanda de um "lugar" como configuração plástica de um mundo de vida pública faz parte, portanto, do elenco das ideologias da infracomplexidade — o lugar do espaço público já não pode mais alcançar uma *presença* esteticamente apreensível, como parece ser o programa da maior parte destes arquitetos, hoje englobados na denominação genérica de "contextualistas".⁷

E, no entanto, todo o pensamento mais avançado foi nesta direção e continha um momento crítico inegável. *É esta a ambigüidade de nascença desse processo de culturalização da cidade* em que as relações econômicas ou de poder se travestem de diferenças culturais a serem preservadas ou cultivadas, como forma de resistência a um tipo de modernização capitalista que, justamente, descaracteriza a diversidade através da expansão de um mercado governado pelo princípio da reprodutibilidade em série, padronizada, standardizada e assim por diante. Ao mesmo tempo, a intermediação produtor-consumidor via mídia já evidenciava uma mudança que eu não identificaria, à maneira de Habermas, como uma mudança de paradigma — do Trabalho para a Comunicação —, mas onde seguramente a unidimensionalização da cultura e a utopia da aldeia global era mais do que uma estratégia meramente cultural (no seu sentido tradicional), já era *o amálgama que do seu lado a esquerda também começava a fazer, embora em nome da cultura no plural*, especialmente das ainda nebulosas futuras minorias - sobressalto social que culminará nas barricadas de 68, cuja pretensão, como sabido, era deflagrar uma re-

volução cultural que pusesse a imaginação no poder.

Em boa parte o fenômeno da *animação cultural*, que chegou a se transformar numa atividade profissional reconhecida, nasce nesta conjuntura ambígua, encontrando no Beaubourg e congêneres sua expressão máxima. Pompidou, no fundo, atendia a uma demanda que se desencadeou a partir de maio de 68 — reivindicações que surgiram naqueles anos e que foram tomando conta da cidade. A multiplicação de museus e centros culturais constituem a evidência mais tangível dessa resposta por assim dizer arrancada graças à pressão tumultuária dos movimentos anti-fordistas cristalizados na esteira de 68; ao mesmo tempo que refletiam a imagem prestigiosa dos governantes-mecenas, empenhados na difusão das luzes: *cultura para todos* — palavra de ordem à qual, anos mais tarde, dourando a pílula, o *staff* de Mitterand acrescentará o suplemento social-democrata da cidadania restaurada. Num encontro que obviamente ninguém marcara, os caminhos do *establishment* e dos mais refratários dissidentes acabavam se cruzando em nome da *redenção social pela cultura*, pairando esta última numa espécie de limbo de abrangência indefinida, dos bens museificados aos estilos de vida elaborados como direito ao exercício da diferença social.



Estamos portanto às voltas com um duplo movimento: no âmbito mais específico do pensamento e da prática projetuais voltados para a arquitetura da cidade, o enfoque contextualista; que, por sua vez, vinha ao encontro de um processo mais geral de culturalização da vida social que justamente poria em cena a assim chamada Cultura da Cidade e suas respectivas políticas. Convergência em que o ideário de resistência daqueles dissidentes acabou se transformando, sem nenhuma violência, em lugar-comum. Mudava o objeto e com ele o seu enfoque. É justo que perguntemos: exatamente quando? E se soubermos determinar a hora histórica, alguma coisa saberemos do rumo e das razões da mudança. Quando exatamente principiou a Era da Cultura?

7. Cf. Habermas, *A mudança estrutural da esfera pública*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

Não deve ser por acaso que em quase todas as periodizações e mapeamentos da transição da cultura do alto modernismo para a atual lógica cultural, cuja dominante vem a ser precisamente uma nunca vista funcionalidade da cultura, os anos 60 sejam centrais (embora se divirja quanto à data exata em que começaram e acabaram aqueles anos). Foi quando novos “sujeitos”, como o colonizado, a raça, a marginalidade, o estudante em estado de secessão, foram assumindo o primeiro plano da luta política. Numa palavra, a partir da auto-determinação anti-imperialista, externa e interna, estava traçada a rota das *identidades*, coletivas ou não, mas em nova chave, a saber, entre psicológica e cultural. Nada que à primeira vista a teoria social clássica (marxismo inclusive) pudesse contemplar. Lugar vago portanto para novas fabulações teóricas.

Registremos a opinião de Fredric Jameson sobre aquele interregno em que se decidiu a sorte ideológica dos dissidentes do sistema — no nosso caso, o anti-fordismo do regionalismo em todas as suas cambiantes.⁸ Naquela década (*lato sensu* - mais precisamente, de 57 a 72), a expansão do capitalismo em escala global teria produzido uma imensa liberação de energias sociais e, simultaneamente, algo como um *surplus* de consciência: terceiro-mundismo, regionalismos, movimentos das minorias, revoltas estudantis etc. Daí o sentimento generalizado de que então tudo era possível. Ocorre que aquele “desatar global de energias” foi o exato contemporâneo de um processo em que as últimas zonas remanescentes do pré-capitalismo, espaços internos ou não, foram penetradas, colonizadas e submetidas à forma-mercadoria, do Terceiro Mundo ao inconsciente bombardeado pela Indústria Cultural. Vista retrospectivamente, aquela descolonização momentaneamente objetiva provou ser uma ilusão histórica, daí a ambigüidade de que falávamos: aquela miragem possuía, de fato, um conteúdo de verdade, tanto é assim que a partir de meados dos anos 70 (quando finalmente termina a década de 60) e ao longo dos 80, assistiremos a um esforço em escala mundial para proletarizar todas essas forças sociais liberadas que conferiram àquela década fantástica sua energia; por outro lado, não é menos verdade que a referida miragem libertária só se explica em termos do movimento e do jogo superestrutural tornado possível pela transição de um estágio sistêmico para outro — hoje falaríamos da passagem traumática do fordismo para o atual capitalismo desorganizado, de sorte que aqueles anos foram, nesse sentido,

uma imensa e inflacionária emissão de crédito superestrutural, um abandono universal do referencial do padrão-ouro, uma impressão extraordinária de significantes cada vez mais desvalorizados; com o fim dos anos 60, com a crise econômica mundial, todas as velhas contas infra-estruturais voltam então lentamente a pesar.

A ambivalência de que estamos tratando tem muito a ver com isso tudo, pois não há dúvida de que estamos testemunhando agora o baixar da poeira levantada por aquela agitação fantasmagórica. É o que se pode depreender, no plano da fabulação teórica, das aventuras estruturalistas do Signo, recontadas por Jameson. Nelas o nosso Autor relê em filigrana os primeiros capítulos inaugurais da Era da Cultura: o modo pelo qual a autonomia auto-referente e livremente flutuante da Cultura engolida pelo Significante vai objetivamente se convertendo em algo como um estereótipo hegemônico da prática simbólica na sociedade, consagrada de vez, quando não mais parecia possível nem desejável manter vivo pelo menos um fantasma de referência, como “um lembrete espectral” do lado de fora. O mais importante, porém, é que esse processo de rarefação ou evaporação do referente cultural redundou num encurtamento tal das distâncias, que a cultura por assim dizer passou a se reproduzir em estado bruto. Aqui o *grau zero* da Era da Cultura, a cuja apoteose estamos assistindo:

com o eclipse da cultura como espaço ou esfera autônoma, a própria cultura recai no mundo, e o resultado não é o seu desaparecimento, mas a sua prodigiosa expansão, a ponto de a cultura tornar-se coextensiva à vida social em geral: agora todos os níveis tornam-se “aculturados” (...) tudo afinal tornou-se cultural (grifo nosso).

Este o *pendant* do capital fictício de que se falava há pouco, a moeda bruta, abstrata, sem lastro ou referente, enfim, a apoteose do fetichismo. Ou como diz o próprio Jameson, “o derradeiro referente ao que o balão da mente estava atado é cortado”. Ao mesmo tempo,

o esfacelamento do Signo em pleno ar determina a queda numa realidade social agora absolutamente fragmentada e anárquica; os cacos da linguagem (os Significantes puros) recaem de volta no mundo, como tantas outras peças de sucata, em meio a todos os outros aparelhos e construções enferrujadas e obsoletas que atravam-

8. Cf. F. Jameson, in “Periodizando os anos 60”, ed. cit., pp.81-126.

cam a paisagem-mercadoria e se alastram pela 'cidade-colagem', a delirante New York de um capitalismo avançado pós-modernista em plena crise.

Numa palavra: não é evidentemente fortuito que a cidade-colagem entre em cena quando tudo finalmente torna-se "cultural", fenômeno que agora somos convidados a compreender como o resíduo coisificado de antigas energias oposicionistas liberadas pelo capitalismo ele mesmo, em pessoa.⁹



Não é, portanto, de modo nenhum por acaso que Jameson recorre com naturalidade a uma expressão de época, mais precisamente forjada pelo contextualista Collin Rowe — *Collage City* (o primeiro também a utilizar a fórmula "arquitetura contextual"). Aliás, Rowe, como Grégotti ou Rossi, quando fala de cidade, tem em mente o conceito de bricolagem desenterrado por Lévy-Strauss. Em pouco tempo o pós-estruturalismo se encarregará de radicalizar as práticas auto-denominadas dispersivas, descentradas etc. — exacerbação da individualidade como perda da subjetividade (por isso mesmo sociedade narcísica), morte do Eu, enfraquecimento da vontade, ao mesmo tempo que refluxo para o âmbito individual, comandado por uma lógica da intimidade e assim por diante.

Se Jameson tem razão, não espanta que um fenômeno similar ocorra com a cidade e suas transformações. Não se trata obviamente de uma aplicação, chapada ou não, da teoria à prática, ao contrário, aquela seguramente apenas explicita o que ocorre no âmbito da sociedade, ou melhor, o esfacelamento desta se traduz pela desconstrução do discurso, transformado em texto, onde todas as relações são reversíveis e as significações indecifráveis. Ao mesmo tempo, tudo vira texto, a escritura da cidade é da mesma ordem que a do mundo prosaico ou da arte. Tudo se interpenetra. Intertextualidade generalizada, ou seja, as identidades culturais começam a ser interpretadas em termos de transitividade ou de nomadismo das interculturalidades.

Assim, cada vez mais, teóricos, arquitetos ou gestores urbanos abrem mão, não só de qualquer

planificação global da cidade, mas de todo tipo de organização, mesmo parcial, que a torne um conjunto de espaços minimamente ordenados e que possam vir a se constituir em formas definidas e estáveis, de modo a fornecer uma imagem coerente a ser visualizada ou representada por seus habitantes como um tecido coeso, com alguma pregnância visual ou semântica, configurando (na terminologia que dominou o pensamento urbano até recentemente) um "lugar". O novo jargão se compõe de termos que, ao contrário, procuram designar a não urbanidade da cidade, sua atopia — a cidade como não-território, lugar virtual, não-lugar etc. Virilio chega a falar numa des-urbanização pós-industrial, ou em concentrações pós-urbanas, onde a cidade desapareceria na "heterogeneidade do regime de temporalidade das tecnologias avançadas"¹⁰. A topologia eletrônica daria origem à instantaneidade de um presente em permanência. Não seria apenas o espaço/lugar a desaparecer, mas também o calendário de uma memória coletiva. Os muros da cidade teriam sido derrubados ao som da mídia.

Novamente trata-se de uma retórica que tem seu fundo de verdade: algo mudou nessa nova fase da sociedade de massa, a apoteose publicitária da forma-mercadoria, enfim universalizada, redundou na redução da arquitetura da cidade a uma simulação imagética, composta de signos polivalentes destinados a um mercado que se alimenta cada vez mais da diferença e da obsolescência — mais precisamente, que resultam de uma administração *soft* da cultura que não visa mais domesticar as diferenças, mas "reproduzir a sua inconciliabilidade".¹¹

Da busca quase obsessiva pela restauração de uma urbanidade perdida — a cidade como lugar público — passa-se pois à apologia do caos, da cidade labiríntica, da errância, da (des)ordem etc. O que se viu foi que as intervenções que desde as primeiras secessões do Movimento Moderno pretendiam regenerar o tecido urbano através de uma revitalização da cidade, numa verdadeira empreitada de reconquista de uma identidade local, que reforçasse os laços sociais — requalificações que

9. Como lembrado, para uma outra interpretação do argumento de F. Jameson, cf. a Apresentação citada de Heloisa Buarque de Holanda, "Cidade ou Cidades?", *Revista do Patrimônio*, n.23, 1994.

10. Cf. *O espaço crítico*, Rio Janeiro: Editora 34, 1993.

11. Cf. a propósito Massimo Ilardi (org.), *La città senza Luoghi*, Gênova: ed. Costa & Nola, 1991. Sem esquecer o sempre citado David Harvey, em particular a *Condição Pós-Moderna*, São Paulo: Ed. Loyola, 1992.

respeitassem o contexto, sua morfologia ou tipologia arquitetônica, preservando os valores locais (este ao menos o discurso que acompanhava tais iniciativas) — foram se fragmentando em intervenções cada vez mais pontuais e restritas. Assim, embora adotado pelos melhores e mais empenhados arquitetos do pós-guerra (especialmente na Europa - Bolonha tornou-se um paradigma), um tal esforço concentrado de salvação da cidade, aliando, não sem paradoxo, ao novo ideário da modéstia antiglobalizante um ponto de vista oposicionista altamente politizado, à medida mesma que ia ganhando adeptos, inclusive no *establishment* (veja-se o P.O.S. de 77, em Paris, na era Giscard, ou *Plan-cap* 92, por ocasião das Olimpíadas em Barcelona), foi revelando sua verdade oculta: a mal disfarçada manutenção do *status quo*, a rigor uma forma de administrar contradições, de escamotear conflitos e esconder a miséria. No mais das vezes tais iniciativas se resumiam a criar cenários destinados literalmente a fascinar, verdadeiras imagens publicitárias das administrações locais, sem nenhuma continuidade com práticas sociais que lhes dessem conteúdo. Passo seguinte: recorrendo às mais avançadas técnicas de comunicação de massa forjaram-se identidades para todos os gostos - proliferação de imagens que, por isso mesmo, não informavam mais nada.

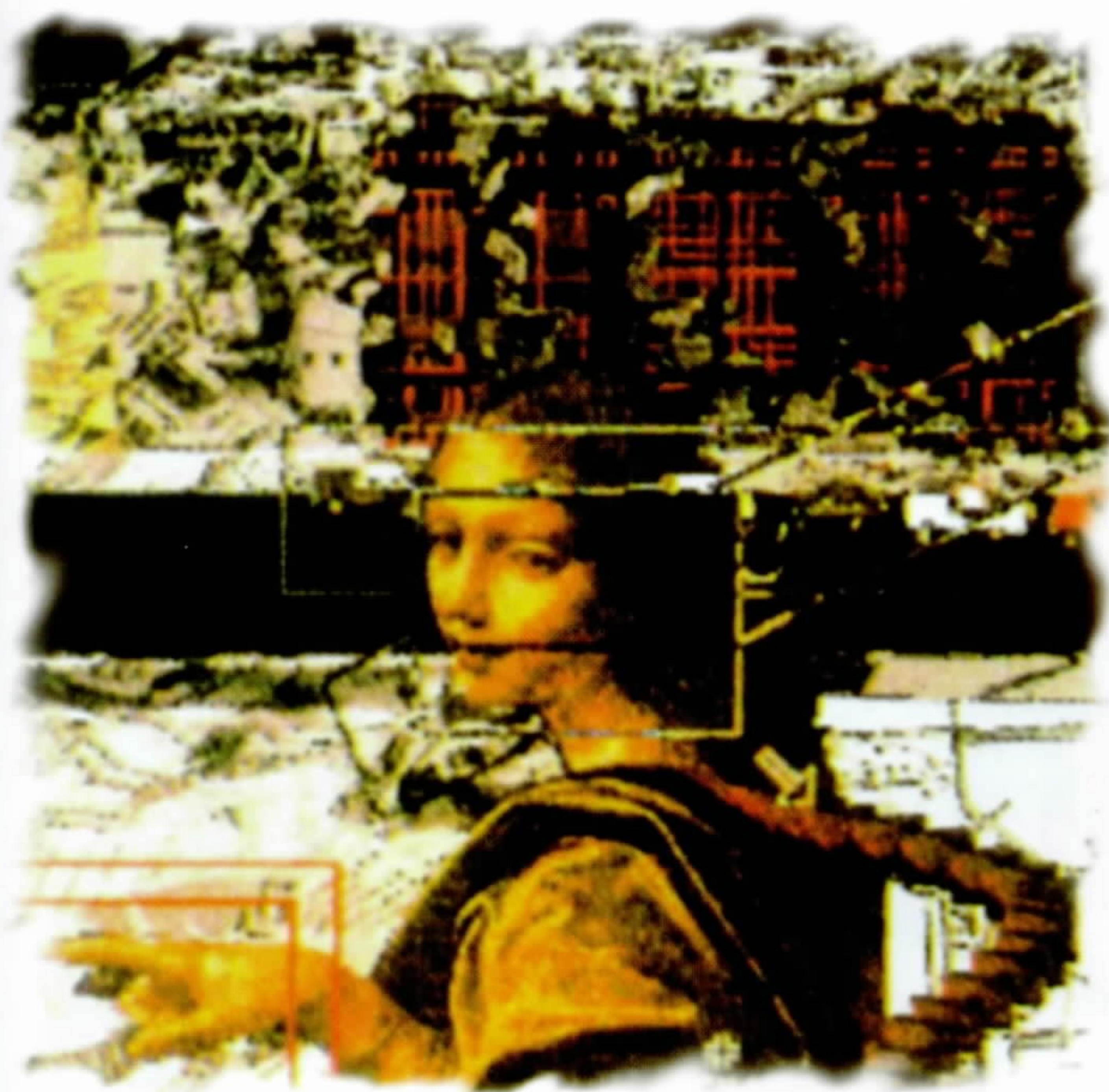
A verdade é que a “modéstia” desse programa de resistência acabou se revelando muito pouco modesta e, além do mais, a reboque de uma causa surpreendente e, aparentemente, ao menos, antagonista — a de um urbanismo anárquico, de reforço da cidade caótica, fragmentária, *soft* etc. A meu ver, a ideologia do Plano acabava sendo substituída por outra não menos integrada — a ideologia da diversidade, em que os conflitos são maquiados por uma espécie de estetização do heterogêneo. Uma tal política teria, portanto, redundado no seu contrário, acompanhando o processo de modificação do capitalismo, que ia alterando a própria fisionomia da cidade, já agora convenientemente estilizada. A lógica que aí se esconde não é outra senão a da racionalidade sabidamente perversa do mundo da reprodução material da sociedade, para a qual o reforço das particularidades é a contrapartida da globalização.

Esta mundialização do capital, para chamar a coisa pelo seu verdadeiro nome, que é econômica, tecnológica, midiática, gera descompassos, segregações, guetos multiculturais e multirraciais, ao mesmo tempo que desterritorializações anárquicas, crescimentos anômalos e transgressivos - verdadei-

ros focos explosivos que devem esgotar suas energias numa entropia corrosiva, numa guerra interna generalizada, de facções e gangues, enquanto consomem e exportam formas culturais e religiosas cada vez mais sincréticas, criando uma vaga sensação generalizada de reconciliação democrática (em geral vídeo-eletrônica). Contrapartida da homogeneização mundial, uma tal reposição das diferenças não passa de *sublimação cultural*, forjando, na ausência de referências sociais objetivas, identidades meramente simbólicas. Além do mais, as novas tendências estruturais de crise da regulação social e de desmonte dos Estados nacionais transformam os alegados valores locais em mercadorias a serem igualmente consumidas e recicladas na mesma velocidade em que se move o capital. Em linhas gerais, esse o nó da renovação urbana em andamento tanto nos países afluentes, quanto, com mais razão ainda, na periferia.



Concluindo: mais do que um bem supremo em si mesmo que mimetizasse à distância a finada esfera superior e separada de aprimoramento individual máximo, coroando o antigo regime burguês, a cultura passa hoje por elemento essencial ao próprio processo de reprodução material da sociedade. É o que explica a escala de massa da *animação cultural* das nossas cidades, cada vez mais conscientes de sua própria dimensão imagética e cultural. Digamos que este mundo de faz-de-conta vai sendo estimulado pelo que continua, apesar de tudo, a ser chamado de “política cultural”, e isto, na mesma proporção em que a segregação social assume características cada vez mais sinistras. Nunca a cultura apresentou um caráter tão “afirmativo”, tal o descaramento de sua funcionalidade. Por isso mesmo já não é mais necessário servi-la acompanhada de qualquer discurso ideológico — basta pô-la em movimento, *sem frase*, em que pese a interminável tagarelice de seus animadores. ■





ESPAÇOS DE CIDADANIA INSURGENTE

As cidades estão ligadas ao globo da história como capacitores: elas condensam e conduzem as correntes do tempo social. Suas superfícies sobrepostas, suas camadas de estuque pintado, suas capas de concreto registram a força dessas correntes, quer como uso, quer como narrativa. Isto é, as superfícies das cidades contam histórias e o tempo. As cidades estão cheias de histórias no tempo; umas, sedimentadas e catalogadas, outras, dispersas, em forma de rastros e vestígios. Suas narrativas são épicas e cotidianas: falam de migração e produção, lei e riso, revolução e arte. Entretanto, ainda que óbvio, seu registro nunca é totalmente legível, porque cada incursão pelo palimpsesto das superfícies urbanas revela apenas traços dessas relações. Uma vez vividas na condição de irredutíveis umas às outras, elas são registradas como parte da multiplicidade e da simultaneidade dos processos que convertem a cidade numa infinita geometria de superposições. Suas identidades, modos, formas, categorias e tipos recombina-se no cinza das ruas. Como resultado, as narrativas das cidades são tanto evidentes quanto enigmáticas. Conhecer-las é sempre experimental.

Deve ter sido com extrema frustração, por conseguinte, que o arquiteto holandês Aldo Van Eyk afirmou que “não sabemos nada sobre a vasta mul-

tiplicidade — não conseguimos nos entender com ela — nem como arquitetos, nem como planejadores ou qualquer outra coisa... Porém, se a sociedade não tem forma, como podem os arquitetos construir sua contraforma?” (citado em Frampton 1980: 276-77). Tal confissão de ignorância é especialmente surpreendente, não só porque abandona a narrativa das cidades, mas também porque o faz declarando a dissolução do social no âmbito das disciplinas da arquitetura e do planejamento modernos. A declaração é particularmente amarga, porque assinala o fim de um século no qual a doutrina modernista formulou as questões urbanas de nosso tempo propondo justamente o planejamento e arquitetura como soluções para a crise social do capitalismo industrial. Pelo menos em suas versões européias e latino-americanas, o modernismo forjou isso que poderíamos chamar de um imaginário do planejamento, desenvolvendo seus tipos revolucionários de construção e suas convenções de planejamento como instrumentos de mudança social, e concebendo a mudança em termos do futuro imaginado corporificado nas narrativas de seus planos-diretores¹.

Mas a incapacidade de Van Eyk de encontrar forma na sociedade — ou seja, de ler sua multiplicidade — seria um problema da sociedade, como

1. A conjunção de “arquiteto ou planejador”, de Van Eyk, sugere um uso potencialmente confuso desses termos. Sou grato a John Friedmann, por me ter pedido, numa conversa sobre este ensaio, que esclarecesse minha própria maneira de considerar o problema. Se olharmos para o uso dos termos planejador e planejamento nas várias profissões e disciplinas que os utilizam, veremos dois sentidos distintos mas, como sustentarei, relacionados. De um lado, planejamento é, em geral, usado para referir-se ao urbanismo, num sentido derivado em grande parte da teoria e prática da arquitetura. Nesta forma, o modo dominante de planejamento contemporâneo, é o desenvolvido pelos CIAM. Como tento mostrar, esse modelo se baseia num projeto idealista de futuros alternativos. Por outro lado, desde a consolidação do estado moderno, planejamento é também amplamente usado com referência à aplicação das

ciências sociais à administração da sociedade. De fato, alguns cientistas sociais aplicados, como Friedmann, que se consideram planejadores, são muito críticos do projeto urbanístico modernista e de seus estilos de planejamento. Com grande frequência, contudo, esses dois sentidos de planejamento partilham uma noção de futuros alternativos e uma confiança no estado que os relacionam tanto histórica quanto teoricamente. É essa relação que me interessa e que permite a elaboração de um argumento mais abrangente sobre a modernidade e o planejamento em suas várias formas. Nesse sentido, uso o modelo dos CIAM de projeto urbanístico como paradigmático do planejamento modernista. Mas também considero as ciências sociais aplicadas como uma versão a ele relacionada, quando estão baseadas num ideal semelhante do futuro.

ele dá a entender, ou consequência de uma posição teórica que rejeita as pretensões redentoras e os engajamentos sociais do modernismo? Dada a capacidade humana para a narrativa, e seu inelutável registro em artefatos, concluo pela segunda alternativa. Ademais, diria que a consternação de Van Eyk representa o estranhamento do social na arquitetura moderna e, de modo geral, nos métodos de planejamento que a ela se relacionam. Sugiro que este estranhamento é consequência de certas condições teóricas que estruturam a atual produção de conceitos, sobre a paisagem urbana naquelas disciplinas: (I) a rejeição do poder redentor do modernismo, que deriva não só da percepção dos fracassos de seu método utópico, mas também da dissolução mais generalizada da própria idéia do social no planejamento, na arquitetura, na administração pública e nas ciências sociais; (II) a incapacidade de arquitetura e planejamento, enquanto profissões, moverem-se além dessa rejeição para desenvolver uma nova imaginação social ativista; e (III) a preocupação da teoria pós-moderna com o formalismo estético, as tecnologias de comunicação e os conceitos de realidade virtual que tendem a desencarnar o social para rematerializá-lo como imagens reificadas². Se minha conclusão estiver correta, então o problema que Van Eyk coloca é mais antropológico do que morfológico. Ou seja, é uma questão de aprender a interpretar de novo o que agora lhe aparece totalmente desfamiliarizado: a própria sociedade, ou melhor, aspectos do social que indicam o seu dinamismo.

Como não acredito que “a sociedade não tem forma” nem que “não sabemos nada sobre a vasta multiplicidade”, quero argumentar que um dos problemas mais urgentes na teoria do planejamento e da arquitetura, atualmente é a necessidade de desenvolver uma imaginação social diferente — uma que não seja modernista, mas que, no entanto, reinvente os compromissos ativistas do modernismo com a invenção da sociedade e com a construção do estado. Sugiro que as fontes desse novo imaginário não estão em nenhuma produção especificamente arquitetônica ou de planejamento da

cidade, mas sim no desenvolvimento da teoria, em ambos os campos, como uma investigação do que eu chamo de espaços de cidadania insurgente — ou espaços insurgentes de cidadania, o que vem a dar no mesmo. Digo insurgentes para enfatizar a oposição desses espaços de cidadania não só aos espaços modernistas que hoje dominam fisicamente tantas cidades. Enfatizo também, ao usar o termo, uma oposição ao projeto político modernista que absorve a cidadania num plano de construção do estado e que, no processo, tende a reforçar um projeto elitista de contenção das classes trabalhadoras. No cerne desse projeto político acha-se a doutrina — também claramente expressa na tradição positivista do direito — de que o estado é a única fonte legítima dos direitos, sentidos e práticas da cidadania. Uso a noção de insurgente para referir a novas e/ou outras fontes de cidadania e à afirmação de sua legitimidade³.

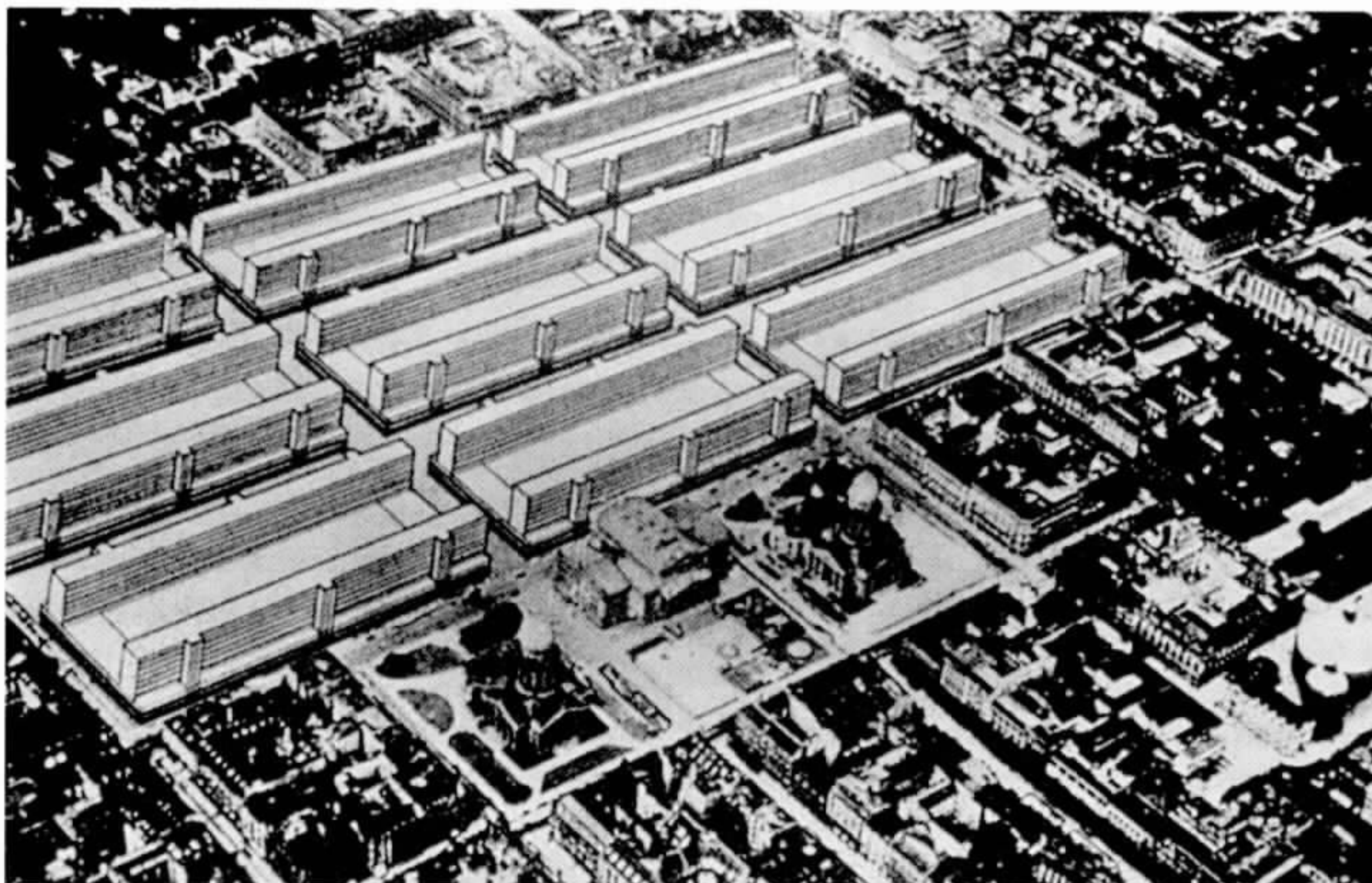
OS FUTUROS ALTERNATIVOS DO MODERNISMO

Os espaços de uma cidadania insurgente constituem novas formas metropolitanas do social ainda não absorvidas nas velhas, nem por elas liquidadas. Como tal, encarnam possíveis futuros alternativos. É importante distinguir essa idéia do possível da idéia fundamentalmente diferente de futuros alternativos, inerente à doutrina do planejamento e à arquitetura modernistas. Ambas as idéias expressam o paradigma básico da modernidade, que enfatiza que os futuros alternativos são de fato possíveis. Mas a insurgente e a modernista são expressões concorrentes, que distinguirei como etnográfica e utópica, respectivamente. Na arquitetura e urbanismo modernos, a utopia deriva especificamente da cidade-modelo dos Congrès Internationaux d'Architecture Moderne (CIAM). Desde a década de 1920, seus manifestos conclamaram o estado a dar prioridade aos interesses coletivos sobre os privados, impondo ao caos das cidades exis-

2. Essas preocupações são objeto de discussão tão extensa na literatura sobre pós-modernismo que não tenho como comentá-las aqui sem ser superficial. Além dos bem conhecidos estudos da glorificação do consumo na teoria pós-modernista, por Jean Baudrillard ou Paul Virilio, por exemplo, ver o recente (e divertido, ainda que nem sempre acurado) livro de Olalquiaga (1992). Para uma recente tentativa de desmaterializar a própria cidade, ver Sorkin (1992).

3. Ver Holston (1993, 1995 e no prelo) para mais discus-

sões, respectivamente, desse projeto político modernista e de seu uso pelas elites, da noção de um urbanismo insurgente e do monopólio da lei pelo estado e um exemplo de oposição a ele no Brasil. Eu gostaria de agradecer aos organizadores de duas conferências por convidarem-me a apresentar versões prévias deste ensaio, uma na Duke University sobre “New Metropolitan Forms” (“Novas formas metropolitanas”), e a outra em Brasília sobre “Arte, arquitetura e urbanismo”. Agradeço também a Teresa Caldeira e Leonie Sandercock por suas sugestões para a versão final.



BERLIM. PROJETO PARA O CENTRO DA CIDADE, LUDWIG HILBERSEIMER, 1927. (DE HOLSTON 1993)

tentes a construção de um novo tipo de cidade baseada em seus planos-diretores. Mas tal modelo deriva, por sua vez, do conhecido ideal da modernidade de que o estado, geralmente sob a forma de um governo nacional, pode mudar a sociedade e administrar o social pela imposição de um futuro alternativo cristalizado em planos. Nesse sentido faustiano, o projeto do planejamento modernista é transformar um presente não desejado por meio de um futuro imaginado. Seja sob a forma de urbanismo ou de ciência social aplicada, essa idéia de planejamento é vital para a identidade do estado moderno: ela motiva as autoridades políticas a tentarem criar e legitimar novos tipos de esferas públicas, com novos sujeitos e subjetividades que lhes correspondam. Os instrumentos de tais iniciativas definem não só a agenda de desenvolvimento do estado, mas também suas profissões liberais e ciências sociais acreditadas — arquitetura, urbanismo, demografia, administração burocrática, sociologia, criminologia, epidemiologia e assim por diante —, por meio das quais os governos tentam forjar novas formas de associação coletiva e hábitos pessoais como base de propensão de suas sociedades para um futuro proclamado.

Não é por ser crítica do presente, nem por ter como objetivo o dismantelamento de normas estabelecidas, que essa ideologia do planejamento é utópica. Ela partilha tais características com o modo etnográfico por mim proposto. É utópica, isto sim, porque sua noção de futuros alternativos está baseada em causas ausentes e seus métodos, numa teoria de total descontextualização. A versão dos CIAM de planejamento modernista é um exemplo instrutivo. Há quatro aspectos fundamentais em sua teoria de futuros alternativos. Primeiro, ela é baseada numa tensão entre as condições sociais existentes e seu oposto imaginado. Segundo, este oposto é concebido em termos de causas ausentes, que não existem em nenhum lugar, mas apenas nos planos e em suas tecnologias, que deveriam colonizar o velho e criar o novo, do qual apareceriam, então, como um produto natural. Lúcio Costa (1980: 15), expressou claramente esse conceito das causas ausentes geradoras quando escreveu o seguinte em "Razões da nova arquitetura", em 1930: "Existe, já perfeitamente constituída em seus elementos fundamentais,...uma nova técnica construtiva, paradoxalmente ainda à espera da sociedade à qual, logicamente, deverá pertenc-

cer". Costa concebia essa tecnologia como algo que encarnava os princípios imaginados de uma sociedade que ainda não existia, mas que ela ajudaria a trazer à existência exatamente ao dar corpo a tais princípios na forma construída.

O terceiro e o quarto aspecto do modelo constituem uma teoria da colonização para implementar a nova tríade arquitetura-planejamento-tecnologia. Seu objetivo é realizar uma transformação tanto objetiva quanto subjetiva das condições existentes. Em relação à primeira, a colonização depende da força do estado para criar condições objetivas para a imposição de uma nova ordem para a vida urbana. O modelo dos CIAM apela diretamente para que a autoridade estatal institua o planejamento total do espaço construído que, segundo a teoria, constitui essas condições e permite a implementação de seus planos-diretores do futuro. O apelo privilegia o desenvolvimento do próprio aparelho do estado moderno como o supremo poder planejador. Exatamente por causa dessa ênfase, as elites empenhadas na construção do estado, quaisquer que sejam suas convicções políticas, adotaram o modelo de desenvolvimento urbano dos CIAM, como atesta a história do planejamento de cidades ao redor do mundo.

O modelo também depende de uma transformação subjetiva das condições existentes. Neste caso, inspirando-se em outros movimentos van-

guardistas do começo do século XX, o modelo usa técnicas de choque para forçar uma apropriação subjetiva da nova ordem social inerente aos seus planos. Essas técnicas enfatizam a descontextualização, a desfamiliarização e a des-historização. Sua premissa central de transformação é que a nova arquitetura/planejamento urbano criaria, no interior das cidades existentes, peças subversivas que iriam regenerar todo o tecido circundante de vida social desnaturada. El Lissitzky (1970: 52) explicou concisamente tal premissa em 1929: "A introdução de novos tipos de edifício no velho tecido da cidade afeta o todo, transformando-o". É uma noção viral de revolução, uma teoria de descontextualização na qual as qualidades radicais de alguma coisa totalmente fora de contexto infestam e colonizam o que a circunda. Esta alguma coisa pode ser um simples prédio concebido como um exemplo do plano total, ou seja, como um fragmento de sua estética radical e suas práticas sociais, ou pode ser uma cidade inteira projetada como um exemplar, como no caso de Brasília. De um modo ou outro, supõe-se que o fragmento radical crie novas formas de experiência social, associação coletiva, percepção e hábitos pessoais. Ao mesmo tempo, supõe-se que impossibilita a existência daquelas formas consideradas indesejáveis ao negar as expectativas sociais e arquitetônicas anteriores sobre a vida urbana.



BRASÍLIA. ASA SUL DO PLANO PILOTO, 1981. (DE HOLSTON 1993)

Este uso da descontextualização provém, em última análise, da convicção de que é possível extrair antiteticamente das condições existentes, como uma nova entidade positiva, um ideal ausente — ou seja, extrair uma ordem social e estética imaginada “da realidade tornada estranha e estilizada por meio da vontade e poder do indivíduo”, como certa vez Adorno descreveu o processo, numa discussão da música de Schönberg (citada em Buck-Morss 1977: 57). Tal extração se realiza, noutras palavras, pela síntese subjetiva. E a síntese é alcançada pelo choque da desfamiliarização, durante o qual o sujeito se identifica com o ideal na dialética enquanto meio necessário para transpor a distância agora evidente entre sua situação local estilizada e a proposta de plenitude futura.

A doutrina dos CIAM sustentava que essas propostas de transformação iriam criar uma cidade que materializaria condições revolucionárias de trabalho, moradia, transporte e recreação. Ela também argumentava que esta materialização redefiniria a base social da organização urbana. As proposições não estavam, a meu ver, erradas. De fato, no decorrer deste século, os novos tipos de construção, estruturas urbanas e convenções de planejamento dos CIAM triunfaram de tal modo que se transformaram na prática padrão dos profissionais de arquitetura e planejamento em todo o mundo. Eu diria, ainda, que permanecem assim até hoje, mesmo quando sua derivação do modelo dos CIAM não é reconhecida e seu uso nada tem a ver com sua agenda social, como é muitas vezes o caso, nos Estados Unidos⁴. (Ver a vista aérea de Houston que precede o texto deste artigo).

Contudo, se poucas promessas de mudança prenderam a imaginação do mundo em grau mai-

or do que esse projeto idealista de futuros alternativos, poucos geraram também maior perversidade. Um dilema fundamental inevitavelmente domina este projeto, se for para ele ter qualquer substância além do mundo imaginário dos planos. É um dilema inerente a todas as formas de planejamento — quer como projeto urbanístico, quer como ciência social aplicada — que propõem um futuro alternativo com base em totalidades ausentes: a necessidade de ter de usar o que existe para alcançar o que é imaginado destrói a diferença utópica entre os dois que é a premissa do projeto. E o que é pior, exemplos como o de Brasília mostram que as tentativas de manter o plano, a despeito dos efeitos corrosivos desse paradoxo utópico, agravam as próprias condições que geram o desejo de mudança. Perversamente, tendem a transformar o projeto numa versão exagerada daquilo que seus planejadores queriam antes de tudo evitar⁵.

Considere-se, por exemplo, o sistema modernista de circulação do tráfego. Quando o analisamos em termos do que ele sistematicamente pretende eliminar — o sistema tradicional de ruas com espaços públicos, multidões urbanas e um certo tipo de espaço político ao qual a rua dá substância — suas conseqüências sociais tornam-se claras. O deslocamento da vida social, dos “recintos” abertos e públicos das ruas e praças para os recintos fechados dos parques, clubes, residências, e carros, provocado pelo sistema modernista não reproduz a esfera exterior da cidade e seus cidadãos num novo ambiente interior. De fato, essa interiorização incentiva uma privatização das relações sociais, que permite maior controle do acesso a um espaço que, quase invariavelmente, estratifica o público que o usa. Os espaços vazios, as terras-de-

4. Não posso discutir mais amplamente aqui a cidade-modelo dos CIAM, que já analisei de uma perspectiva histórica e crítica no estudo sobre Brasília (Holston 1993, especialmente pp. 31-58). Também não posso discutir sua relação com o pós-modernismo, o que teria de fazer para dar substância à minha tese da persistência de sua dominação. O meu argumento consistiria em distinguir entre o ambiente de fato planejado, arquitetado e construído da cidade contemporânea e seus modos de mudança social e acumulação de capital. Muitos autores têm descrito estes últimos em termos dos novos padrões de consumir “espaço e tempo” que chamam de pós-modernos. Seja como for, eu só chamaria a paisagem urbana de pós-moderna quando pudesse identificar novos modos e processos de desenvolver a cidade que gerassem formações espaciais, e também sociais, que se contrapusessem ao urbanismo modernista que domina a maioria das cidades. Dessa perspectiva, detecto pouco no espaço construído de Los Angeles, por exemplo, que pudesse constituir um urbanismo pós-moderno, além de uns limitados exercícios de preservação histórica ou de

citação (com freqüência relacionados a consumo ou a residência das elites). Antes, vejo o espaço construído da região metropolitana de Los Angeles como uma conseqüência, mais ou menos explícita, das doutrinas modernistas. Além disso, diria que padrões recentes de urbanização — como os empreendimentos de “revitalização” dos centros e a urbanização dos subúrbios sob a forma de “edge cities” — são novas consagrações dessas doutrinas.

5. Em Brasília, por exemplo, tais tentativas levaram tanto os urbanistas quanto outros tipos de planejadores a responderem às inevitáveis deformações de seus planos (como as invasões, o crescimento caótico e a oposição política organizada) com medidas distópicas que caracterizavam o resto do Brasil que eles queriam excluir. Essas medidas reproduziram este Brasil nas fundações de Brasília. Elas incluíram a negação de direitos políticos, a repressão a associações voluntárias e a distribuição restrita de bens públicos, especialmente moradias, com base em discriminações de *status* (ver Holston 1993: capítulos 6-8).

VILA CHAPARRAL,
LOTEAMENTO INSURGENTE
NA PERIFERIA DA PERIFERIA
DE BRASÍLIA, OU SEJA,
PERTO DA QSC DA CIDADE-
SATÉLITE TAGUATINGA, 1981.
FOTO JAMES HOLSTON

VILA CHAPARRAL,
RUA INTERNA, 1981.
FOTO JAMES HOLSTON



ninguém e os interiores privados que daí resultam contradizem as intenções declaradas do modernismo de revitalizar a esfera pública urbana e torná-la mais igualitária. Essa interiorização não é consequência extrínseca ou um subproduto de algum outro processo. Antes, é uma decorrência direta das convenções de sólido/vazio-figura/fundo da lógica espacial do modernismo. Significativamente, é essa lógica que motiva os empreendedores imobiliários de hoje a usarem o vocabulário da arquitetura e do urbanismo modernistas para criar os novos espaços fortificados do urbanismo contemporâneo⁶.

O futuro imaginado do modernismo aponta um outro dilema. Por um lado, ele sempre corre o risco do paradoxo utópico que descrevi há pouco: ou bem permanece sem substância e assim desconectado das condições que geram um desejo por ele; ou, ao ganhar história, agrava as próprias questões que quer negar. Por outro lado, uma segunda conclusão também é clara: sem um fator utópico, os planos permanecem trancados na prisão das condições existentes inaceitáveis. Não é a eliminação do desejo de um futuro diferente tão opressiva quanto sua perversão modernista? Excluir o imaginário e sua perspectiva inerentemente crítica é condenar o planejamento a fazer acomodações no *status quo*, e eu rejeito tal paralisia. Resta, pois, uma difícil questão: se a noção de futuros alternativos é ao mesmo tempo indispensável e, em sua forma utópica, perversa, que tipo de intervenção na cidade poderia construir um senso de criação sem impor uma teleologia que desincorpora o presente em favor de uma diferença utópica?

6. Ver Caldeira (1992), para uma discussão da reutilização do urbanismo modernista para gerar formas contemporâneas de segregação espacial em Los Angeles e São Paulo.

CIDADANIA INSURGENTE

Minha crítica ao planejamento modernista não é a de que ele pressupõe uma sociedade igualitária inexistente ou sonha com uma. Negar esse sonho seria o mesmo que ocultar ou estimular um controle mais totalitário do presente. Minha crítica, na realidade, é de que o planejamento modernista não admite nem desenvolve produtivamente os paradoxos de seu futuro imaginado. Ao invés disso, ele

tenta ser um plano sem contradição, sem conflito. Supõe uma dominação racional do futuro em que seu plano total e totalizador dissolve quaisquer conflitos entre a sociedade imaginada e a existente na coerência imposta de sua ordem. Tal suposição é ao mesmo tempo arrogante e falsa. Por um lado, ela não inclui como elementos *constitutivos* do planejamento o conflito, a ambigüidade e a indeterminação característicos da vida social. Por outro, deixa de considerar o inintencional e o inesperado como partes do modelo. Essas suposições são comuns às soluções de plano-diretores em geral, e não só às do planejamento urbano. Sua característica básica é que elas tentam fixar o futuro — ou o passado, como na preservação histórica — apelando para precedentes que negam o valor da circunstância presente. A questão crucial a considerarmos, por conseguinte, é como incluir o presente etnográfico no planejamento, ou seja, as possibilidades de mudança encontradas nas condições sociais existentes.

Nem todos os planos-diretores negam o presente como meio de chegar ao futuro (ou passado) imaginado do planejamento. Um contra-exemplo muito forte é a Constituição dos Estados Unidos, que certamente é um plano-diretor, e que certamente é moderna ao propor um sistema de governo nacional “a fim de formar uma união mais perfeita” (Preâmbulo). Sua grande força, no entanto, advém de que suas disposições são incompletas e imprecisas. Além disso, ela desconfia das próprias instituições de governo que estabelece. Como um plano arquitetônico, a constituição americana não tenta legislar o futuro. Pelo contrário, seus sete artigos originais e as vinte e seis emendas corporificam alguns poucos princípios norteadores — por exemplo o federalismo, a separação dos poderes, “checks and balances” (sistema de compensações) — que não só canalizam o conflito para instituições mediadoras, mas também protegem contra possíveis abusos dos poderes governamentais que eles criam. Acima de tudo, estabelecem a confiança de que as futuras gerações de cidadãos terão a capacidade e o direito de fazer sua própria história interpretando o significado do plano-diretor à luz de sua própria experiência⁷.

A constituição americana, portanto, tem dois projetos de planejamento: um de construção do estado, outro de construção da cidadania. O ponto-chave para nossa discussão é que o segundo é

condicionado pelo primeiro, mas não redutível a ele, uma vez que a constituição assegura aos cidadãos um meio real de insurgência contra o estado. Por um lado, ela desenha um estado com o *mínimo* de condições necessárias para institucionalizar tanto a ordem quanto o conflito. Por outro, garante as condições necessárias para a mobilização social como um meio de incluir o inintencional e o imprevisível como fontes possíveis de uma nova interpretação constitucional.

Esse quadro de perspectivas complementares oferece uma importante sugestão para pensar sobre uma nova produção da cidade. Se o planejamento modernista depende do estado e o constrói, então o seu antídoto é um tipo de planejamento que dê conta das formações de cidadania insurgente. A teoria do planejamento precisa estar ancorada nesses complementos antagônicos, ambos baseados numa possibilidade etnográfica, e não utópica: de um lado, o projeto de futuros dirigidos pelo estado, que podem ser transformativos mas resultam sempre de uma política específica; e, do outro, o projeto de comprometer planejadores com as formas insurgentes do social, que muitas vezes derivam do primeiro e o transformam, mas que de importantes maneiras estão fora do estado e são heterogêneas. Essas formas são encontradas tanto em manifestações organizadas de base quanto em práticas cotidianas que, de diferentes maneiras, legitimam, parodiam, desordenam ou subvertem as agendas do estado. Encontram-se, noutras palavras, nas lutas sobre o que significa ser membro do estado moderno — razão por que me refiro a elas com o termo cidadania. A condição de membro do estado nunca foi uma identidade estática, dada a dinâmica das migrações globais e das ambições nacionais. A cidadania muda à medida em que novos membros emergem para fazer suas reivindicações, expandindo seu alcance, e em que novas formas de segregação e violência se contrapõem a esses avanços, erodindo-a. Os lugares da cidadania insurgente são encontrados na intercessão desses processos de expansão e erosão.

Esses lugares variam no espaço e no tempo: hoje, em muitas cidades, eles incluem o universo dos sem-teto, as redes de migração, os bairros do movimento homossexual Queer Nation, as periferias autoconstruídas, os territórios das gangues, os condomínios fortificados, as fábricas de que os empregados são donos, as invasões urbanas, os acampamentos de mão-de-obra migrante, os *sweat shops* e as zonas do assim chamado novo racismo. Todos são lugares de insurgência, porque

7. Assim, por exemplo, a Suprema Corte, em diferentes épocas, tanto manteve quanto proibiu a discriminação racial.

introduzem na cidade novas identidades e práticas que perturbam histórias estabelecidas. Essas novas identidades e as perturbações que elas causam podem ser de qualquer grupo ou classe social. Seu estudo considera a cidade não só como receptáculo desses processos de insurgência, mas também como seu objeto — um espaço de identidades emergentes e sua organização social. Esse estudo concentra-se em práticas que envolvem a natureza problemática do pertencer à sociedade. E concede primazia a tais perturbações, emergências e envolvimento porque é nas falhas abertas nesses processos que percebemos o dinamismo da sociedade — ou seja, a “multiplicidade” que Van Eyk não pôde discernir. Essa percepção é bem diferente, contudo, de uma acumulação sociológica de dados, e seu registro inclui o lixo e não só os monumentos da experiência urbana.

Esse dinamismo e sua percepção constituem os objetivos teóricos de um planejamento ligado às formas insurgentes do social. Ele difere dos objetivos modernistas de planejamento porque visa a entender a sociedade como uma contínua reinvenção do social, do presente, do moderno e de seus modos de narrativa e comunicação. Os planejadores precisam se lançar à procura das fontes emergentes de cidadania — e sua repressão — que indicam essa invenção. Não é difícil encontrá-las na esteira dos importantes processos de mudança deste século: migração em massa para as principais cidades do mundo, industrialização e desindustrialização, revolução sexual, democratização e assim por diante. Os novos espaços de cidadania que daí resultam são principalmente um produto da compactação e reterritorialização de tantos novos residentes com histórias, culturas e demandas que rompem com as categorias normativas e aceitas da vida social. Esse rompimento é a fonte de cidadania insurgente e objeto de uma teoria do planejamento que inclui em sua constituição o presente etnográfico.

A distinção entre cidadania formal e substantiva é útil à identificação desse objeto porque sugere como as formas de cidadania insurgente aparecem como prática social e como, portanto, elas podem ser estudadas. A cidadania formal refere-se à condição de membro de uma comunidade política — na história moderna, predominantemente o estado-nação. A cidadania substantiva diz respeito à série de direitos civis, políticos e sociais disponíveis ao povo. Num ensaio muito citado, T. H. Marshall (1977: 92) une esses dois aspectos: “A cidadania é um *status* conferido a quem é membro

pleno de uma comunidade. Todos que o possuem são iguais em relação aos direitos e deveres que a esse *status* são atribuídos”. À medida que novas categorias de moradores ocupam as cidades — negros sulistas em Chicago, turcos em Frankfurt, nordestinos em São Paulo, candangos em Brasília — essas condições formais e substantivas modelam sua experiência urbana. E essa experiência, por sua vez, torna-se um foco principal de sua luta para redefinir as condições de pertencimento à sociedade.

As noções de cidadania formal tornaram-se problemáticas, especialmente no contexto das migrações urbanas em massa das últimas décadas. À medida que tipos novos e mais complexos de diversidade étnica dominam as cidades, a própria noção de comunidade partilhada exaure-se cada vez mais. O que agora constitui essa “percepção direta da condição de membro da comunidade com base na lealdade a uma civilização que é um bem comum” que Marshall (1977: 101) considerou essencial à cidadania — essencial porque só a participação direta assegura os direitos, responsabilidades e liberdades da autogestão? No passado, essa percepção foi uma consciência supralocal, nacional de fato. Mas as noções de comunidade e de participação nacional tornaram-se igualmente difíceis para a cidadania no contexto das novas políticas urbanas de diferença, multiculturalismo e racismo. Uma indicação desse problema é que, em muitos casos, a cidadania formal não é condição necessária nem suficiente para a cidadania substantiva. Noutras palavras, a substância da cidadania (direitos e deveres) é com frequência independente de seu *status* formal. De fato, ela é com frequência inacessível para cidadãos formais (p. ex., os pobres), muito embora disponível para os que não o são (p. ex., os estrangeiros legalmente residentes). Problemas assim põem em questão a noção dominante de cidadania como identidade nacional e o papel histórico do estado-nação como forma dominante da moderna comunidade política.

Mas, ao provocar tal questionamento, esses problemas indicam uma nova possibilidade, que poderia tornar-se um importante centro de atenção para o planejamento urbano: a possibilidade de múltiplas cidadanias baseadas nas filiações locais, regionais e transnacionais que se agregam na experiência urbana contemporânea. Embora essa possibilidade represente uma mudança significativa na história recente da cidadania, ela não é um fato novo. Jurisdições múltiplas e sobrepostas predominaram na Europa até o triunfo da cidadania

nacional obliterar outras formas, entre as quais as cidadanias cidadinas que organizaram tantas regiões do mundo antigo e do pré-moderno. O estado moderno competiu explicitamente com a cidade pela filiação primária de seus cidadãos. Além disso, usurpou-lhes as diferenças, substituindo a administração local da história pela nacional. Ou seja, o estado reorganizou a diversidade local sob a bandeira da herança nacional, sendo um dos projetos mais amplamente partilhados dos estados modernos, essa nacionalização da diversidade legítima, uma cidadania *singular* do estado como a melhor condição para garantir uma sociedade de identidades culturais plurais. Mas a recente multiplicação, em todo o mundo, dos movimentos pelos “direitos à diferença” é um desafio profundo a tal pretensão. Sua nova política e violência etno-culturais são em grande parte uma resposta ao que se percebe como fracassos da cidadania nacional singular. Nessa reavaliação, o local e o urbano reaparecem como os lugares cruciais onde se articulam não só novos fanatismos e hooliganismos, mas também novas identidades diaspóricas e transnacionais. Se a teoria do planejamento, como eu sugiro, puder conceitualizar essa colisão entre cidadania do estado e alternativas insurgentes, a prática do planejamento poderá responder a essa articulação, antes de mais nada, expressando sua heterogeneidade — a condição social na qual de fato vivemos — e depois desenvolvendo algumas das possibilidades etnográficas que estão, por definição, enraizadas em condições heterogêneas.

No que se refere a questões substantivas, a insurgência de uma nova cidadania não é menos dramática. Ao longo dessas últimas décadas, muitas sociedades experimentaram grandes expansões e erosões de direitos. As expansões são particularmente evidentes nos novos movimentos sociais de pobres urbanos por “direitos à cidade” e nos das mulheres, homossexuais e minorias étnicas e raciais por “direitos à diferença”. Esses movimentos não são novos apenas porque forçam o estado a responder às novas condições sociais das camadas trabalhadoras pobres — sentido em que são de fato uma das importantes consequências da pressão da pobreza urbana sobre a cidadania. São também sem precedentes, em muitos casos, porque criam novos tipos de direitos, com base em exigências da experiência vivida, fora das definições normativas e institucionais do estado e de seus códigos legais.

Esses direitos geralmente dizem respeito aos dramas sociais dos novos espaços coletivos e pessoais da cidade, em particular às zonas residenci-

ais empobrecidas. Referem-se a moradia, propriedade, saneamento, saúde, educação etc., levantando questões básicas sobre o escopo dos intitulamentos. A moradia adequada é um direito? E o emprego? Além disso, referem-se a pessoas em grande parte excluídas dos recursos do estado, e estão baseados em demandas sociais que não podem ser definidas constitucionalmente, mas que as pessoas percebem como intitulamentos da cidadania. A organização dessas demandas em movimentos sociais frequentemente resulta em nova legislação, produzindo uma participação sem precedentes de novos tipos de cidadãos na produção da lei e até mesmo na administração de reformas urbanas e nos governos locais. Assim, ao expandirem a cidadania para novas bases sociais, os movimentos sociais dos pobres urbanos criam também novas fontes de direitos da cidadania e novas formas de autogestão.

Entretanto, se a cidade é nesse sentido uma arena para uma autocriação rousseuniana de novos cidadãos, é também, e por causa disso mesmo, uma zona de guerra: as classes dominantes contrapõem-se aos avanços dos novos cidadãos com novas estratégias de segregação, privatização e fortificação. Apesar de a cidade ter sido sempre um lugar para tais contestações, elas assumiram formas novas e particularmente intensas nessas últimas décadas. Aonde as estruturas de repressão do estado são particularmente eficazes, como nos Estados Unidos, ou particularmente violentas, como no Brasil, as resultantes erosões da cidadania são particularmente evidentes nas esferas públicas abandonadas e nos espaços públicos em desintegração da cidade. Essa zona de guerra contemporânea compreende não só o terror dos esquadrões da morte e das gangues, mas também o terror das fortalezas corporativas e dos enclaves suburbanos (Figuras 6 e 7). Os últimos são também formas insurgentes do social, subvertendo as proclamadas igualdades e princípios universais da cidadania nacional. Assim, a cidade-como-zona-de-guerra ameaça a equação da condição formal de pertencimento ao estado como a principal norma universalizadora para administrar a simultaneidade das identidades sociais modernas. Com a escalada da guerra, essa ameaça desencadeia ansiedades profundas sobre a forma que tal coordenação pode tomar se a cidadania nacional deixa de ter esse papel primário. Tanto quanto o otimismo pode ser irradiado pelos movimentos sociais da cidade, essa ansiedade paira sobre sua zona de guerra, estruturando seus possíveis futuros.



MORUMBI, SÃO PAULO, GUARITA DE PRÉDIO RESIDENCIAL, 1994. FOTO TERESA CALDEIRA / JARDIM DAS CAMÉLIAS, SÃO PAULO, BAIRRO DE CASAS AUTOCONSTRUÍDAS, COM GRADES E MOVIMENTO DE RUA, 1994. FOTO TERESA CALDEIRA/JAMES HOLSTON

PLANEJANDO O ETNOGRAFICAMENTE POSSÍVEL

Neste ensaio, levantei o problema do desenvolvimento de uma nova imaginação social em planejamento e arquitetura. Sugeri que quando as expansões e erosões da cidadania se centram na experiência urbana, elas constituem um urbanismo insurgente que informa esse desenvolvimento de vários modos. Em primeiro lugar, apresentam a cidade como texto e contexto de novos debates sobre relações sociais fundamentais. Em seu localismo e particularismo estratégico, esses debates valorizam o papel constitutivo da ambigüidade e do conflito na modelação da multiplicidade da vida urbana contemporânea. Num segundo sentido, essa heterogeneidade age contra a absorção modernista da cidadania num projeto de construção do estado, proporcionando possíveis fontes alternativas para o desenvolvimento de novos tipos de práticas e narrativas sobre o pertencer à sociedade e nela participar. Este “agir contra” define o que chamei de cidadania insurgente, e cuja versão espacial chamei de urbanismo insurgente (Figura 8). Essa insurgência é importante para o projeto de repensar o social em planejamento, porque revela um domínio do possível que está enraizado na heterogeneidade da experiência vivida, isto é, no presente etnográfico e não em futuros utópicos.

Mas ao advogar um movimento em direção à etnografia do presente, não estou sugerindo que o planejamento abandone o projeto de construção do estado definido pela doutrina modernista e que é básico para a própria noção de modernidade. Uma excessiva atenção ao que é local tem os seus perigos. Embora eu argumente, por exemplo, que a investigação etnográfica é a melhor maneira de

estabelecer os termos para a participação dos residentes no planejamento de suas comunidades, tal participação pode ser paradoxal: residentes ao longo do espectro econômico decidirão com frequência, pelo mais democrático dos processos, segregar suas comunidades “do mal externo”, fechando, fortificando e privatizando seus espaços em relação aos considerados indesejáveis. Assim, por todos os Estados Unidos é comum encontrar associações de moradores tentando usar os poderes e privilégios da organização democrática para excluir e discriminar. O exercício local da democracia pode, portanto, produzir resultados antidemocráticos [8].

A lição desse paradoxo é que o planejamento precisa envolver não só o desenvolvimento das formas insurgentes do social, mas também os recursos do estado para definir, e ocasionalmente impor, uma concepção mais abrangente de direito do que a que, às vezes, é possível encontrar ao nível local. Um exemplo desse poder transformador do estado é o do conflito sobre segregação legal no sul dos Estados Unidos, durante a década de 1960, quando o governo federal acabou intervindo em assuntos locais e agiu contra autoridades locais. Acima de tudo, o planejamento precisa incentivar um antagonismo complementar entre esses dois envoltórios. Precisa atuar simultaneamente em dois teatros, por assim dizer, mantendo uma tensão produtiva entre o aparato dos futuros dirigidos pelo estado e a investigação de formas insurgentes do social embutidas no presente.

Desenvolvendo esta como contraposição àquela, planejadores e arquitetos abarcam um novo reino do possível em sua prática profissional. Mas esse reino requer um diferente tipo de prática, diferente

8. Para exemplos de Los Angeles, ver Davis (1990).

ao mesmo tempo em objetivo e método, e essa diferença implica numa reconceitualização. Em termos de métodos, dou ênfase aos de um etnógrafo urbano, ou de um detetive, os quais são similares: os métodos de seguir rastros, observar, decodificar e rotular, em dado momento da investigação, e os de reconstruir, identificar, apresentar e rearticular, em outro. Tanto os rastros quanto a reconstrução integram esse compromisso com o presente etnográfico. Nesta proposta, não estou sugerindo que planejadores e arquitetos se tornem antropólogos, pois a antropologia não é redutível à etnografia. Sugiro, sim, que aprendam os métodos da detecção etnográfica e também a trabalhar com antropólogos.

Quanto ao objetivo, é a própria heterogeneidade da sociedade aquilo que confunde o arquiteto Van Eyk. Entender esta multiplicidade é aprender a ler o social a contrapelo de suas formações típicas. São típicos o óbvio, o aceito, o normativo, a rotina, que são — como Poe ilustra tão bem em “A carta furtada” — os mais difíceis de detectar. Antes, é com frequência por suas deformações e contrários que aprendemos sobre eles. As áreas contrárias são, porém, mais que apenas indicadores da norma. Em si mesmas, são as possíveis alternativas para ela. Contêm o germe de um desenvolvimento relacionado, mas diferente. Embutida em cada uma das facetas das relações múltiplas que vivemos, essa possibilidade explica o sentimento que temos de que a vida social e seus espaços são heterogêneos. Possibilidade que é como um pântano logo abaixo da superfície da experiência, ameaçando, a cada passo, dar caminho, se o permitirmos, para alguma coisa diferente. Mas, em geral, não permitimos, porque a tecnologia do normativo nos impede de pôr em dúvida o *taken for granted* do qual nós dependemos. Ler o social a contrapelo de suas formações típicas significa mostrar que esta superfície está de fato codificada duplamente com tal possibilidade, e significa também identificar as áreas através das quais ela escoar.

Compreender a multiplicidade da sociedade é aprender a reconhecer sua “contraforma” nesses lugares — para retornar à missão crítica de Van Eyk — e “formar uma união mais perfeita” sem sacrificar essa dupla codificação que é a vitalidade da circunstância presente. Como sugeri, um caminho para essa compreensão é buscar situações que envolvam na prática a natureza problemática do pertencer à sociedade e que corporifiquem tais problemas como narrativas sobre a cidade. Mas esse tipo de investigação importa numa redefinição das práticas de planejamento e arquitetura, pelo menos enquanto os dois campos permane-

rem obsedados pelo desenho de objetos e execução de planos e políticas. Embora muitos poucos arquitetos ou planejadores conduzam sua prática profissional por caminhos que correspondam a esta obsessão, ela se mantém como miragem fortemente sedutora. Reengajar o social após a debacle das tentativas utópicas do modernismo, requer, contudo, que a idéia de planejamento e de arquitetura se expanda além da preocupação com execução e desenho. Requer que se olhe para, que se cuide da e que se ensine sobre a experiência vivida, como coisa vivida. Planejar o possível é, neste sentido, partir de uma concepção etnográfica do social e seus espaços de insurgência. v

BIBLIOGRAFIA

- BUCK-MORSS, Susan. **The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute**. Nova York: Macmillan Free Press, 1977.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **City of walls: crime, segregation, and citizenship in São Paulo**. Tese de doutorado, University of California, Berkeley. (A sair pela University of California Press)
- COSTA, Lúcio. Razões da nova arquitetura. *Arte em Revista* 4: 15-23, 1980.
- DAVIS, Mike. **City of Quartz: Excavating the future in Los Angeles**. Londres: Verso, 1990.
- FRAMPTON, Kenneth. **Modern architecture: A critical history**. Nova York: Oxford University Press, 1980.
- HOLSTON, James. No prelo. Justice in a disjunctive democracy: judicial reform, alternative law, and social conflict in Brazil. *Latin American Research Review*.
- . Insurgent urbanism: interactive architecture and a dialogue with Craig Hodgetts. In **Technoscientific imaginaries**, 461-505. George E. Marcus, editor. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- . **A cidade modernista: Uma crítica de Brasília e sua utopia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LISSITZKY, El. **Architecture for a world revolution**. Cambridge: MIT Press, 1970 [1929].
- MARSHALL, T.H. Citizenship and social class. In **Class, citizenship, and social development**, 71-134. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- OLALQUIAGA, Celeste. **Megalopolis: Contemporary cultural sensibilities**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- SORKIN, Michael. Introduction: variations on a theme park. In **Variations on a theme park: The New American city and the end of public space**. Michael Sorkin, editor. Nova York: Noonday Press, 1992.

Publicado originalmente como “Spaces of Insurgent Citizenship” em *Planning Theory* 13:35-51, 1995.

Tradução: REGINA HELENA FRÓES/LEONARDO FRÓES
Revisão técnica: TEREZA CALDEIRA



FOTO LINDA HASS

Rosário Morales e Aurora Levins Morales
TEXTO CRÍTICO *de Rina Benmayor*

CHEGANDO EM CASA A SALVO

EU SOU O QUE SOU

Eu sou o que sou e eu sou americana dos E.U.A. Não tenho querido dizer isso porque se o dissesse você teria retirado o porto-riquenho mas agora eu digo vá pro inferno eu sou o que eu sou e você não pode tirar isso fora com todas as palavras e sorrisos zombeteiros à sua disposição eu sou o que eu sou eu sou porto-riquenha eu sou americana dos E.U.A eu sou New York Manhattan e o Bronx eu sou o que eu sou não estou me escondendo sob nenhuma medida por trás de nenhuma cortina eu sou o que eu sou eu sou Boricua tal como os Boricuas vêm da ilha de Manhattan e eu cantarolo tangos sentimentais em meu sono e batidas afro-cubanas em meu sangue e Xavier Cugat latino-tépido é tão familiar e querido sorria zombeteiro meu caro mas ele é familiar e querido mas não Carmen Miranda que é uma troça porque nunca fui uma troça eu fui um pouquinho sensação Vejam! Cá está uma legítima verdadeira garota porto-riquenha de todo o coração e ela está na universidade Ei, Mary! vem cá e olha só ela é daqui mesmo uma garota do South Bronx e ela está na universidade agora de todo o coração n' é demais dá pra acreditar n' é uma maravilha a ciência ou qualquer coisa assim uma maravilha uma maravilha

E alguém que estudou línguas para ter um meio de vida me parou no metrô porque o jeito que eu falava era um regalo para os linguistas quer dizer era ídiche e espanhol e inglês refinado educado acadêmico e irlandês que reservo sobretudo para as minhas preces Está empoeirado agora não digo minhas preces há décadas mas tente o meu Áave M'rrria cheia de grrraça com o erres enrolados de freira com o desdém de freira é tudo verdade e é tudo eu sabe? eu peguei um acento inglês da BBC Durante anos nas montanhas de Porto Rico quando eu tinha vinte e dois anos e vinte e quatro e vinte e seis todos aqueles verdes anos

Escutei no inglês dos locutores ingleses da BBC e da Radio Moscou anúncios e denúncias e então li Dickens de cabo a rabo três ou quatro vezes pelo menos e então mais tarde li Dickens em voz alta e quando voltei para os E.U.A. eu falava falso Dickens e falso-inglês britânico especialmente quando quero ser supereficiente eu sei o que estou fazendo e você não pode me intimidar durona daquele jeito

Eu sou o que eu sou e sou um pouquinho *snob* também Merda! por que estou me chamando disso ou daquilo eu realmente realmente remexo de modo engraçado a fala britânica e é real é verdade e amo também o canto das sentenças em ídiche que vão junto com um dar de ombros e mãos e braços fazendo ares melancólicos ou danças vívidas amo o som e a aparência do ídiche no ar no corpo nas ruas na língua inglesa *n000* então que é que há de novo então vá até o mercadinho e compre algumas frutas *oye vey gevalt* peixe gefilte *raiseleh* oh e aquelas palavras centenas delas pontuando a língua inglesa como passas no pão *shnook* e *shlemiel* *zoflik* *tush* *shmata* todos aqueles sons doces e macios dizendo coisas agudas agudas eu sou o que eu sou e sou uma americana-judia naturalizada *wasp* é forasteiro e novo mas judia-americana naturalizada é um sapato velho familiar *shmata* familiar e é eu queridos é eu *bagels blintzes* e tudo eu sou o que eu sou Aceite isso ou me deixe em paz.

ROSARIO MORALES



POEMA DE CLASSE

Este é o meu poema para celebrar meu privilégio de classe média
Este é o meu poema para dizer alto e bom som
Estou contente tive comida, e abrigo, e sapatos,
contente tive livros e viagens, contente houve ar e luz
e lugar para poesia.

Este é para Tita, minha melhor amiga
que brincava no chão sujo comigo
e casou-se aos dezoito (o que já era tarde) e que era uma cientista
mas em vez disso deu à luz a seis filhos e quatro morreram
Que quis saber a exata localização da cor
na pétala do hibisco, e pacientemente retirou as mais finas,
translúcidas camadas para achar isso
e que trabalha hoje numa fábrica em Maricao.

Este poema é para a fome da minha mãe
descobrendo livros aos treze na Biblioteca Pública de New York
que me ensinou a ler quando eu tinha cinco
e quando moramos numa fazenda de café
associou-se a uma biblioteca pelo correio,
que lia o catálogo da Blackwell
como um menu de delícias
e quando nos mudamos de Porto Rico para os States
enchemos 100 caixas de livros e 40 de tudo o mais.

Este poema é para a família de imigrantes judeus do meu pai.
Para o meu bisavô Abe Sackman
Que trabalhou em Bridgeport fazendo uniformes de enfermeiras
e vinha para casa só nos fins de semana, durante anos, e que pintou
em tábuas de velhos engradados de madeira, com tinta de parede
pássaros e flores para a sua bisneta
e cenas de sua região de infância.

Este poema celebra meu pai o cientista
que tinha o microscópio sempre à mão
com quem eu descobri o olho de romã da mosca de frutas,
e, sim, a exata localização da cor numa folha.

Este poema celebra meu irmão o artista
que começou a desenhar quando tinha dois anos,
e aí meus pais lhe compraram resmas de papel
e, quando ele as usava, compravam mais,
e hoje é uma loja de silkscreen
e pôsteres que viajam pelo mundo,
e estou contente por ele e por papai com suas pinturas de parede
e Tita manchando o cimento com flores esmagadas
procurando pela cor
e minha mãe abafando os choros de seu recém-nascido
dez minutos por vez
para debuxar os telhados e trilhas elevadas
em pastéis marrom-vermelhos.

Este é para Norma
que morreu de parasitas no estômago com quatro anos
lembro-me porque sua mãe gemia o nome dela
gritando e soluçando
durante toda uma tarde no caminho defronte da escola
e para Angélica
que se queimou quando roubava querosene para a sua família
e morreu de dor
porque o hospital para onde finalmente a levaram
soube que ela era pobre
e não lhe deu o oxigênio de que precisava para viver
mas a envolveu em lençóis sebertos
de modo que se sufocou

Este é um poema contra lençóis sebertos,
contra a culpa.

Este é um poema para dizer:
minha opção por sofrer não dá nada
a Tita e Norma e Angélica
e não usar a língua, a auto-confiança, o treino
que meu privilégio me comprou
é morrer outra vez por gente que já está morta
e que queria viver.

E em caso de que alguém aqui confunda a parafernália
com a coisa em si mesma
deixem-me acrescentar que vivi com ratos e cupins
sem carpete sem estéreos sem TV
que o banho era de cuia e era aquecido no fogão
que eu aprendi à luz da lâmpada de querosene e
tinha roupas pedidas à Sears pelo correio
e que isso não tem nada a ver
com o fato do meu privilégio. •

Entendem, sei exatamente o que ganhei: proteção e escolha
e peço todas as desculpas
vou me desmanchar em desculpas por minha voz
meu jeito de ser
meu apartamento
minhas roupas
meus sonhos
porque a voz que diz que a única porto-riquenha legítima
é uma porto-riquenha morta ou moribunda
é a voz do inimigo —
a voz que diz
“Como é que você pode brilhar assim quando Tita, quando milhões
estão sufocando diariamente em lençóis sebertos...”
Recuso-me a juntar-me a eles ali.
Não me sufocarei.
Não vou me conter.
Sim, tive livros e comida e abrigo e remédios
e pretendo sobreviver.



AURORA LEVINS MORALES

EU SOU A MODERADA

Eu sou a moderada. Sou alguém a quem você pode dizer o seu rancor, alguém a quem você pode fazer as perguntas venenosas. É tão difícil exprimir o seu desprezo por essa gente ruidosa, suja e emocional se você é branco, racional e liberal. Sua auto-expressão é tão limitada por sua auto-repressão, e que é que você pode fazer com sua bile?

Eu sou a moderada e, melhor do que tudo, sou sua amiga. Temos nos sentado juntos, conversado, dado e recebido apoio recíproco, temos nos tocado as mãos, os rostos. Você me vê ser gentil, refletida.

Você me vê ser moderada, racional. Você me vê ser quase branca, quase classe média, quase aceitável. Pode contar comigo, esperançosamente, para responder tranquila, com moderação, e se não, você pode ainda dizer “Não tome isso como coisa pessoal”. Pode perguntar: “Não está com raiva de mim, não é? Pode confiar em mim, no íntimo, para responder “Não”.

Eu sou aquela porto-riquenha a quem você pode perguntar: “Por que eles não aprendem inglês?”. E o que eu respondo é cheio de amor e compreensão por toda aquela gente, seus ancestrais inclusive, que foram forçados pelos imigrantes xenófobos aculturados de uma geração anterior a abandonar suas línguas — ídiche, irlandês, chinês, japonês, tagalog, espanhol, francês, russo, polonês, italiano, alemão — e a dar origem aos seus eus xenófobos aculturados.

Eu sou aquela que ouve isso tudo. Você pode falar livremente “deles”, sobre as classes mais baixas, sobre os porto-riquenhos, sobre os negros, sobre os chineses. Quando você baixa a voz para perguntar sobre eles, para falar sobre eles, você não a baixa para me excluir. Você sabe que pode falar comigo.

Eu sou aquela a quem você pode dizer “gente como nós”, querendo dizer mulheres brancas de classe média, que são finas, que são direitas, cujos modos são os únicos possíveis, cuja vida é a única, exclusiva.

E se eu digo “eu não” — oh, e re-digo “eu não” — você não precisa escutar. Com certeza! Você pode fazer “ora, ora!” para a minha teimosa insistência de ser diferente. Você me conhece melhor do que me conheço a mim mesma.

Sabe que sou branca igual a você, falando inglês igual, bem-pensante igual, classe média igual, não importa o que eu disser.

E por tudo isso, tenho sido sempre a moderada, jamais desejando trair a mim mesma, para tornar-me diante dos seus olhos exatamente o que você despreza: uma barulhenta e raivosa gasguita, baratas deslizando dos meus ouvidos, despejando pragas hispânico-cuspidas de meus lábios úmidos, olhos fúrio-pirados atirando ira contra você. Todas as vítimas de todos os ultrajes racistas parecem assim aos seus olhos, como o seu próprio mal personificado, o mal de que você participa, tolera ou permite.

Mas agora, eu lhe falo moderadamente, pela última vez, moderadamente, que estou por conta. Que eu não sou mais moderada, que sempre estive raivosa, que estou raivosa agora.

Que eu sou porto-riquenha. Que sob todo esse inglês-fino e extenso vocabulário americano, sempre digo *mielda*. E digo *ai mami, ai mami* ao dar à luz. Que não sou como você em um milhão de maneiras que eu tenha oculto de você mas que não ocultarei mais.

Que eu sou classe trabalhadora e sempre como na única mesa, a mesa da cozinha. Que tirar as coisas não é sempre roubar; é às vezes ter de volta o que é seu, e andar por aí em roupa de baixo é estar em casa.

E estou com raiva. Gritarei para você se você fizer suas perguntas venenosas agora, vou chamá-lo de porco racista, recusarei sua amizade.

Serei barulhenta e vulgar e raivosa e eu mesma. Assim, mudem suas maneiras ou calem suas bocas racistas. Usem a sua racionalidade liberal para desaprenderem seu desprezo por mim e meu povo, ou calem suas bocas racistas. Não vou mais me autodevorar. Não vou mais me autodevorar, nunca mais.

Eu vou devorar vocês.

ROSÁRIO MORALES



POEMA FINAL

Eu sou o que eu sou:

Uma filha das Americas.

Uma mestiça de pele clara do Mar do Caribe.

*Uma filha de muitas diásporas, vinda para este continente de uma
encruzilhada.*

Eu sou porto-riquenha. Sou americana dos E.U.A.

Eu sou New York Manhattan e o Bronx.

Nascida montanhesa, criada no campo, uma filha jíbara nativa,
vinda do shtetl, uma judia portorriquenha da California.

Um produto dos guetos de New York que eu nunca conheci.

Eu sou uma imigrante

e a filha e a neta de imigrantes.

Não soubemos ao certo nossos nomes avoengos.

Eles não estão escritos em lugar algum.

Só os primeiros nomes, ou mija, negra, ne, honey, sugar, dear.

Eu vim do chão sujo onde a cana cresceu.

Os meus não iam a festas com jantar. Não eram convidados.

Eu sou caribeña, crescida nas ilhas

*O espanhol está na minha carne, marulhos da minha língua, abrigos
em minhas ancas,*

a língua do alho e das mangas.

Boricua. Tal como os Boricua vêm da ilha de Manhattan.

Eu sou da latino-américa, enraizada na história do meu continente.

*Eu falo desse corpo, apenas pardo e cor-de-rosa e cheio de
tambores dentro dele.*

Não sou africana.

A Africa molha as raízes da minha árvore, mas não posso voltar.

Não sou taína.

Sou uma folha tardia daquela árvore antiga,

e minhas raízes afundam no solo de duas Americas.

O Taíno está dentro de mim, mas não há mais volta.

Não sou européia, embora eu tenha sonhado com aquelas cidades.

Cada prato é diferente:

madeira, barro, papier mâché, metal, vime, uma folha, casco de coco.

A Europa vive em mim, mas não tenho um lar ali.
A mesa tem um pano tecido por um, tingido por outro,
e bordado ainda por outro.
Eu sou uma filha de muitas mães
Elas prosseguiram o que as outras fizeram.
Todas as civilizações erigidas sobre as suas costas.
Todos os jantares com o seu trabalho.

Somos novos.
Elas nos deram vida, nos fizeram continuar,
nos trouxeram para onde estamos.
Nascidas numa encruzilhada.
Venha, tire esse pano de enxugar. Coma, querida, coma.
A história nos fez.
Não vamos mais nos autodevorar.

E nós somos o todo.

ROSARIO MORALES / AURORA LEVINS MORALES



Traduções de Sebastião Uchoa Leite

A POLÍTICA DA MÚLTIPLA IDENTIDADE

COMENTÁRIOS *Rina Benmayor*

Publicado em 1986, *Getting home alive* ainda permanece como uma das contribuições significativas ao crescente grupo de escritoras porto-riquenhas nos Estados Unidos.¹ Foi um dos poucos trabalhos a aparecer durante a década, no país, na literatura de origem porto-riquenha; suas autoras obtiveram notoriedade nacional e duplicaram um pequeno mas importante círculo de escritoras porto-riquenha-americanas reconhecidas, e o livro atraiu a atenção de leitores e críticos de literatura latino-americana e de outras etnias, contribuindo, assim, para uma compreensão mais profunda da diversidade e especificidade cultural entre os latinos.

Getting home alive é, por si mesmo, um livro incomum e único pelo fato de que as autoras, Rosario Morales e Aurora Levins Morales, são mãe e filha. Talvez o que mais interesse nesse empreendimento literário seja o fato de que o relacionamento familiar não é, nele, apenas uma estrutura para analisar a experiência pessoal. O livro põe em evidência a muito contestada política de identidades plurais e multifacetadas, definidas mais através de complexidades históricas do que de essências de etnia, raça, gênero e classe. Como filha e mãe elas lidam diretamente com a dinâmica do que lhes é comum e do que as diferencia. Gerações, circunstâncias históricas e experiência de classe as diferenciam. Laços de sangue, família, gênero e cultura, e as heranças históricas do colonialismo e do anti-semitismo as aproxima. O mais importante é que dessa complexidade elas tecem uma visão política comum que as torna irmãs em poesia e ligadas em um parentesco além do seu próprio grupo familiar.

Freqüentemente os escritores entram em sintonia com as suas épocas e podem mesmo antecipar discursos políticos emergentes. De várias maneiras, este livro, juntamente com os das mexicanas Gloria Anzaldúa e Cherrie Moraga, estão entre os primeiros a empregar termos como fronteira e encruzilhada enquanto metáforas coloniais, e conceitos de hibridismo e duplicidade, os quais tornaram familiares os conceitos globais e "glocais" nos anos 90.² *Getting home alive* também mantém a herança dos escritores/ativistas porto-riquenhas do final dos anos 60 e início dos anos 70, os quais recuperaram as noções de cultura nacional porto-riquenha e seu significado no contexto de migrações, diáspora e novas gerações. Esses primeiros escritores "nova-iorriquenhos" (em grande parte poetas) reivindicavam os direitos de sua comunidade com o objetivo de ampliar ao máximo a participação dela na sociedade americana e reclamavam uma identidade cultural que era ao mesmo tempo velha e nova, da Ilha e dos Estados Unidos. Dessa forma, não surpreende descobrir que, nos anos 80, uma década em que as lutas feministas foram fundamentais, a consciência de identidade de gênero levou as escritoras porto-riquenhas a repensar e problematizar as dimensões de nacionalidade, raça e classe. Agindo assim, elas reivindicavam uma ampliação dos termos de identidade. Nessa empreitada, Rosario Morales e Aurora Levins Morales aliaram-se a Nicholasa Mohr, Sandra Maria Esteves, Judith Ortiz Cofer, bem como a muitos escritores sem livros publicados ou que constavam apenas de antologias.³

Getting home alive destaca a questão da identidade a fim de romper os limites dos paradigmas unidimensionais. Assinala que nenhum aspecto particular — raça, classe, etnia, gênero ou nacionalidade — pode, por si mesmo, representar adequadamente quem nós somos no mundo. Dessa forma, o livro exprime o processo de reconhecer e reivindicar a multiplicidade de nossas identidades. As autoras estão lutando com a necessidade de criar uma visão mais abrangente. A coerência que elas constroem é baseada em diversas raízes, experiências, forças e carências. Não a coerência da

1. Aurora Levins Morales e Rosario Morales, *Getting home alive* (Ithaca: Firebrand Books, 1986).

2. Ver Gloria Anzaldúa, *Bordelands/La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987; Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa, eds. *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1981. Sobre hibridismo e duplicidade, "An interview with Homi Bhaba", in Benmayor e Skotnes, *Migration and identity*, vol. III, Oxford University Press, 1994; Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: Estratégias para entrar y salir de la modernidad*, Mexico, Grijalbo, 1989.

3. Ver bibliografia citada ao longo do texto.

homogeneidade, mas aquela que é claramente firmada na desmontagem das estruturas e das ideologias de dominação.

Embora o ponto de partida seja pessoal, através do reconhecimento de suas próprias histórias multifacetadas, elas colocam questões críticas para o exercício da prática política progressista hoje. Como construir uma política em que a diversidade e a diferença tornem-se pontos de reagrupamento na luta comum por igualdade social, ao invés de fronteiras que excluem? Como resistir às construções polarizadoras de “o outro” e “eu”, “o de dentro” e “o de fora” que separam nossos mundos?

Como ocorre com muitos textos escritos por mulheres, a autobiografia serve de tribuna. Este livro é construído como um testemunho vivo, em prosa e verso, das vidas de mãe e filha. As vozes de Aurora e Rosario se alternam, mas os temas se entrecruzam do início ao fim.

I.

Eu sou o que eu sou
 Uma filha das Américas
 Uma mestiça de pele clara do Mar do Caribe
 Uma filha de muitas diásporas, vinda a este continente
 numa encruzilhada
 Eu sou porto-riquenha. Sou americana dos Estados Unidos
 Eu sou New York, Manhattan e o Bronx.
 Uma montanhesa, uma camponesa, uma filha jíbara local,
 Vinda do Shtetl, uma judia porto-riquenha da California... ⁴

“Poema final” é uma colagem e permanece como um texto emblemático das respectivas e compartilhadas realidades das escritoras. A afirmação de uma identidade atípica e múltipla — uma americana dos E.U.A de Nova York, uma judia portorriquenha da California — abala a conveniência de nossos estereótipos e os rótulos decorrentes. Somos lembrados do potencial progressista do discurso vindo das margens, vindo das “fronteiras” da diferença.

A mãe, Rosario, filha de imigrantes *pioneros* de Naranjito, nasceu no East Harlem, em 1930. Cres-

ceu pobre em Barrio e South Bronx. De lá se mudou e ingressou na faculdade, casou-se com um judeu russo radical de Brooklyn, e com ele “migrou” para as montanhas de Indiera Baja, a fim de enterrar as raízes da família *en su tierra ancestral*.

Aurora, a filha, nasceu em Indiera, “uma filha jíbara local”, uma dos dois filhos de imigrantes da primeira geração dos nascidos nos Estados Unidos. Chegou em Chicago aos onze anos de idade para repetir a jornada de seus avós porto-riquenhos e ucranianos numa nova geração, numa nova época e com uma segurança de classe diferente. A California é o seu lar adotivo, Indieras a sua origem para sempre.

II.

Eu sou uma imigrante E a filha e a neta de imigrantes

Além de abalar noções de homogeneidade cultural, as autoras embaralham a visão linear da trajetória do imigrante. Rosario, a mãe, podia ser considerada uma “novaiorriquenha” dos anos 30.

Suas lembranças de infância são acoçadas pela pobreza e pela fome, mas são também alimentadas pelas tradicionais redes da família e da comunidade. Ela cresceu nos anos pós-Depressão, em El Barrio e em South Bronx, onde nas ruas da vizinhança judeus, porto-riquenhos e outros imigrantes da classe trabalhadora compartilhavam condições de vida comuns. Esta experiência multiétnica na infância é um motivo recorrente no livro e estabelece as bases para a política internacionalista da autora. A história de Rosario também abriga as tensões que sabemos ser familiares à experiência da segunda geração porto-riquenha nos Estados Unidos: “Lá dentro estou consciente apenas do meu suave núcleo tropical. Aqui [na ilha] estou atenta apenas para os andaimes norte-americanos que cercam isso, que sustentam isso” (“Puerto Rico Journal”). Por um lado, ela tem que negociar constantemente sua relação com Porto Rico; e por outro, sua posição enquanto minoria oprimida nos Estados Unidos.

Tão logo atinge a maioridade, ela sente urgência em fugir do Barrio, fugir do South Bronx, de escapar a salvo ... “quando os sinais indicavam que o perigo aumentava”. Mas se as mudanças no Barrio significavam perigo, mais tarde ela descobre ser ainda mais ameaçadora a assimilação pela classe média branca. Para aqueles que tentam apoderar-se dela, responde agora:

4. As citações que encabeçam as diversas seções deste ensaio são todas retiradas de “Poema final”. O poema utiliza alternativamente o itálico e o tipo normal para dar conta das vozes das duas mulheres.

Você me vê moderada, racional. Você me vê quase branca, quase classe média, quase aceitável (...) Eu sou aquela porto-riquenha a quem você pode perguntar: "Por que eles não aprendem inglês?" E o que eu respondo é cheio de amor e compreensão por toda aquela gente, seus ancestrais inclusive, que foram forçados pelos imigrantes xenófobos aculturados de uma geração anterior a abandonar suas línguas (...) a dar origem aos seus "eus" xenófobos aculturados. (...) Mas agora eu lhe falo moderadamente, pela última vez, que estou por conta (...) Tenho raiva (...) Use a sua racionalidade liberal para desaprender seu desprezo por mim e pelo meu povo, ou cale a sua boca racista. Não vou mais me autodevorar (...) Eu vou devorar você.

"Eu sou a moderada"

"Getting home" é a conciliação da autora com as contradições entre identidades herdadas e auto-construídas:

Eu sou o que sou e eu sou americana dos E.U.A. Não tenho querido dizer isso porque se o dissesse você teria retirado o porto-riquenho mas agora eu digo vá pro inferno (...) Eu sou New York, Manhattan e o Bronx eu sou o que sou (...) Eu fui um pouco de sensação Vejam! cá está uma legítima verdadeira garota porto-riquenha de todo o coração e ela está na universidade agora Ei! (...) E alguém que estudou línguas para ter um meio de vida me parou no metrô porque do jeito que eu falava eu era um regalo para os lingüistas quer dizer era ídiche e espanhol e inglês refinado acadêmico e irlandês que reservo sobretudo para as minhas preces (...) Eu sou o que sou Aceite isso ou me deixem em paz.

"Eu sou o que sou"

Sua filha Aurora é a imigrante dos anos 60, a década imediatamente posterior à migração em massa de porto-riquenhos para os Estados Unidos. Nova York é o "velho país" de seus pais e avós. Confinada no centro da metrópole de Chicago, ou longe, na suburbana Oakland, ela anseia pela tranquilidade do seu *habitat* na montanha, tentando "agarrar-me a, ou pelo menos lembrar-me daquilo que tenho esquecido". Sua história e identidade cultural estão alojadas dentro da memória e da

alma da vida cotidiana. Ela viaja milhas até uma feira latina a fim de trazer "o rio para fluir pela minha própria cozinha agora". Embora mãe e filha tenham perdido a disposição física da comunidade nativa, a lembrança disso permanece fundamental para a sobrevivência pessoal e para construir a sua ação política.

III.

Eu vim do chão sujo onde a cana cresceu.
Os meus não iam a festas com jantar. Não eram convidados.

Essa lembrança também está marcada por várias dimensões de experiência de classe — para Rosario pela luta contra a pobreza e o preconceito, e para Aurora pela sua herança e perspectiva familiar, e pela sua própria experiência como "outro". A memória de classe as mantém nessa trilha. A gente de Rosario não frequenta festas com jantar. Aurora, no entanto, nasceu com a segurança do alimento, do teto, dos livros, com qualificações suficientes para se tornar uma assimilada. Apesar disso, ela também desafia essa apropriação, afirmando o compromisso de classe enquanto uma construção da prática e não simplesmente da circunstância.

(...) não usar a língua, a auto-confiança, o treino
que o meu privilégio me comprou
é morrer outra vez por gente que já está morta
e que queria viver (...)
porque a voz que diz que a única porto-riquenha legítima
é uma porto-riquenha morta ou moribunda
é a voz do inimigo (...)
Sim, tive livros e comida e abrigo e remédios
e pretendo sobreviver.

"Poema de classe"

IV.

Sou uma caribeña, crescida nas ilhas (...)
Boricua. Como os Boricuas vêm da ilha de Manhattan.

Eu sou da América Latina, enraizada na história do meu continente (...)

Em outro poema, os parâmetros tradicionais de identidade nacional são desafiados. Noções de pureza são manchadas. Esta identificação "continental" sugere uma nova forma de *mestizaje*. Para

Aurora, os componentes tradicionais da identidade do "Novo Mundo" são heranças à parte assim como sincretismo na consciência:

Não sou africana. A África está em mim, mas não posso retornar.

Não sou taína. O Taíno está em mim, mas não há mais volta.

Não sou européia. A Europa vive em mim, mas não tenho um lar ali.

Eu sou nova. A História me fez (...)

"Filha das Américas"

Contudo, a filha das Américas é forjada não somente pela história da conquista mas pela migração global, incorporando assim a experiência de ser porto-riquenha ou latino-americana nos E.U.A, de ser "terceiro mundo" no "primeiro". Desse ponto de vista, a estratégia para se obter poder coletivo implica um reconhecimento de "cidadania cultural" transnacional, enraizada na identidade cultural, mas indo além dos termos singulares dessa identidade.

Significativamente, alguns textos críticos, de mulheres de cor sobretudo, advertem contra um pluralismo que reduz diferença a idiosincrasias culturais, porquanto destacam pontos comuns que se estendem até agora. Johnnetta Cole indica a necessidade de se incorporar e se trabalhar mais com a contradição, ao invés de se empenhar por teorias muito arrumadas que excluem seletivamente. Em *Todas as mulheres americanas: Linhas que dividem, laços que unem*, ela escreve:

Nós, mulheres americanas, estamos unidas pelas nossas semelhanças ou divididas pelas nossas diferenças? A única resposta viável é: por ambas. Recorrer às nossas semelhanças sem lidar com as nossas diferenças é confundir e distorcer tanto o que nos distingue quanto o que nos aproxima enquanto mulheres.⁵

Ou, como outra antropóloga assinala:

As próprias mulheres enquanto sujeitos têm múltiplas dimensões que implicam distintos objetivos pessoais e sociais (relativos a gênero, raça, classe, religião, sexualidade, nacionalismo) que elas próprias transformam no decorrer do tempo. Os objetivos podem ser, de fato, contraditórios. O dilema que tal

multiplicidade levanta não é o de "superar" as divisões de raça/classe/país de origem. Na verdade o desafio com que as mulheres se deparam é reconhecer essas divisões como *verdadeiras* e aprender como elaborar estratégias sobre elas, permitindo, ao mesmo tempo, que vingue o pluralismo.⁶

Esta é a principal luta que Rosario vivencia no coração do movimento feminista, onde o poder de fragmentação de raça, classe e opressão étnica sempre avulta de uma forma bem mais ampla do que o potencial de unificação do gênero:

Eu estava dilacerada, literalmente, o dilaceramento começando em alguma parte atrás do meu ouvido esquerdo, em que minha mãe sussurrava duérmete nena para uma batida afro (...) E fora extraído do meu outro ouvido, aquele alimentado com um entoado inglês com o sotaque ídiche nas ruas da minha adolescência (...) Oficina de reparos das nossas diferenças, eu teria pensado, mas os ruídos eram gritos de guerra (...) cada uma tentando provar à outra o quanto mais oprimida era, provar que era a única oprimida. "Claro", eu ouvia alguém intervir, "claro que você é negra e todo o dia jogam merda no seu rosto escuro, mas eles nunca tentaram aniquilar vocês, cada uma de você (...) "

A segunda voz, de pele escura, mais escura do que a minha, mas próxima o bastante para consolar:

...Escute aqui.

Sou escura numa sociedade racista e não tenho lugar para me esconder. Agora. Neste minuto. E em todos os minutos de minha vida.

Cada uma falou e então sentou-se com as mãos nos ouvidos, enquanto os meus se despedaçavam vagorosa e dolorosamente. De modo que tive de ir para casa me costurar toda com o fio que tínhamos tecido, eu e minhas amigas judias (...) Costurei pequeno pontos

5. Johnnetta B. Cole, ed., *All american women: Lines that divide, ties that bind* (New York, The Free Press, 1986): 1.

6. Marianne Schmink, "Commodities and diversity of women's collective action", *A decade of women's collective action: Anthropological perspectives*, E. Leacock, Ed. (New York: IWAC, 1986): 50.

em fileira no couro cabeludo e pequenas séries de pontos no rosto, e aí parei e enrolei o fio sobrando no carretel. Era tempo, pensei, de me desfazer de parte daquilo. Não, de tudo. Eu posso fazer mais.

"Dupla lealdade"

Para Rosario e Aurora a tarefa de reconciliar suas identidades porto-riquenha e judaica, e os seus compromissos enquanto mulheres de cor e ativistas políticas, é dolorosa e imperativa. As clivagens de cor e de classe na sociedade americana também obscurecem facilmente a lembrança da vida compartilhada e dos valores políticos comuns. Podem a memória e a ação política individuais serem transformadas em estratégias coletivas e construtivas? Para Aurora e Rosario isto é de fato o alicerce para uma perspectiva política aberta, ao contrario do ponto de vista de um Richard Rodríguez, que ocultaria a memória num domínio privado.

A luta de Aurora é verdadeiramente internacional. No longo texto intitulado "Se eu te esqueço, óh Jerusalém!" ela enfrenta frontalmente a questão israelense-palestina, censurando a política de ódio e a amnésia histórica judaica.

(...) Aprendi que o sofrimento não melhora as pessoas, que a escravidão não nos enobrece para a liberdade, que a opressão brota da opressão, ecoando as lições retorcidas que aprendemos com a nossa dor (...)

Em outra frente, a sua voz em defesa de Porto Rico é evidente, especificando a ocupação colonial e os métodos do governo americano de detenção, tortura e assassinato de presos políticos:

Angel, a sua cela da morte é suor frio na minha pele. Está ficando cada vez mais sangrento, cada vez mais perto de casa. Vieques, a paisagem da bomba explodida do Vietnam é um pesadelo atrás dos meus olhos, um gosto dali, a fotografia de uma guerra que o tempo todo se torna mais sangrenta e mais perto de casa.

"Para Angel, para Vieques"

V.

Eu sou uma filha de muitas mães (...)
Elas nos deram vida, nos fizeram continuar,
nos trouxeram para onde estamos (...)

Relações de gênero aparecem todo o tempo e são invocadas em todas as circunstâncias deste livro: na identificação de gerações de mulheres chefes de família, na preocupação com o meio, com cozinhas e jardins de Indiera e Oakland, Kiev e Cambridge, em canções de amor e lamentos do envelhecimento, e na inquestionável denúncia do "comportamento feminino" tradicional. Sua perspectiva crítica como feminista e ativista permite a Aurora visionar uma política sexual de solidariedade recíproca:

Caro compañero,

(...) penso sobre a palavra *solidariedade* e quem carrega isso, o trabalho diário disso. Mulheres, principalmente. Mulheres brancas, principalmente, muitas delas ativistas pela primeira vez, os corações pulsando violentamente com essas histórias, chorando toda vez que lhes contam um pouco disso (...) Apaixonando-se pela história de outros quando muitas vezes não conhecem a própria ou a conservam guardadas no íntimo. Intimidadas por tudo aquilo a que você sobreviveu e minimizando as sobrevivências delas mesmas. São aquelas que ficam arrasadas pela culpa quando as acusam de estarem comendo bolo de cenoura enquanto tem gente morrendo de fome (...)

Então, você me escreve dizendo que eu sou a companheira de seus sonhos, aquela por quem você tem estado esperando. Você escreve a carta cinco vezes. Você a envia para mim em Oakland e Amy em New York e Sally em Washington e Dana em San Diego, e também a recita para Luz, as mulheres de que você tem sido secretamente amante nos dois anos de seu casamento com Elena... Você diz que problemas pessoais não devem interferir com a obrigação (...)

Tire o nome de solidariedade de seus lábios, meu irmão, meu compañero, até que você possa amar cada mulher e homem do meu país do mesmo jeito que você ama o dia de nossa liberdade, ou os flamingos selvagens nos charcos salgados de Antofagasta, ou a luz

dos olhos de sua filha. Nós não somos as culpadas, e não vamos carregar os seus fardos. Nosso governo não é nosso. Nós não devemos nada a vocês por suas ações. O trabalho que fazemos é por amor. Nós somos a luz e a esperança dos Estados Unidos da América do Norte, e se vocês podem sustentar nossas vidas do jeito que sustentamos a de vocês, então cada uma e todas nós iremos para casa.

"Carta a um compañero"

Relações de gênero também inspiram a própria estrutura do livro. A escolha de um contraponto testemunhal entre mãe e filha, e a estratégica importância que elas dão à memória, afirma a perspectiva que liga estreitamente maneiras pessoais de lidar com a política. Isto é sentido na preocupação de que outros também "cheguem em casa a salvo". Num instigante artigo sobre os escritos testemunhais de escritoras latino-americanas, Doris Sommer destaca a interação entre indivíduo e comunidade. Em contraste com as tradições da autobiografia ocidental, com suas raízes na narrativa heróica, singularizando o indivíduo como um modelo extraordinário, nos testemunhos das escritoras latino-americanas:

(...) a singularidade alcança a sua identidade como uma extensão do coletivo. O singular representa o plural, não por substituir ou subordinar o grupo, mas por ser o narrador uma parte que se distingue do todo (...) (expressando) um movimento lateral de identificação-através-do-relacionamento, o qual reconhece as possíveis diferenças entre "nós" como integrantes do todo.⁷

Embora *Getting home alive* não seja um depoimento de história oral, há um movimento subjacente da estória individual para a visão coletiva, um discurso de revelação individual que nomeia e legitima as múltiplas comunidades do autor. Nesse sentido, o livro participa de um discurso alternativo que está sendo proposto por mulheres latinas e outras mulheres de cor nos Estados Unidos.

Fronteiras, encruzilhadas, raízes, florescimento, luz e perigo são os motivos unificadores neste quadro, cada mulher observando do âmago de sua própria experiência e sua própria perspectiva. Com frequência se perde a pista de quem está narrando, uma prova de que o diálogo entre as duas também cria um discurso comum.

Entretanto, enquanto escritoras cada uma também difere da outra no temperamento e no ofício. Rosario orchestra uma combinação de fato maravilhosa da "alta e veloz fala porto-riquenha", da metáfora inglesa cuidadosamente construída, e de estilos de comunicação inteiramente diretos, íntimos e coloquiais. Uma espécie de mistura de "rua" de Nova York, inglês de Oxford e "conversa de mulher". O seu domínio, obviamente nativo, do espanhol, está estratégica e fluentemente integrado ao seu idioma literário, o inglês. O texto de Aurora é mais contemplativo, calmamente sensual e forte. Detalhe, toques no conjunto e as lembranças que ela quase perdeu são partes essenciais do seu estilo de vida e também a chave para a sua expressão. Retratos de família, *habichuelas*, e diversões nativas na vida cotidiana povoam a sua prosa.

A relação mãe-filha também molda a dimensão da reação do leitor, estabelecendo uma variedade de pontos de acesso particularmente para leitores porto-riquenhos. Para alguns, a voz de Rosario ecoará bem mais de perto a sua própria voz. Eles se identificarão com a riqueza, a raiva e a compaixão que nasceram de uma porto-riquenha que cresceu em Nova York. Este é o seu ponto essencial de referência e a luta à qual ela continuamente volta no livro.

A persona de Aurora é mais suave, menos combativa. Começando com dois laços culturais distintos e mais tarde adquirindo um terceiro, ela precisa delimitar um território político para a "nova mestizaje". Ao projetar-se numa estrutura de mundo mais ampla, ela pode definir sua participação na luta como uma *puertorriqueña* empenhada e como uma mulher judia na sociedade americana, sem assimilação, negação ou aprovação. Como ela afirma, "é claramente sobre as escolhas que fazemos, não sobre o povo de que nos originamos". Sua voz pode ressoar mais forte para aqueles que se desviaram da experiência de Nova York, que podem pertencer a uma geração mais jovem ou podem ser filhos de uniões originadas de cruzamentos entre culturas diferentes, procurando entender quem eles são nesta sociedade.

No entanto, avaliar ou mesmo comparar mãe e filha enquanto representatividade ou "autenticidade" de suas experiências como porto-riquenhas neste país é escapar da questão real. É reproduzir as

7. Doris Sommer, "Not just a personal story: Women's testimonies and the plural self", *Lifelines: Theorizing women's autobiography*, Bella Brodzki e Celeste Schenck, Eds. (Ithaca: Cornell University Press, 1988): 2.

próprias ideologias que nos trancam em caixas e servem somente para polarizar, exatamente o oposto do que este livro simboliza de uma maneira tão eloquente.

VI.

A história nos fez.
Não vamos mais nos autodevorar.
E nós somos um todo.

Aurora Levins Morales e Rosario Morales acrescentam seus nomes à irmandade dinâmica e diversa de escritoras progressistas nos Estados Unidos (entre as mencionadas estão June Jordan, Cherrie Moraga, Gloria Anzaldua, Louise Teish, Tillie Olsen, Kim Chernin). Estas, como tantas outras, são mulheres que obtiveram êxito com o que escreveram ao se desviarem do terreno imposto da dupla ou tripla marginalidade em direção a esferas culturais alternativas e centros de mudança histórica.

As "fronteiras" de onde elas vêm demarcam limites, mas também abrem em direção a novos horizontes. Esses novos centros de identidade não são mais espaços "puros", homogêneos, disponíveis somente para "os de dentro", mas são multifacetados e de amplo alcance. A questão para Rosario e Aurora não é afirmar uma parte da história e negar a outra, nem aceitar uma parte de sua identidade e recusar a outra, mas é, antes a de transformar todos os seus recursos em estratégias para mudança social.

Provavelmente não é por acaso que a colaboração de Aurora e Rosario coincida e talvez mesmo antecipe reivindicações para construir coalizões e alianças multiculturais entre as chamadas comunidades de "minorias" atuais. Compreender a dinâmica entre o que é comum e o que é diferente é problemático para qualquer estratégia política que tenta voltar-se para o intenso clima nacional de racismo e exclusão no final da década de 80. As suas múltiplas relações como filha e mãe, e para com as suas várias comunidades de identidade, são o veículo através do qual Aurora Levins Morales e Rosario Morales constroem uma reação estética e política que exigiria a atenção de mais do que a da comunidade literária.

PÓS-ESCRITO

É interessante notar que nos últimos três anos os escritores latinos nos Estados Unidos conquistaram a atenção dos principais núcleos editoriais. A cada mês, livrarias importantes de todo o país dão destaques a novos trabalhos de ficção em prosa, poesia, ensaio-ficção-poesia autobiográfica e outras misturas de gêneros híbridos de escritoras de língua latina e latino-americanas. Além disso, o mercado se tornou bilíngüe. A tradução inglesa de *Como água para chocolate*, de Laura Esquivel, foi publicada quase que ao mesmo tempo que o original espanhol, nos Estados Unidos (Doubleday, 1993). Desde então, vários romances escritos originalmente em inglês — *Dreaming in Cuban* (*Soñando en cubano*), da cubana Cristina Garcia; *When I was Puerto Rican* (*Cuando era puertorriqueña*) [Nova York: Vintage, 1995], da portorriquenha Esmeralda Santiago; e os livros das chicanas, *House on Mango Street* (*La casa en Mango Street*) de Sandra Cisneros, e *Hoyt Street* (*Calle Hoyt: Recuerdos de una juventud chicana*) [Nova York: Anchor, 1995], de Mary Helen Ponce — têm sido traduzidos para o espanhol para atender ao mercado interno que fala o idioma e para exportar para a América Latina e Espanha.

Na listagem abaixo estão algumas das publicações recentes mais conhecidas da literatura de língua latina nos Estados Unidos:

ANTOLOGIAS CRÍTICAS E CRIATIVAS

- ANZALDÚA, Gloria (org.). **Making face, making soul Haciendo caras: creative and critical perspectives by women of color**. San Francisco: Aunt Lute Foundation, 1990.
- CALLALOO, Volume 17, No. 3 (Verão, 1994). **Puerto Rican women writers: A special issue**. Johns Hopkins University Press.
- HORNO-DELGADO, Assunción, et. al. **Breaking boundaries: Latina writings and critical readings**. Amherst, Mass: University of Massachusetts Press, 1989.
- MICHIGAN QUARTERLY REVIEW, Volume XXXIII, nos. 3 e 4. (Verão e outono). **Bridges to Cuba/ Puentes a Cuba**. University of Michigan.
- MORAGA, Cherrie / ANZALDÚA, Gloria (org.) **This bridge called my back: Writings by radical women of color**. Nova York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1981.
- REBOLLEDO, Tey Diana/ RIVERO, Eliana S. (org.). **Infinite divisions: An anthology of chicana literature**. Tucson: University of Arizona Press, 1993.

CHICANAS

- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/ La Frontera: The new mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

- CASTILLO, Ana. **Massacre of the dreamers: Essays on xicanisma**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.
- . **So far from God**. Nova York: Plume [Penguin], 1994.
- CISNEROS, Sandra. **The house on Mango Street**. Nova York: Vintage, 1984.
- . **Woman hollering creek and other stories**. Nova York: Vintage, 1991.
- CANTÚ, Norma. **Canícula**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995.
- PONCE, Mary Helen. **Hoyt Street: An autobiography**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993.
- VIRAMONTES, Helena Maria. **The Moths and other stories**. Houston: Arte Público Press, 1985.
- . **Under the feet of Jesus**. Nova York: Dutton, 1995.

PORTO-RIQUEÑHAS

- ESTEVEZ, Sandra Maria. **Yerba buena**. Nova York: Greenfield Center, 1980.
- . **Bluestown mockingbird mambo**. Houston: Arte Público Press, 1990.
- MOHR, Nicholasa. **Nilda**. Nova York: Harper and Row, 1973.
- . **Rituals of survival**. Houston: Arte Público Press, 1985.
- COFER, Judith Ortiz. **The latin Deli**. Atenas e Londres: University of Georgia Press, 1993.
- . **Silent dancing: A partial remembrance of a Puerto Rican childhood**. Houston: Arte Público Press, 1990.
- SANTIAGO, Esmeralda. **When I was Puerto Rican**. Nova York: Vintage, 1993.

DOMINICANAS

- ALVAREZ, Julia. **How the Garcia girls lost their accent**. Nova York: Penguin, 1992.
- . **In the time of the butterflies**. Chapel Hill: Algonquin Press, 1990.

CUBANAS

- GARCIA, Cristina. **Dreaming in Cuban**. Nova York: Ballantine, 1992.
- OBEJAS, Achy. **We came all the way from Cuba so you could dress like this?** Pittsburgh e San Francisco: Cleis Press, 1994.

Publicado originalmente em *The Americas Review* - A Review of Hispanic Literature and Art of the USA / Vol. 17, Fall-Winter 1989 Nos. 3 - 4) e adaptado pela autora para a presente edição.

Excertos de A.L.Morales & R. Morales **Getting home alive** (Ithaca: Firebrand Books, 1986), com comentários de R.Benmayor adaptados pela autora de texto original publicado em *The Americas Review* 17 (3-4), 1989.

Tradução: GUACIRA WALDECK

Citações de Rosario e Aurora Levins Morales:
SEBASTIÃO UCHOA LEITE

PRAZER ♀
TAMBÉM É
REVOLUCIONÁRIO
COLETIVO FEMINISTA CAMPINAS



Nair Benedicto

CIDADANIA: UM OLHAR FEMININO



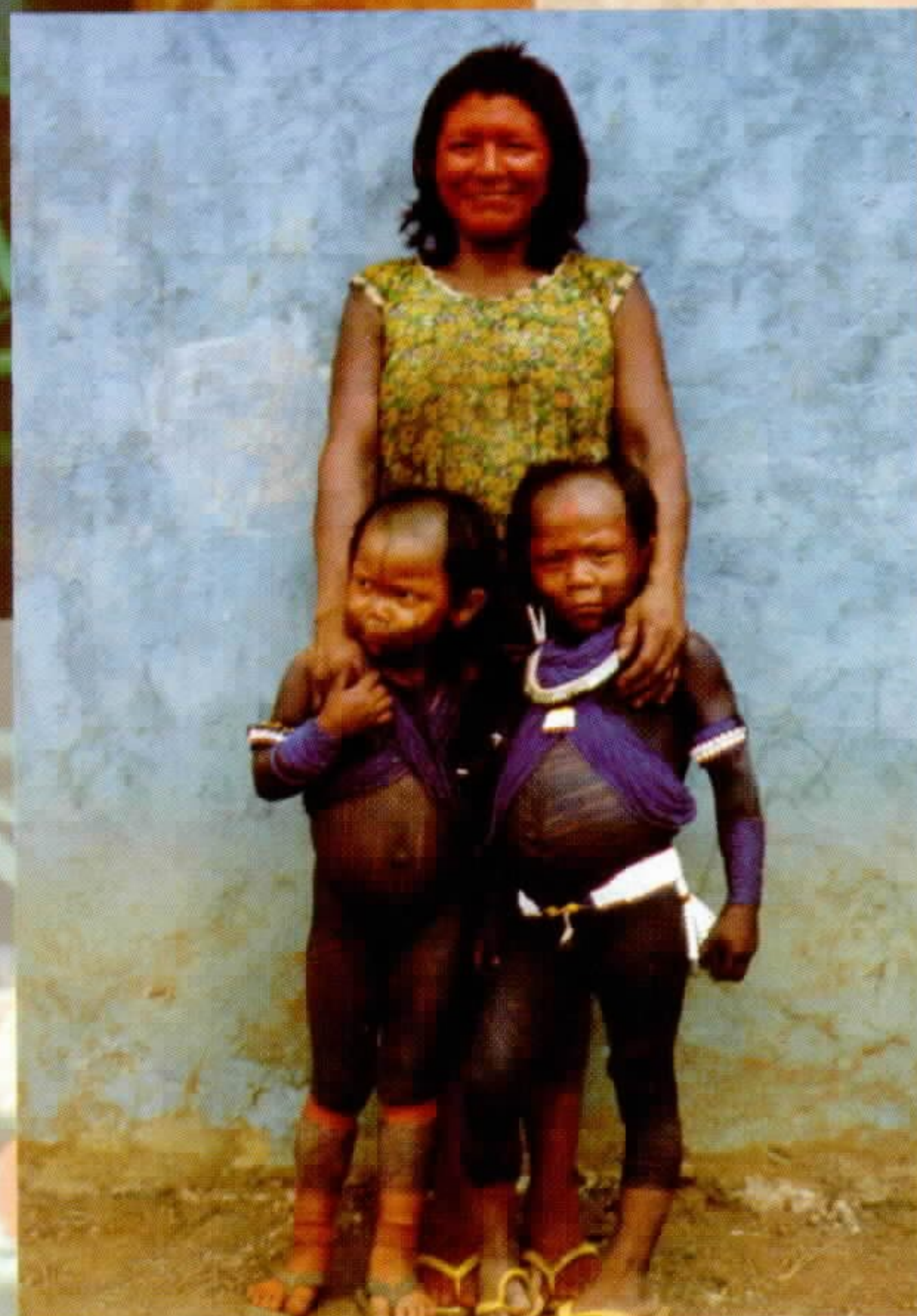
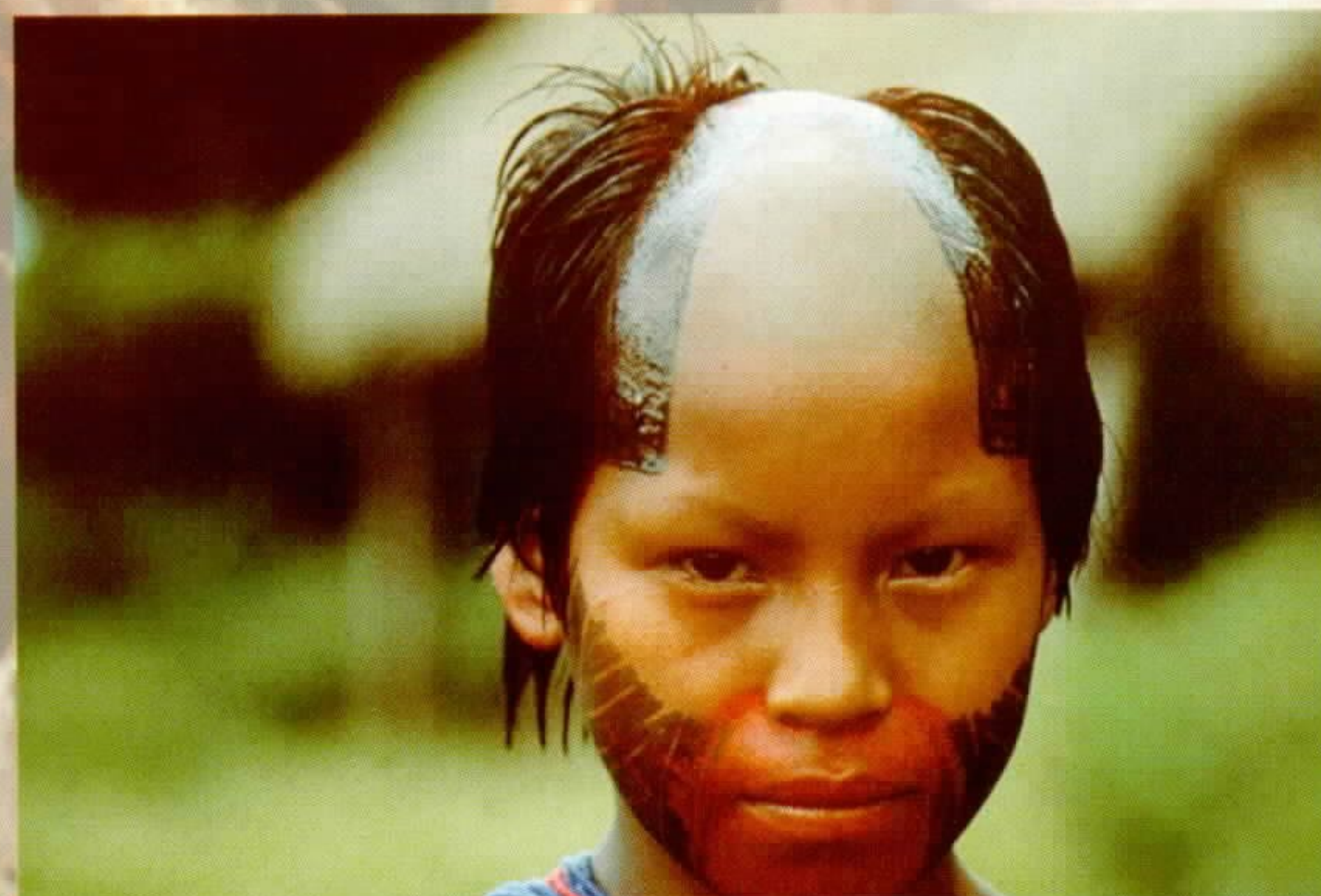


PÁGINA SEGUINTE >

ÍNDIOS KAIAPÓ (MULHER NO TRABALHO / FOTO MAIOR). ALDEIA AUKRE, 8/91
ÍNDIOS KAIAPÓ (MULHER E FILHOS). ALDEIA AUKRE, 8/91
MENINAS NO ÔNIBUS, INTERIOR DE SÃO PAULO
ÍNDIO KAIAPÓ, ALDEIA KIKRETUN



CASAMENTO, LISBOA, PORTUGAL, 10/90.









PROCISSÃO. SÃO LUIZ DE PARCITINGA, SÃO PAULO 1987.



SEMANA SANTA. OURO PRETO, 4/88.









FOTO PAULO ARAÚJO

FUNK'N RIO: VILÃO OU BIG-BUSINESS ?

A trajetória do *funk*, como expressão cultural no Rio de Janeiro, tem sido marcada pelo estigma e pela repressão.

Nascido no bojo do "movimento negro" dos anos 70, foi expulso das tardes dançantes do Canecão para os morros e periferias. Nessa época, a repressão tinha caráter político-ideológico e considerava as organizações negras e seus reclamos por direitos civis como uma ameaça à segurança nacional.

Os *funkteiros* remanescentes desse tempo "heróico" contam histórias de equipamentos de som destruídos pela polícia e de agressões físicas.

Exilado, nas favelas o *funk* cresceu extraordinariamente, produzindo música simples e bailes sem orquestra, mesas ou cadeiras. Tudo ao gosto popular, de baixo custo, fácil de produzir e de transportar.

Na semi-informalidade do "movimento *funk*" surgiram estruturas organizacionais ágeis e flexíveis, novas formas contratuais e espaços de mídia exclusiva (três revistas, nove horas diárias de rádio e duas horas semanais de televisão).

Mas a grande virada do *funk* se deu em meados dos anos 80 quando, com aguçada sensibilidade de mercado, o DJ. Malboro identificou um anseio de cantar músicas em português, nas paródias improvisadas nos bailes, dos refrões em inglês. O *funk* brasileiro tomou então a cara do Rio, ou melhor, a cara dos morros do Rio, seu público alvo, e vem se reciclando e fortalecendo em outros gêneros populares, como no "forró-funk", no "funk-brega" ou no "funk-caipira".

Com uma produção barata, acontecendo em qualquer terreno baldio e falando a linguagem das periferias, o *funk* conquistou, cantado por todos nos bailes, os amplos mercados jovens das favelas e subúrbios do Rio de Janeiro.

O dinamismo desses mercados, carentes de oportunidades de lazer e de cultura, ensejou o aumento: do número e porte das equipes de som (cerca de oitenta, filiadas à Liga, algumas capazes de realizar oito bailes simultâneos); de artistas de su-

cesso; de pontos de bailes em clubes suburbanos e comunidades (cerca de trezentos bailes por semana) e do volume de público por baile, podendo atingir quatro ou cinco mil garotos e garotas, de 13 a 20 anos, dançando em autêntica e enérgica alegria.

Esse mesmo segmento ensejou, ainda, o surgimento de uma indústria fonográfica à margem das grandes gravadoras, bancando sua própria produção, garimpando novos valores e formatando seus produtos de acordo com as tendências do mercado.

Em três anos, foram conquistados cinco discos de ouro.

Um exemplo da sensibilidade dos empresários *funk* quanto às oportunidades emergentes é a incorporação do *rap*, originalmente uma expressão do *hip-hop*. A introdução do refrão cantado e do batidão tipo "Miami", com o discursivo, típico dos *hip-hop* rasteiros, abordando temas como paz, união, crítica bem-humorada e o dia a dia das favelas ou dos bailes, deu ao *funk* a possibilidade de ser a música "feita por todos". Isso criou uma formidável máquina de recolhimento de novas composições e artistas.

Os MCs Galo, Neném, Júnior e Leonardo, Wilham e Duda são passageiros desse *boom*, ganhando quantias inimagináveis para jovens de suas condições sociais.

Hoje, o repertório dos MCs constitui um riquíssimo material de pesquisa, onde são explicitadas demandas, visões de mundo, da cidade ou do estado que, devidamente tabuladas podem informar políticas públicas, voltadas para essa juventude, em nome da qual eles cantam.

No início da década de 90, porém, concomitantemente à massificação do *funk* nas periferias do Rio, os problemas existentes entre comunidades começaram a se expressar, nos bailes de cunho regional sobre rotas de transporte público, em locais maiores onde "galeras rivais", de diversas partes da cidade, se encontravam.

O salão dividido entre "amigos" e "alemães"; as duas falanges se batendo no "corredor" divisó-



FOTO PAULO ARAÚJO

rio, enquanto o pessoal lá atrás dança ou namora numa boa; a linha central de "seguranças/juízes" mantendo a "ordem", claramente insuficientes para controlar um verdadeiro conflito entre quatro mil jovens bem dispostos; o "desacato" entre rivais colocados de lados opostos nos balcões paralelos do bar; a realização de "gincanas" com prêmios para as "galeras", indicavam que as manifestações dessas rivalidades estavam sendo mantidas no plano da ritualização.

Porém, os embates regulados dos salões ficavam fora de controle na saída dos bailes e causavam sérios distúrbios nas ruas das proximidades e nos ônibus, que eram poucos e se recusavam a parar com medo da "turba". Essas ocorrências tornaram-se sistemáticas produzindo descontentamento entre moradores das vizinhanças, e nas empresas de transportes, que tinham seus carros depredados.

Algumas situações acabavam em morte, como ajustes de contas entre bandidos e que nada tinham a ver com o baile, eram creditados aos *funkeiros*. Por vezes, os *funkeiros* se tornavam vítimas de uma violência mais ampla que tomava a cidade, e que era relativamente abafada, com o foco da mídia centrado no *funk*.

Preconceito, violência e impunidade se combinavam perigosamente.

Nas periferias, a rapaziada que vai aos bailes "quentes" conhece a outra face dessa realidade e cunhou a expressão "carro-bomba", por exemplo, para referir-se a grupos de extermínio, atuantes em veículos que passam em velocidade, nas saídas das festas, e disparam contra os grupos de jovens que voltam para casa.

Em outubro de 1993, nas areias da Praia do Arpoador, um formidável conflito entre as "galeras" de Vigário Geral e Parada de Lucas, registrado por todas as estações de TV, abalou o sentimento de segurança cultivado nos prédios gradeados e por detrás dos guardas privados.

Vários peso-pesados da mídia interpretaram a briga como um "arrastão", uma espécie de assalto em massa, supostamente planejado por numerosos grupos de jovens bandidos, vindos das periferias, e que a situação exigia medidas enérgicas, sob o risco do caos social.

Nessa ocasião, o *funk* foi tomado como a própria origem da violência e não apenas como cenário eventual. Reportagens nos jornais e cartas dos leitores atribuíam à música um poder demoníaco, capaz de levar os jovens a práticas anti-sociais.

A repressão, nessa fase, foi comandada pelo medo e ignorância, uma reedição, recheada de novos preconceitos, das acusações ao *rock*, nos anos 50, ou ao próprio samba, antes da sua aceitação nos salões.

Quanto às batalhas nas praias, balizadas pela opinião pública, as providências oficiais se limitaram a criar dificuldades de circulação em direção à Zona Sul nos fins de semana. Quanto ao *funk*, a política era de fechamento de bailes nos subúrbios.

Enquanto isso, o "poder paralelo", que não tinha gostado do comportamento da garotada no Arpoador e de suas repercussões, puniu exemplarmente no meio das praças nas favelas.

A nova ordem era não ir à praia. Piscinas foram construídas e incrementadas as atividades esportivas e bailes: o "movimento" provia alternativas de "lazer e cultura" sem sair de casa.

Essas decisões, tomadas concomitantemente nas "duas cidades", não levavam em conta que, de um lado, o confinamento de jovens em suas comunidades potencializava determinados comportamentos nascidos naqueles locais e sob aquelas condições de vida e, de outro, simplesmente fechar bailes significava aumentar as possibilidades de confrontos entre galeras rivais, na redistribuição dos "órfãos" por outros pontos de baile. Mesquitão, Coleginho, Pavunense e Praça Seca, por exemplo, tornaram-se os sucedâneos do emblemático - Boêmios do Irajá, realizado num terreno baldio do Metro e fechado em fins de 1993.

O exemplo mais dramático, sobre essa questão, não vem de uma ação repressiva e sim em consequência de um negócio imobiliário. A venda do ginásio de natação do Botafogo, com o consequente fechamento do baile do Mourisco, da "Torcida Jovem-Bota", redundou na sua migração para o baile do Clube Carioca, no Jardim Botânico, reduto da "Jovem-Flá", sua tradicional inimiga do Maracanã. Após desentendimentos no baile, um jovem classe média, morador do Leme e torcedor do alvinegro, perseguiu em seu carro o ônibus que levava o pessoal da "Jovem-Flá" e atirou neles com uma pistola automática, matando um garoto de 15 anos, da Ladeira Tabajaras em Copacabana.

Nesse episódio revelava-se, fora dos estádios, a violência entre torcidas que já vinha preocupando as autoridades e afastando muitos torcedores. Ele trazia, ainda, dois novos elementos à discussão: a presença da classe média nos bailes e a possibilidade de introdução de novas categorias no sistema binário de alianças/rivalidades ("amigos" *versus* "alemães").

No esforço pelo esclarecimento, o único antídoto possível contra o clima de pânico instalado, três iniciativas merecem registro: o livro *O mundo funk carioca*, de Hermano Viana (1988), um documento fundamental para quem quer estudar ou agir sobre o assunto em pauta; o Seminário "Barrados no Baile", promovido pelo governo do estado e com o apoio da Faperj (1993), congregando a Liga de Proprietários de Equipes de Som, autoridades públicas e alguns intelectuais e pesquisadores, de onde surgiram propostas de controle da violência, representando um primeiro esforço de incorporação do conhecimento disponível, às definições de políticas públicas; O *workshop* Galeras, realizado no Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, reunindo empresários, profissionais do *funk*, intelectuais, políticos, autoridades públicas e cerca de quarenta *funkeiros*, de onde saiu o entendimento de que o *funk* não era um problema, em si, mas antes

um recurso de comunicação e mobilização de massa (novembro de 1993).

Desse *workshop* saiu, ainda, a proposta de ações apoiadas nas estruturas do próprio movimento *funk*, que tem como paradigma o Programa Rio-Funk, desenvolvido junto à prefeitura do Rio em 12 comunidades, simultaneamente. Administradas por lideranças locais e tendo como professores astros do *funk*, oficinas de teatro, Djs (mixagem) e dança, abriram novas oportunidades de expressão e de inserção no mercado de trabalho, para a juventude. Por seu lado, a oferta de bailes grátis nas comunidades, dava alternativa para quem não queria (ou não podia) participar dos confrontos nos grandes bailes de bilheteria.

Além dessa iniciativa, era trabalhado um processo de pacificação com as galeras de Vigário Geral e Parada de Lucas (aquelas do conflito no Arpoador), a partir de atividades de lazer, cultura e esporte que ensejassem o convívio.

Da pauta de entendimentos, em diversas formas de parceria, foram realizados: um "baile da paz", na fronteira entre Vigário e Parada, com a presença de astros do mundo *funk* - Furacão 2.000, DJ Malboro, Abdulah e o grupo Cashemere; um vídeo de educação sexual, dirigido à juventude de periferias, com apoio de linguagem *funk* e com artistas da comunidade de Vigário Geral (produção TV Zero; patrocínio da ABIA); um vídeo de Bezerra da Silva, contracenando com o Grupo Rapa e a galera de Parada de Lucas, cantando as artimanhas dos candidatos que aparecem nas favelas em época de eleição; competições poli-esportivas entre as duas comunidades e eventos culturais conjuntos; inclusão das duas comunidades no programa *Rio/Funk*.

Enquanto isso, o mercado *funk* continuava a crescer, envolvendo mais consumidores, um maior número de itens de consumo e conquistando espaços fora da mídia exclusiva.

Malboro e o grupo You Can Dance, que haviam participado do Rio *Funk*, foram incorporados ao Programa da Xuxa; Latino estoura nas paradas de sucesso, Abdulah lança um CD, uma enxurrada de Mcs passam a fazer parte do primeiro time de vendedores de discos.

A partir de meados de 1994, os bailes comunitários invadem os morros da

Zona Sul e passam a funcionar como uma "festa em casa", com segurança total e onde os convidados sabem como se comportar.

A jovem classe média foi conferir e adorou. Além de movimentar a economia local de alimen-



FOTO PAULO ARAÚJO

tos, refrigerantes e cervejas, esses bailes vêm desempenhando um importante papel no aperfeiçoamento do convívio social morro/asfalto.

Por outro lado, trata-se de uma situação que recoloca o antológico *rock* do Chico Buarque: "Você não gosta de mim, mas sua filha gosta". Pais de classe média estão apavorados e escrevem para as colunas de cartas dos leitores clamando por providências. Outros, acompanham suas filhas e filhos, para observar o ambiente, como é comum se ver na quadra do Chapéu Mangueira, no Leme, Zona Sul do Rio..

As visitas ao morro, nos dias de baile, e as histórias contadas nos RAPs dos Mcs, fazem com que a realidade da juventude das favelas chegue à juventude de outros bairros. A proximidade dilui o medo e um certo nível de identificação reacende esquecidos sentimentos de solidariedade.

A garotada de classe média está pulando o muro e fazendo o que as gerações mais velhas não vinham conseguindo fazer: construir as bases da restauração da cultura da solidariedade e da cordialidade, entre as "duas cidades".

Em 1995, quando o "estilo de ser" *funk* já conquistou expressivos segmentos jovens em toda a cidade, surgem novos e sistemáticos ataques ao *funk*, desta vez dirigidos às suas estruturas organizacionais.

O discurso básico denuncia a realização de bailes comunitários pagos por traficantes, com a finalidade de recrutar mão-de-obra para o crime organizado, ao tempo que se faria propaganda do "comando vermelho", enaltecendo líderes criminosos em músicas. Algumas equipes de som (promotoras de bailes) seriam coniventes e estariam, portanto, de al-

guma maneira vinculadas ao tráfico de drogas.

De quebra, uma investida no campo estético procurava desqualificar o *funk* apontando-o como produto do colonialismo cultural, e pobre, melódica e ritmicamente.

As "provas" parecem incontestáveis: "esse mercado não pode continuar nas mãos desse pessoal".

As coisas, porém, podem ser entendidas de outra maneira.

De um modo geral, não é possível observar, segundo "nossa" moralidade, fenômenos que se passam em um outro contexto.

Nas favelas e periferias do Rio, durante anos de apartação urbanística, social e política, foram forjados novos e desafiadores valores e práticas sociais, sobretudo entre a juventude.

Algumas expressões mais radicais dessa "outra cultura urbana" podem ser percebidas pela cidade, sob diversas formas.

As pichações de monumentos públicos, por exemplo, congregam adeptos de vários bairros, em organizações complexas de tipo militar. Atuam sem base territorial, algumas vezes, envolvendo ações interestaduais (é clássico o caso dos garotos que vieram de São Paulo, para pichar o Corcovado). Sua atitude, além de significar a afirmação da identidade através da sua marca em vários territórios, pode ser interpretada como um não reconhecimento de si mesmos, como "co-proprietários" daquele patrimônio (paradoxalmente existem pichadores entre jovens de classe média, como também nas torcidas organizadas de futebol, outro foco de manifestações de violência).

O surfe-ferroviário é, talvez a prática que mais dramaticamente expressa o sentimento de exclusão social que perpassa esses grupamentos. Os surfistas-ferroviários parecem não se atribuir valor, nem demonstram ter perspectiva, pondo diariamente a vida em risco, mesmo tendo assistido tantas vezes um companheiro ser arrancado do teto do trem, por um cabo de sustentação da rede.

A rivalidade entre "galeras" deve ser entendida nesse contexto e ocorrendo segundo um ritual de poder onde ser bom de briga, leal ao grupo e capaz de consumir determinados ícones - tênis, bermudão, bonés, blusões, cordões e anéis, rádio-gravadores são referências básicas.

Especificamente, quanto à essa nova onda de acusações, num momento em que o *funk* consolida e amplia seus mercados, cabem algumas considerações.

O eixo das acusações se apóia em alguns fatos que caracterizariam o *funk* como instrumento do tráfico de drogas e por ele financiado.

Bailes comunitários pagos com recursos do movimento, *raps* exaltando bandidos, garotos cantando paródias "bandidas" de sucessos serviriam para concentrar a demanda, fazer propaganda do "comando vermelho" e recrutar "soldados".

A prova basilar de todo esse raciocínio seria constituída de umas fitas piratas com versões simpáticas a "heróis-bandidos", do mundo dos excluídos, e a própria existência de bailes comunitários, pagos por associações de moradores sem receita capaz de oferecer esse "luxo" à sua comunidade.

Independente do tráfico estar pagando (ou não) bailes comunitários, o que ressalta em primeiro lugar é a existência de uma demanda ávida por oportunidades descentralizadas de lazer, numa modalidade com aspectos muito positivos.

Os bailes vêm contribuindo para o aperfeiçoamento do convívio com moradores de outras comunidades e, ao mesmo tempo, abrem espaço para artistas iniciantes mostrarem seu trabalho, empregam cerca de 12 jovens por baile e movimentam o comércio local.

Quando a festa é de interesse da comunidade e promovida pelo poder público, ou alguma ONG, são conhecidos casos da "boca" ser fechada para sua realização.

O eventual custeio de um baile de comunidade por um traficante, pode ser explicado segundo três aspectos: dificuldade de soluções de mercado para o lazer de boa parte das populações jovens das periferias; relações afetivas traficante/comunidade e ausência de ações sistemáticas dos poderes públicos nesse

campo. Ocupar esses espaços é o grande desafio.

De qualquer forma, enquanto não se enfrentar de frente o problema, é complicado dizer para a senhora viúva que não coma da cesta básica que o "dono do morro" distribuiu no próprio aniversário, ou do seu santo protetor. Igualmente complica dizer para a comunidade para não participar de bailes, *shows* e distribuição de brindes, pagos "não se sabe por quem".

Igualmente, dizer às equipes de som: "Vejam lá de onde vem o dinheiro que paga os seus serviços". Ou ainda: "Vai lá e diz que você não toca pra bandido".

Em algumas favelas, o "dono" assume várias funções de estado, promovendo melhorias urbanísticas, assistência social, lazer e uma "justiça" clara e ágil. Os garotos que vivem em favelas têm poucas alternativas além de julgá-lo paradigma de "um igual bem sucedido", poderoso, respeitado/temido, valente, generoso, com prestígio entre as mulheres etc.

O caso das fitas, tal como vem sendo tratado, faz lembrar a ação da censura das músicas de Gabriel o Pensador, sobre deficiências no ensino e dos Paralamas do Sucesso, sobre o comportamento de alguns parlamentares.

De novo, prefere-se calar bocas do que ir a fundo na verificação dessas denúncias/revelações.

Muitas vezes, um garoto da favela resolve cantar sua realidade e faz um *rap*. Corre atrás de uma "base", com um cara que vende disco pirata, e grava em cima, em seu rádio gravador. Está feita a "demo", para vender o seu *show*, ou mostrar para os Djs, numa tentativa de tocar nos bailes ou nas rádio-*funk*.

Quando um garoto desses chega ao "vinil" significa que é um empreendedor que sabe construir o seu caminho. Eles devem ser orientados e estimulados e não cobrados por gravações amadoras, de outros momentos de suas vidas, ou por pequenos delitos.

Os bailes comunitários são a porta de entrada no mercado, para um sem número de Mcs, sejam eles pagos por traficantes ou pelo governo, como no caso do Rio/Funk.

É comum ver jovens Mcs irem às comunidades vender seus serviços artísticos, com uma fita no gravador e um contrato batido, com espaço para dados específicos e o preço.

Eventualmente essa fita contem uma versão "bandida", mencionando o provável contratante. Uma autêntica peça de venda, personalizada.

Quanto à utilização dos bailes para "arregimentar mão de obra para o tráfico", cabe lembrar

que o momento (setembro de 1995) combina apreensões de drogas e repressão às "bocas", geradores de preços altos, com baixa geral no consumo, pela queda do poder aquisitivo e desemprego, condições que contra-indicam a utilização de "campanhas" de recrutamento de mão-de-obra.

Por outro lado, a estrutura de varejo do tráfico é absolutamente explícita em algumas comunidades, não havendo nenhuma dificuldade em recrutar colaboradores diretamente em suas casas, se conveniente. A proposta é sempre clara: risco de vida; novas lealdades; lei do silêncio e "justiça" sumária; "plano de carreira" com salário base de 60 reais por semana, como "fogueteiro", 250 reais por semana, como guarda armado e participação como gerente de subboca.

É uma decisão difícil para esses meninos que moram mal, largaram a escola para vender limão no sinal ou engraxar sapato na cidade e vêem os seus pais trabalharem toda a vida, para viver com os 150 reais por mês, do INPS.

Ao poder público cabe criar novas e atraentes oportunidades, alternativas à carreira do crime e sua ante-sala, o ócio. Existe uma enorme demanda por esse tipo de lazer/manifestação (baile popular); existem estruturas capazes de supri-la; o *funk* abre novas oportunidades de trabalho; há carência de espaços adequados e recursos para realização dos bailes.

Esse seria um bom momento para iniciativas desse tipo, quando o mercado de drogas não está pressionando pela ampliação de quadros.

Por fim, as redivivas colocações sobre colonialismo cultural e pobreza musical, fora de tom, em plena era da globalização e do *trash-cult*.

Na verdade, o *rap*, original ou reciclado no *funk*, foi adotado pelos nossos jovens negros, pobres e favelados por identificação com seus equivalentes dos guetos de Nova York ou Miami. O *rap* é transnacional e refere-se à diáspora negra internacional, embora venha se embebendo em raízes nacionais, como no caso da banda organizada por Ivo Meireles, da Escola de Samba da Mangueira, que introduziu a bateria e os metais do samba ("Funk'n Lata").

No Rio, o *rap* talvez seja um caso onde a forma precedeu o conteúdo. Mas hoje, discursivo sobre o "batidão Miami", com refrão cantado, virou a crônica das periferias, ganhou conteúdo agregador, passou a constituir um ideário. Atualmente, as estruturas *funk* trabalham por reconstruir valores (união, amizade, auto-estima) e, no *hip-hop*, por politização (questão racial, social, problemas ambientais, saúde pública etc).

Por tudo isso, o chamado "movimento *funk*", como já havia sido concluído no Seminário da UFRJ, não pode ser considerado um problema, mas antes um recurso de comunicação e mobilização, atingindo cerca de dois milhões de jovens com muita vontade de participar em atividades coletivas.

O *funk*, juntamente com outras expressões culturais, rádios pirata, Tvs comunitárias, publicações locais etc., deverá contribuir decisivamente para a reconstrução da nossa cidade, no que toca aos segmentos "sem voz".

Daí pode sair a grande cambalhota antropofágica: morro e asfalto se entredivorando no festim da globalização e gerando, juntos, a cultura urbana do Rio de Janeiro do século XXI.

Jongo, choro, samba, *jazz*, ritmos caribenhos, *funk*, *hip-hop* e outros estarão presentes na "feijoada glauberiana" do terceiro milênio, que fará do Rio o paradigma da grande metrópole tropical economicamente dinâmica, culturalmente diversificada, socialmente mais justa e segura. ■

A RESTAURAÇÃO DA PAISAGEM URBANA

Fundamentalmente, o homem contemporâneo não pertence a lugar algum. No meu modo de ver, as áreas etológicas originais, ou seja, corpo, clã, povoado, religião, corporação, não estão mais claramente definidas no mundo, mas estão essencialmente incorporadas ao universo invisível. A subjetividade é absoluta nesse reino de nomadismo juvenil. Os jovens estão andando pelas ruas com seus *walkman* nos ouvidos. Eles parecem ter se esquecido de sua terra natal. Falando nisso, o que significa terra natal?

Com certeza não é o lugar que seus ancestrais habitaram desde tempos imemoriais. Tampouco é onde eles nasceram, ou onde morrerão. Eles não têm mais ancestrais: os ancestrais seguiram seu caminho e morreram sem saber porque, do mesmo modo como eles próprios desaparecerão. Eles obtêm alguma informação, números de processamento que lhes são colados, e têm uma residência atribuída em uma trajetória sócio-profissional pré-determinada; mas esta é uma situação compartilhada pelos privilegiados e não privilegiados.

Não há o que lamentar. Não importa em que direção, o mundo se move. Homens e mulheres vão e vêm de todos os lados do planeta, movendo-se literalmente ou através de sua imaginação.

Vamos, então, desmascarar o paradoxo de uma vez. Tudo circula: música, *slogans* de propaganda, turistas, *bits* de informação, filiais de indústrias; e, ao mesmo tempo, tudo parece estar coagulado, parado no mesmo lugar, as diferenças entre as pessoas e o estado das coisas atenuando-se cada vez mais. Os espaços se tornaram estandardizados, tudo passou a ser intercambiável, equivalente. Turistas, por exemplo, viajam cada vez mais sem sair do lugar, utilizando o mesmo tipo de avião, ônibus de excursão, quarto de hotel e simplesmente contemplando o cenário que já viram antes uma centena de vezes na tela da televisão ou em algum guia de viagem. Desse modo, a subjetividade está ameaçada pela paralisia. Temos de evitar que sejamos engolidos por esse tipo de droga que nos torna passivos. Refiro-me aqui a todas as drogas:

heroína, *crack*, tranqüilizantes, comprimidos para dormir, e também televisão, álcool, a idolatria nos esportes e outras variações...

Irão os seres humanos renovar seus vínculos com sua terra natal? É evidente que isso é impossível. A terra natal está perdida. Mas eles podem desejar reconstruir um elo particular com o universo e com a vida. Isso significa que eles podem se "recompor" em sua singularidade, individual ou coletivamente. A vida de cada um é única. Nascimento, morte, desejo, amor, a relação com o tempo, com os elementos, com formas animadas ou inanimadas são, para cada homem, um novo projeto, inédito, misterioso. Esta subjetividade está em vias de nascer. O psicanalista americano Daniel Stern a denomina "eu-emergente"¹. É nosso dever reproduzi-la continuamente. Não se trata aqui de discutir a "Nova Jerusalém", como aquela do Apocalipse. Mas a restauração da paisagem urbana compromete os níveis mais individuais de subjetividade, ao lado daqueles mais coletivos. De fato, ela diz respeito ao futuro do planeta e da biosfera: ao reconhecimento da finalidade da atividade humana e à reivindicação de um nomadismo existencial tão intenso quanto aquele dos índios pré-colombianos! Exige que nos desembaracemos de um falso nomadismo, que permitamos que se dê forma à realidade de um lugar, levando em conta a modernidade exangue que circula hoje em dia, de modo a permitir o acesso ao desejo de "desterritorialização" onde não existem fronteiras tecnológicas, urbanísticas, estéticas, mecânicas ou de qualquer modismo a que possamos aderir.

Como mudar os rumos do destino coletivo para um caminho menos seriado, para usarmos um termo caro a Jean-Paul Sartre? Tudo depende da "re-finalização" coletiva da atividade humana e, talvez, antes de mais nada, de seus espaços arquitetônicos.

1. Daniel Stern, *The interpersonal world of the infant*, Nova York: Basic Books, 1985.

Mas o que dizer das mentalidades urbanas do futuro? Essa questão nos conduz a um pleonismo, na medida em que o futuro do gênero humano parece inseparável do futuro urbano.

Os futuristas prevêm, com efeito, que, na próxima década, quase 80% da população mundial viverá em algum tipo de aglomeração urbana. Desse ponto de vista é razoável acrescentarmos que os 20% restantes, os "fugitivos" do *habitat* da cidade serão, apesar disso, dependentes de uma multiplicidade de laços com a tecnologia e com a civilização. Dito em outras palavras, persiste a mesma distinção entre cidade e natureza, ambas as partes com seus limites territoriais "naturais" esmaecidos, dependendo, em grande medida, da "programação", que estabelece os espaços para lazer, esporte, turismo e preservação da ecologia. A natureza precisa ser cuidada para que possa sobreviver e o mesmo acontece com o meio ambiente urbano. Isso nos mostra um nexo muito forte entre a preservação da biosfera humana e suas ameaças mais graves (alterações geoclimáticas, aumento do dióxido de carbono na atmosfera e destruição da camada de ozônio), que podem provocar o fenômeno do aquecimento global. Ou seja, o "efeito estufa" pode fazer com que a da camada de gelo polar derreta, causando a inundação das áreas litorâneas de todo o mundo. As pessoas devem imaginar que, cada vez mais, todos os seres humanos terão de tomar contramedidas ligadas ao meio ambiente urbano em todo o planeta.

Reconheçamos também que essa tendência das cidades ao poder hegemônico não começou hoje! Desde tempos remotos, as grandes cidades exerceram seus poderes contra países em desenvolvimento, como as nações bárbaras contra os grupos étnicos nômades (por exemplo, aqueles das "colunas" do Império Romano). Contudo, nessa época, a distinção entre civilizações urbanas e rurais estava, de uma maneira geral, bem definida, consolidando oposições religiosas e políticas. Em seu livro *Vivre l'espace au Japon*, Augustin Berque ilustra com delicadeza a tendência cultural do Japão tradicional de se manter longe da "floresta profunda de sua imaginação" assim como de qualquer aventura além-mar². Mas os tempos mudaram. Os alpinistas japoneses tornaram-se exploradores do Himalaia e os setores econômico e cultural japonês contribuem para a civilização em todo o mundo.

Ao longo da história, não podemos falar de uma harmonia entre cidades e áreas rurais, no sentido de um canto em uníssono. As cidades interferem em todo campo da civilização. Foi assim que, no século XVI, ocorreu uma verdadeira proliferação de

modelos de cidades, ligada à emergência da urbanização e do equipamento reunido pelas grandes entidades capitalistas. Como mostrou o historiador Fernand Braudel, a diversificação das cidades chega explicitamente ao ponto de estabelecer uma tipologia, na medida em que, para utilizar um conjunto combinado em ação, fatores heterogêneos — sem importar a questão de tamanho ou posição — retornam às funções do equipamento coletivo no sentido muito amplo que devemos considerar aqui. Tomemos como exemplo, seguindo com Braudel, as cidades espanholas que ele estudou em seu trabalho. O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo.³

Podemos dizer que tanto Granada como Madri eram cidades burocráticas. Toledo, Burgos e Sevilha eram, ao mesmo tempo, burocráticas, mercantis e tinham manufatura especializada. Bourdieu e Segovia eram capitalistas e industrializadas. Cuenca, industrializada e com manufatura especializada. Salamanca e Jerez eram cidades agrícolas, Guadalajara, uma cidade clerical. Mas podemos encontrar outras cidades orientadas para o militarismo, voltadas para o interior, litorâneas, pastoris, cidades para o estudo... Finalmente, o único modo de fazer com que todas essas cidades pudessem ser reunidas no mesmo conjunto capitalista, ao invés de formarem uma multiplicidade de entidades autônomas e antagônicas, era considerar esse conjunto como emergente do mesmo equipamento coletivo pensado como território nacional.

Hoje, não é apenas na escala nacional, mas sobretudo na internacional que as cidades constituem um ponto na tapeçaria destas redes que tendem a controlar a totalidade da atividade humana. Fernand Braudel descreve um tipo de migração histórica baseada no capitalismo, denominando-a "Economia Mundial", e que explica com sucesso a predominância cultural de cidades como Veneza, em meados do século XIV, Amsterdã, no início do século XVIII e Londres, no final do mesmo século...

De acordo com Braudel, os mercados capitalistas foram se distribuindo em áreas concentradas e tornaram as cidades as detentoras das chaves da economia, permitindo que elas capturassem o valor excedente e, de outro lado, em áreas periféricas que se tornaram uma espécie de grau zero, atingindo o nível máximo de preço, em comparação com a morosidade das trocas. Esta situação da con-

2. Augustin Berque, *Vivre l'espace au Japon*, Paris: P.U.F., s/d.

3. Fernand Braudel, *La méditerranée et le monde méditerranéen*, Paris: ed. Armand Colin, 1966.

centração do poder capitalístico, que ocorre somente na metrópole — qualificada como “cidade-mundo” para Braudel —, que foi profundamente remodelada nos últimos trinta anos do século XX. De fato, no futuro não haverá mais uma capital dominando a economia mundial, mas sim um “arquipélago de cidades” ou ainda, mais precisamente, um sub-globo de cidades grandes ligadas pelas telecomunicações e por métodos de comunicação extensos e diversos. Podemos dizer que a cidade-mundo do capitalismo contemporâneo não pertence a ninguém, que seus componentes diversificados estão espalhados sobre toda superfície do rizoma urbano multipolar que circunda o planeta.

A extensão da produtividade e do poder capitalista por todo o mundo não compartilha o mesmo significado com a homogeneização dos mercados! Mas sua desigualdade não passa pela divisão entre centro e periferia, e sim por aquela entre a rede urbana que é super-equipada tecnologicamente e a informação boca-a-boca, pelas áreas imensas de habitação de classe média e aquelas dos países subdesenvolvidos. É bem característico, por exemplo, que, em Nova York, possamos ver as torres comerciais das firmas financeiras internacionais de Manhattan coexistindo com as zonas imobiliárias do Harlem e do South Bronx, onde ruas e parques públicos são invadidos por mais de trezentos mil “sem teto” e cerca de um milhão de pessoas se amontoem em uma área super povoada. No Japão, podemos ver isso em Tóquio, entre Shinjuku e uma zona odiada, que quase sempre é ignorada, como Sanya, ou em Osaka, na região do Kamagasaki. De modo similar, encontraremos isso nas cidades paupérrimas do Terceiro Mundo, onde milhares de pessoas vivem aglomeradas em imensas áreas sem posse legal, ocupadas por sub-habitação, por cortiços urbanos tipo cama-quente, por acampamentos excluídos da formação do poder dominante, ligados por milhares de nexos que desafiam a *intelligentsia* capitalista internacional. Nesse quadro, é bom lembrarmos de incluir o estrato dos burocratas privilegiados, a “nomenklatura” dos países que se pretendem socialistas. O futuro da urbanização planetária parece marcado por aspectos diferentes, que envolverão o futuro em direções contraditórias.

- um reforço do gigantismo, um sinônimo para a capacidade de chegar ao limite e para a rigidez da comunicação interna e externa, e um aumento da poluição, que atingirá rapidamente limites intoleráveis;

- um reforço da iniquidade global entre as áreas urbanas de países ricos e as dos países pobres, e uma

acentuação ainda mais nítida dessas disparidades, pelas mesmas cidades, entre áreas ricas e pobres, que tornará mais sério os problemas criados pelo crime e a manutenção da segurança para pessoas e propriedades;

- uma tendência em fixar a população pobre em guetos semi-urbanos, que transformarão, com certeza, certas zonas e países em um tipo de campo de concentração ou prisão de segurança mínima. (Controle na fronteira, controle em aeroportos, limitações à imigração, expulsão de imigrantes sem vistos ou passaportes apropriados etc.);

- no sentido oposto, uma tendência ao nomadismo urbano:

- o nomadismo diário (transporte) equivalente à distância entre a casa e o trabalho;

- o nomadismo do lazer e das férias;

- o nomadismo autorizado ou clandestino, em áreas de fronteira entre a Alsácia e a Alemanha ou entre Los Angeles, San Diego e México;

- o nomadismo entre o Terceiro Mundo e os países desenvolvidos;

- o nomadismo entre os países do Bloco Oriental e o Ocidente (por exemplo, da Alemanha Oriental para a ocidental ou o movimento de judeus para os Estados Unidos ou Israel).

Podemos pensar que, no futuro, os movimentos de centralidade, fixação territorial e nomadismo serão mais difíceis de controlar e que serão uma fonte de fricção étnica levando a uma violência crescente. (O que é revelado quando olhamos sem condescendência para o coração daquilo que pode ser chamado de “Império Soviético”.) Constituição de subgrupos urbanos centrados em uma ou mais categorias de população de origem estrangeira. Por exemplo, nos Estados Unidos, China Town, bairros de porto-riquenhos, bairros chicanos, guetos negros etc. Como e de que maneira as contramedidas políticas serão tomadas para administrar esses fatores diversos? Certas situações, como a da Cidade do México, que, em alguns anos mais, atingirá a marca de dez milhões de habitantes, e as projeções da poluição e lixo parecem conduzir a uma verdadeira catástrofe. Em outras áreas do mundo, como no Japão, onde é possível se apossar da consciência coletiva ao escorá-la por meios econômicos, permitimos que ela chegue a um tal beco-sem-saída que o desenho urbano, quando não é especulativo, enforca a si mesmo. De fato, a resposta a estas questões domina o tema da cidade planejada e sugere a mobilização de outros aspectos da ética, ecologia e sócio-política.

Até agora, mencionamos apenas os aspectos econômicos e demográficos do fenômeno da urbanização mundial. Contudo, os problemas têm a mesma importância nos campos da educação, saúde e cultura. Cidades são máquinas gigantes, "megamáquinas", para tomarmos de empréstimo a expressão de Lewis Mumford⁴, produtoras de subjetividade individual e coletiva. O ponto é, no que diz respeito à cidade atual, que não são os aspectos de infra-estrutura, comunicação e serviço aqueles que devemos considerar, mas sim os aspectos anteriores da existência humana. Daí a importância enorme da colaboração cruzando as disciplinas entre urbanistas e arquitetos e entre todas as outras das ciências sociais, humanas, ecológicas etc. O drama urbano esboçado ao final de milhares de anos de horizontalidade é apenas um dos aspectos de algo muito mais fundamental, que ameaça o futuro do homem no planeta. Sem uma reorientação radical de métodos, especialmente da produção, a biosfera ao redor do globo será alterada em seu equilíbrio e criará um tipo de incompatibilidade total com a vida humana e, além disso, de um modo geral, com toda forma de vida vegetal e animal. A reorientação urgente sugere uma postura inflexível, especialmente quanto às indústrias química e de energia, uma limitação do tráfego de automóveis ou a invenção de um meio de transporte não poluente, o fim do desflorestamento em grande escala. Na verdade, o culpado é o espírito da competição econômica entre companhias e nações.

A consciência ecológica efetiva não atinge sequer a minoria das opiniões, ainda que a mídia comece a reconhecer estas questões, que os riscos venham sendo progressivamente esclarecidos. Contudo, estamos ainda distantes de uma estratégia global com bastante vontade de buscar a potencialidade dos problemas e de envolver os poderes político e econômico dominantes. Parece, todavia, que assistimos a uma espécie de corrida entre a consciência humana coletiva, o instinto pela sobrevivência da humanidade e uma catástrofe que poderia trazer consigo o fim dos seres humanos na Terra, em um século ou até menos. Essa perspectiva torna nossa época ao mesmo tempo preocupante e apaixonante, uma vez que fatores ético-políticos colocam em relevo fatores com os quais nunca tivemos que lidar antes, em toda a história.

Não conheço a melhor forma de assinalar que a sustentação de uma consciência ecológica não deve se satisfazer com uma preocupação a respeito dos fatores ambientais, mas que também é preciso trabalhar sobre a devastação ecológica nos cam-

pos social e mental. Sem a transformação das mentalidades e dos estilos de vida globais, teremos apenas medidas ilusórias relativas ao meio ambiente material. No Japão, vocês talvez sejam menos sensíveis a este aspecto da questão, na medida em que sua revolução tecnológica é acompanhada de um certo conservadorismo que inclui modos de ser e vontade de pensar. Apesar disso, é verdade também que, aqui, como em todo lugar, há um número considerável de problemas psicológicos e sociológicos particularmente preocupantes:

- A condição da mulher;
- Populações minoritárias à margem da sociedade (como burakamin e o povo Ainu);
- A condição das crianças no sistema escolar;
- A condição dos mais velhos.

De qualquer modo, devemos nos dar conta de que, em todo lugar onde tais problemas existem, eles tendem a se agravar. A essa altura, precisamos descrever o sentimento de solidão, abandono, vazio existencial que invadem os países europeus e os Estados Unidos. Milhões de trabalhadores desempregados, milhões de pessoas pedindo assistência, viram suas vidas se tornarem desesperançadas, rodeados que estão por uma sociedade cuja única finalidade é produzir materiais ou bens culturais estandardizados, nada que permita o brilho e o desenvolvimento das potencialidades humanas. Torno a repetir, as pessoas não podem reconstruir uma relação saudável com a biosfera, a menos que queiram restabelecer a sociedade e a psique.

Por estas razões, os urbanistas não podem mais se satisfazer com a definição das cidades em termos de espacialidade. Esse fenômeno urbano mudou de natureza, não é mais um problema dentre outros. É o problema número um; é onde se cruzam problemas de ordem cultural, econômica e social. A cidade cria o destino da humanidade, sua promoção e sua segregação, a formação de uma elite, o futuro da transformação social, da criação em todos os campos. Frequentemente deixamos de apreciar esse aspecto global dos problemas dos moradores da cidade. Os políticos tendem a deixar tais questões para especialistas. Isso, não obstante, suscita uma certa evolução tendenciosa. Na França, particularmente entre a direita, mas, em alguma medida, também na esquerda, estamos presenciando um certo tipo de recentralização da vida polí-

4. *La cité à travers l'histoire*, trad. C. e G. Durand, Paris, 1961.

tica a nível local. Os debates no parlamento tendem a passar para um segundo plano, comparados com os interesses existentes nas grandes cidades regionais. E existe também, em estado latente, um tipo de aristocracia de prefeitos-deputados da França contra os grandes estados políticos que concentram o capital. Mas isto ainda não age oficialmente, é apenas uma tímida evolução que pode, no limite, ser a derrocada de diversos níveis mais profundos da vida política como um todo.

Uma das principais forças motrizes da transformação urbana será também a invenção de novos materiais e, em particular, a expansão de nova tecnologia e comunicação informacionais. Vamos lembrar rapidamente que, no futuro próximo, podemos esperar :

1. A possibilidade de executar em casa uma variedade maior de tarefas, através das telecomunicações com parceiros diferentes;

2. O desenvolvimento da "visiofonia", em correlação com a síntese da voz humana, que deverá simplificar o uso dos tele-serviços, autorizando o acesso a bancos de dados, que passarão a retransmitir bibliotecas, arquivos e serviços de informação;

3. A tele-distribuição generalizada por cabo, que dará acesso a um grande número de programas nos campos do lazer, educação, formação e informação, além de compras em casa;

4. Foi omitido do original francês]

5. Contatos imediatos com viajantes, onde quer que estejam no mundo;

6. Novos meios de transporte não poluentes, transporte público combinado com os ganhos do transporte individual (comboios integrados de transporte individual, esteiras rolantes de alta velocidade, pequenos veículos programados, que circulem entre sítios particulares;

7. A separação clara entre os locais e níveis destinados a pedestres e ao transporte;

8. Novos métodos de transporte para as mercadorias (tubos pneumáticos, esteiras rolantes que permitam, por exemplo, a entrega a domicílio).

No que diz respeito aos novos materiais, as construções futuras permitirão projetos novos e mais audaciosos. Um arrojo maior na arquitetura e a ousadia dos urbanistas estarão irrevogavelmente ligados à eliminação completa da poluição industrial e das substâncias perigosas (tratamento da água, escala da biodegradabilidade, remoção das substâncias tóxicas dos alimentos, manutenção de produtos etc.)

Vamos conferir, no momento presente, os fa-

tores que darão o tom à cidade enquanto meio de produção da subjetividade:

1) A revolução informacional, robôs, "telemática", bio-tecnologia reduzirão o desenvolvimento e a expansão de toda as formas de produção material e não material. Mas essa produção será conduzida sem a criação de novos usos de massa, como o livro de Jacques Robin, *Mudar de era*⁵, provou claramente. De acordo com essas premissas, teríamos um montante de tempo liberado para atividades livres. Mas para quê? Um "pouquinho de trabalho" insignificante, como as autoridades francesas imaginaram? Ou então, no sentido de desenvolver as novas relações sociais de solidariedade, ajuda mútua, de uma vida de proximidade, de novas atividades de salvaguarda do meio ambiente, uma nova concepção de cultura, menos passiva na frente da televisão, mais ativa, mais criativa...

2) Esse primeiro fator será reforçado pelas consequências de uma pressão demográfica que será mantida por muitas décadas numa escala planetária, principalmente nos países pobres que, então, levarão ao limite a contradição entre os países onde "acontece alguma coisa" na economia e na cultura, e os países "que não têm nada", lugares de desolamento e assistência passiva. Também lá, a questão da reconstrução das formas sociais destruídas pelo capitalismo, colonialismo e imperialismo estarão colocadas com muita precisão. Deverá ser desenvolvido um papel importante no que diz respeito a isso tudo, através da comunicação via satélite e das formas renovadas de cooperação.

3) Na direção oposta, o rebaixamento demográfico é pronunciado nos países desenvolvidos (América do Norte, Europa, Austrália). Na França, por exemplo, a taxa de fecundidade das mulheres diminuiu cerca de 30%, desde 1950. Essa queda demográfica é paralela à decomposição verdadeira das estruturas familiares tradicionais (um decréscimo no número de casamentos, aumento da coabitação sem matrimônio, aumento das taxas de divórcio, desaparecimento de laços familiares à medida que os filhos passam a ter suas famílias e se mudam para longe de seus pais). Esse isolamento das famílias nucleares e dos indivíduos jamais foi compensado pela criação de novas relações sociais. A vida de proximidade, vida dentro de associações, sindicatos, a vida religiosa, tudo isso permanece estagnado e em decréscimo geral, compensados, se é que as pessoas se atrevem a colocar nesses termos, pela consumação passiva, de massa e infantizada da

5. Jacques Robin, *Changer d'ère*, Paris: Du Seuil, 1989.

mídia. Permanecer na família se tornou um recurso muitas vezes regressivo e conflitivo. O "novo individualismo" que foi imposto às sociedades desenvolvidas, cercado pelo círculo da família, não é sinônimo de liberalização social. Nesse registro, arquitetos, urbanistas, sociólogos e psicólogos devem refletir a respeito da possibilidade de re-socialização dos indivíduos, de reinvenção do quadro de referência social, entendendo que, de acordo com cada probabilidade, não deveria haver um retorno à recomposição dos antigos laços familiares, antigas relações de associação etc.⁶

4) A tecnologia e comandos informacionais elevados permitirão que se prefigurem diferentemente as relações hierárquicas que hoje existem entre as cidades e entre os bairros da mesma cidade. Por exemplo: hoje em dia, mais de 80% das médias e grandes empresas com filiais localizadas em toda parte do território francês estão concentradas em Paris, enquanto que, no extremo oposto, Lion, a segunda maior cidade da França, tem menos de 3% do poder de tomar decisões, e depois dela, nenhuma outra chega, sequer, a 2%. A transmissão "telemática" poderia modificar a centralização abusiva. Ao mesmo tempo, podemos imaginar que, em toda área relevante da vida democrática, e em qualquer escala, inclusive a mais local, algumas formas novas de comunicações telemáticas estão se tornando possíveis.

5) Nos campos da educação e cultura, o acesso a uma infinidade de canais a cabo, bancos de dados, filmes etc. poderia abrir grandes possibilidades.

Mas, cada uma destas novas perspectivas não faria sentido, a menos que a verdadeira experimentação social desempenhe o papel de guia, conduzindo a avaliação e a reapropriação coletivas, enriquecendo a subjetividade individual e coletiva, ao invés de trabalhar, como infelizmente é o caso geral, com a mídia existente, no sentido do reducionismo, da standardização, do empobrecimento geral da "Paisagem Urbana". Vamos nos ater a este tema, pois experiências interessantes estão sendo conduzidas na União Soviética, no contexto de uma situação que esteve por muito tempo bloqueada pela burocracia e pelos limites dos políticos: a Perestroika. Foram formados grupos de auto-governo, com o objetivo de barrar a oposição ao progresso da União Soviética, especialmente nos campos da arquitetura, urbanismo e proteção ao meio ambiente. Estas experiências foram coordenadas pelo Centro de Pesquisa Regional, criado pela Academia de Ciência, sob a liderança de Victor

Tischenki. A atividade desses grupos colocou em execução as cooperativas que construíram apartamentos com melhores condições do que aqueles feitos pelo Estado em Moscou, Leningrado e outras cidades. Em 1987, sob a demanda do deputado Boris Yeltsin, eles realizaram um concurso de projetos para tentar tornar a Cidade de Moscou mais sociável, do qual participaram 150 pessoas de todos os níveis da hierarquia social, que tentavam definir uma nova metodologia quanto ao planejamento da cidade.⁷ O propósito dessa "dramatização" é fazer com que todos entendam que o poder pode ser a articulação de parcerias múltiplas, que vêm da aliança e da negociação e não da dominação entre os ramos do sistema hierárquico do qual ninguém escapa. Assim, o que se está reconstruindo, em todos os aspectos, é uma cultura política. Mesmo que as democracias ocidentalizadas e japonesa se encontrem em uma situação bem diferente daquela da URSS, eu penso que, de acordo com outras modalidades, seja igualmente necessário inventar uma democracia nestas áreas, e colher opiniões de gente comum, especialmente no que diz respeito a programas de planejamento urbano e a questões ecológicas.

Sugiro que, no momento em que se buscam estabelecer programas para cidades novas, para renovação de áreas antigas ou para reconversão de áreas industrializadas, possam ser estabelecidos importantes contratos de pesquisa e experimentação social, não apenas com cientistas sociais, mas também com os futuros usuários dessas edificações, de modo a se estudarem as possibilidades de novos estilos de vida doméstica, novas práticas de vizinhança, educação, cultura, esporte, cuidados com as crianças e idosos, pacientes etc. De fato, os meios para se mudar de vida e criar um novo estilo de atividade, ou seja, novos valores sociais, estão bem ao alcance da mão. A única coisa que falta é o desejo e a vontade política de se assumir a transformação. Um trabalho coletivo de ecologia social e mental poderia ser incorporado em grande escala. Isso teria de dizer respeito à utilização do tempo liberado pelas máquinas modernas, aos novos conceitos de relacionamento com as crianças, à condição da mulher, dos mais velhos, às relações entre culturas.

6. Louis Russel, "L'avenir de la famille", *La recherche* n° 214, outubro de 1989, Paris.

7. CF Exposição da missão francesa do Plano Urbano em Moscou, Ministère de l'équipement et du logement, 64, rue de la Fédération, 75015, Paris (exposição por Anne Querrien).

A pré-condição para tais mudanças reside na consciência. É possível e necessário mudar o estado de coisas atual e não há tanta urgência assim. Falo apenas do clima de liberdade e emulação que os experimentos em uma residência nova podem ocasionar, e não se trata de devastar a lei e o círculo tecnocrático. Do mesmo modo, uma tal remodelação da vida urbana implica em transformações profundas que necessitam ocorrer na divisão planetária do trabalho e que, em particular, um bom número de países do Terceiro Mundo não deveriam nunca mais ser tratados como gueto para pessoas abandonadas. Ao mesmo tempo, é necessário que os antigos antagonismos sejam atenuados para que resultem em um desarmamento político que permita a transferência de uma experimentação considerável para um novo planejamento da cidade. Um ponto sobre o qual eu gostaria de insistir particularmente é o da emancipação da mulher. A reinvenção da democracia social é, em grande parte, baseada no fato de que a mulher pudesse assumir responsabilidades em todo nível da sociedade. Eu felicito o despertar da opinião pública japonesa nesse sentido. A exacerbação, pela educação e pela mídia, das disparidades sociais entre homens e mulheres, que colocam o homem no valorizado sistema da competição e a mulher, ao contrário, em uma posição passiva, é sinônimo de uma certa incapacidade de se reconhecer a relação que existe no local de trabalho. Uma "nova docilidade", uma nova escuta aos outros em suas diferenças e similaridades, também precisam ser inventadas.

Devemos esperar pela transformação política global antes de conduzir as "revoluções moleculares" que devem ser completadas pela mudança de mentalidade? Estamos diante de um círculo vicioso de mão dupla: de um lado, sociedade, política e economia não podem ser alteradas sem a alteração da mentalidade mas, de outro lado, as mentalidades não podem desabrochar verdadeiramente a menos que a sociedade global siga seu movimento de transformação. A experimentação social em grande escala que estamos recomendando deverá constituir um dos métodos de se escapar dessa contradição. Apenas a experiência de novas residências bem sucedidas ao nível individual e coletivo terão as consequências maiores de estimular uma vontade geral de mudar. (Que está, como vimos, por exemplo, no campo da educação, com a experiência inicial e "iniciática" de Celestin Freinet, que reinventou totalmente o espaço das salas de aula da escola.) Fundamentalmente, o objeto urbano é muito complexo e exige que encaremos essa com-

plexidade com a metodologia adequada. A experimentação social tem em mente tipos particulares de "estrangeiros atraentes" comparados àquelas da estrutura de processos caóticos⁸ Ordens objetivas alteradas podem sustentar algum caos real em nossas cidades e também uma nova poética, uma nova arte de viver. Essa "lógica do caos" requer o maior número possível de situações em sua singularidade. Isso significa entrar em alguns processos de "re-singularização" e em uma irreversibilidade de tempos.⁹ Em compensação, estamos falando de se construir — não somente em realidade mas em possibilidade, em funções bifurcadas que podem preparar o caminho — dando às mutações virtuais as chances que darão às gerações futuras vida, sentimentos e pensamentos diferentes daqueles que conhecemos hoje, contando com as transformações extraordinárias e, em particular, de acordo com a ordem tecnológica experimentada em nossa era. O ideal deve modificar os espaços construídos à luz das transformações funcionais e institucionais do futuro. Torno a repetir que a transformação dos materiais pode permitir uma tal multiplicação das dimensões do projeto.

O objetivo modernista de uma residência estandardizada tomou como ponto de partida as "necessidades fundamentais" determinadas uma vez e para todos. Penso aqui no dogma que se gerou em 1933 e que chamamos de "Carta de Atenas", que representava a síntese dos trabalhos do CIAM (Congrès International d'Architecture Moderne) que, como Le Corbusier comentou dez anos depois, seria o credo de diversas gerações de planejadores urbanos.

Essa perspectiva do modernismo universalista está, finalmente, concluída. É fascinante vermos hoje como muitos jovens arquitetos japoneses reagem a ele, não à maneira decadente do "pós-modernismo" mas pelo que chamarei o caminho da re-singularização. Um certo retorno à perspectiva estética, em oposição ao funcionalismo, certamente seria benéfico.

Os coeficientes de liberdade criativa que estão nas carreiras de *design* são chamados a desempenhar um papel essencial no trabalho do arquiteto e do urbanista. Mostram hoje seu papel fascinante nas casas de criadores, como Shin Takamatsu, Toyo Ito ou grupos, como o Team Zoo. Mas isso não significa que, sob pretextos estéticos, vamos cair no obscurantismo de um ecletismo que renuncia a

8. Jacques Gleick, *La théorie du chaos*, Paris: Albin Michel, 1989.

9. Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Paris: Ed. Fayard, 1988.

toda visão social! É o fator social, em toda sua complexidade, que demanda ser re-singularizado, re-trabalhado, reexperimentado. O desenho urbano mostra não apenas os componentes de acesso a este objeto complexo: ele, ao mesmo tempo, explora e gera as linhas da existência potencial que devem encontrar sua compatibilidade dentro do jogo de constrangimentos imposto pelos materiais, contextos, dados econômicos, planejamento urbano etc.

O artista polissêmico, polifônico, que o arquiteto e urbanista devem se tornar, trabalha com materiais humanos que não são universais, juntamente com projetos individuais e coletivos que se expandem mais e mais rapidamente e dos quais a singularidade - incluindo a estética - deveria ser atualizada pela interrogação e pela razão lógica, implicando, em particular, alguns procedimentos analíticos institucionais e alguma exploração quanto à formação do inconsciente coletivo. Sob tais condições, o planejamento urbano deve ser considerado em seu movimento, em sua dialética. Ele é requisitado para se tornar uma cartografia multidirecional da produção da subjetividade da qual o arquiteto e o urbanista serão operadores. As mentalidades coletivas estão mudando e mudarão, amanhã, com maior rapidez. É preciso que a qualidade da produção dessa nova subjetividade se torne a primeira atividade crucial da humanidade e, nesse ponto, ela demanda que a tecnologia adequada seja colocada à disposição. Tal "recentralização" não é apenas trabalho de especialistas, mas requer também uma mobilização de todos os componentes da "Paisagem Urbana".

O nomadismo incivilizado da "desterritorialização" requer então, creio eu, uma apreensão "transversalista" da subjetividade. Eu preconizo um saber empenhado em articular alguns pontos de singularidade (por exemplo, uma configuração particular do terreno ou do meio ambiente), dimensões existenciais específicas (por exemplo, o espaço visto pelas crianças, pelos doentes mentais ou deficientes físicos), transformações funcionais e virtuais (por exemplo, mudanças no programa e inovações pedagógicas), tudo afirmando estilo, inspiração, que serão reconhecidos, à primeira vista, como a marca do criador. A complexidade arquitetônica e do urbanismo encontrará sua expressão dialética na tecnologia do desenho — de agora em diante, assistida por computadores — que não se fecharão sobre si mesmas, mas articular-se-ão na totalidade do arranjo enunciado como seu objetivo. O edifício e a cidade constituem os tipos de objeto que, de fato, sustentam uma função igualmente subjetiva. Isso é "objetividade" ou, se preferirmos,

"subjetividade" parcial. Estas funções da subjetividade parcial que nos apresentam o espaço urbano não serão abandonadas ao risco do mercado imobiliário, à programação tecnocrática e ao gosto do consumidor médio. Todos estes fatores devem ser levados em consideração, mas devem ser constrangidos. Eles pedem, através da invenção do arquiteto e do urbanista, elaboração e "interpretação", no sentido em que um regente de orquestra traz a música à vida por meio de inovações constantes. Essa subjetividade parcial, de certo modo, tenderá a aderir ao passado, a alguma reminiscência cultural, com uma redundância apaziguadora, mas, de outro modo, permanecerá à espera de elementos de surpresa, de inovações na forma de ver, desestabilizada, desorientada. A partir destes pontos de ruptura, tais lugares de origem de singularização não poderiam ser assegurados com meros procedimentos democráticos e consensuais. Isso significa, para sermos sucintos, a transferência da singularidade do artista criador de um espaço para a subjetividade coletiva. Desse modo, o arquiteto e o urbanista se encontrarão, de algum modo, encravados em meio ao nomadismo caótico caracterizado pela confusão da urbanização incontrolável e, de outro, em meio ao seu próprio nomadismo mental, que se manifesta por suas projeções diagramáticas. Essa interação entre a criatividade individual e a multiplicidade de constrangimentos materiais e sociais coloca, nesse meio tempo, ratificações à verdade: ela existe, com efeito, atravessando o limiar a partir do qual o objeto urbano e arquitetônico adquirem sua própria consistência de enunciador subjetivo. Isso pode ou não acontecer; viver ou morrer! A complexidade da posição do arquiteto e do urbanista é extrema, mas fascinante, quando sua responsabilidade política e estética é levada em conta. Imersos no seio do consenso da cidade democrática, cabe a eles conduzir seus desenhos e seus desígnios com decisões que os bifurcam no curso da paisagem urbana. A humanidade deve inventar seu futuro urbano ou estará condenada a perecer sob o peso de sua oposição peculiar ao progresso, que hoje ameaça torná-la incapaz de enfrentar a extraordinária destruição com a qual a história a confronta. ■

Título original "Restoration of the urban landscape", conferência apresentada no Urban Design Seminar realizado em Nagoya em 1989 e publicada em **A choice for the post-industrial city: proposal from Nagoya** (Tokyo: The Japan Institute of Architects/Nagoya City Architectural Bureau, 1991).

Tradução: SILVANA RUBINO

Revisão técnica: ANTONIO A. ARANTES

BIOGRAFIAS

Andréa Zhouri

Antropóloga, pesquisadora na UNICAMP e na University of Essex. Dedica-se ao estudo do movimento ambientalista e das imagens sobre a Amazônia produzidas pela mídia internacional, assuntos sobre os quais possui diversos trabalhos publicados.

Antonio Augusto Arantes

Antropólogo, Professor Titular da UNICAMP. Foi presidente do CONDEPHAAT (Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Turístico do Estado de São Paulo) e Secretário Municipal de Cultura de Campinas. Publicou *Produzindo o passado* e outros trabalhos sobre cultura e política.

Antonio Carlos Diégues

Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental da USP e do Departamento de Economia e Sociologia Rural Escola Superior de Agronomia Luiz de Queiroz. É Diretor do Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras – NUPAUB.

Elizabeth Jelin

Pesquisadora do Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad de Buenos Aires e do CONICET (Argentina) e autora de inúmeros trabalhos sobre cidadania e direitos humanos.

Felix Guattari

Pensador e analista, militou em movimentos políticos, partidários e sociais. Sua obra, considerada polêmica, inovadora e brilhante, transita pela análise de diversos temas como a arte, a filosofia e a psicanálise entre outros. Como analista, marcado pelo pensamento lacaniano criou a idéia de "análise institucional", uma crítica progressiva ao lacanismo que radicalizou após seu encontro com Gilles Deleuze. Com este último, importante filósofo e amigo, partilhou a produção de inúmeros textos e conceitos como a "esquizoanálise", extensamente descrito nas obras *Capitalisme et schizophrénie*, *L'Anti-O'Edipe* e *Capitalisme et schizophrénie*. *Mille Plateaux*. Morreu na França em 1994.

James Holston

Doutor em Antropologia pela Yale University e professor da University of California, San Diego. No Brasil, foi professor visitante na USP e na UNICAMP. É autor de vários artigos sobre cidades, cidadania, direito e movimentos sociais e do livro *A cidade modernista: Uma crítica de Brasília e sua utopia* (Companhia das Letras, 1993).

Jérôme Monnet

Docente e pesquisador da Université de Toulouse – Le Mirail. É responsável pelos estudos urbanos no Grupo de Pesquisa sobre a América Latina (GRAL) e participa dos trabalhos do Centro Interdisciplinar de Estudos Urbanos (CIEU). Publicou entre outros trabalhos *La ville et son double: la parabole du mexique* (Paris: Nathan, coll. Essais & Recherches, 1993).

João Pacheco de Oliveira

Antropólogo, professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, e Presidente da Associação Brasileira de Antropologia. É autor de diversos trabalhos sobre etno-história e política indigenista, entre os quais se destaca *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*.

José Guilherme Cantor Magnani

Professor de antropologia na USP. Foi Coordenador do Patrimônio Cultural do Estado do Paraná e atualmente realiza e orienta pesquisas na área das práticas culturais no contexto urbano. Publicou *Festa no pedaço: lazer e cultura popular na cidade*, *Umbanda* e diversos artigos e ensaios sobre patrimônio, cultura urbana e religiosidade popular.

Lauro Cavalcanti

Diretor do Paço Imperial/IPHAN. É arquiteto e doutor em Antropologia Social e entre outros trabalhos publicou *As preocupações do belo* (Rio de Janeiro: Taurus, 1995).

Manoel Ribeiro

Arquiteto e urbanista, formado pela UFRJ. Fundador e diretor cultural da Casa da Paz em Vigário Geral e chefe do escritório de cidadania da Caixa Econômica Federal no Rio de Janeiro.

Marco Antonio de Almeida

Mestre em Sociologia pela USP e autor de artigos sobre literatura e meios de comunicação de massa.

Maria Beatriz Setubal de Rezende Silva

Arquiteta da Coordenadoria de Inventários e Pesquisas do Departamento de Identificação e Documentação, IPHAN.

Maria Cecília Londres Fonseca

Licenciada em letras pela PUC-RJ e mestre em Teoria da Literatura pela UFRJ. Em 1976 ingressou no centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), em Brasília, depois Fundação Nacional próMemória, onde participou de vários projetos. É doutora em Sociologia da Cultura pela Universidade de Brasília. Publicará sua tese em co-edição UFRJ/IPHAN com o título *O Patrimônio em processo*.

Maria Célia Paoli

Professora do Departamento de Sociologia da USP e autora de diversos trabalhos sobre história social, cultura e cidadania.

Mariza Veloso Motta Santos

Doutora em Antropologia Social pela UnB. Professora do Departamento de Sociologia, onde coordena a linha de pesquisa Sociologia da Cultura e desenvolve trabalhos sobre a relação entre arte e sociedade, cultura brasileira e formas de sociabilidade presentes na vida urbana contemporânea.

Marly Rodrigues

Historiadora, tem se dedicado à pesquisa sobre as relações entre história, patrimônio e memória. Trabalha também no Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico – Condephaat, do Estado de São Paulo e é diretora da Ícone Pesquisas de História.

Nair Benedicto

Fotógrafa há mais de 20 anos. Tem trabalhos publicados nas melhores revistas e jornais nacionais e estrangeiros. Foi sócia-fundadora da Agência F.4 até sua desativação em 1991, quando inicia a N-Imagens, que dirige até hoje. É coordenadora do NAFOTO, que organiza o evento bi-anual "MÊS INTERNACIONAL DA FOTOGRAFIA", em São Paulo. Possui fotos no acervo do MASP – Museu de Arte de São Paulo, MOMA – Museu de Arte Moderna de Nova York e do Smithsonian Institute, em Washington, entre outros.

Naira Morgado

Socióloga, é mestre em História pela UNICAMP. Integra o corpo técnico do CONDEPHAAT onde participou de atividades como: instrução de processos de tombamento (Cafundó e Núcleo Histórico do Bananal, entre outras), montagem das exposições e textos para a série Condephaat/Tombamento.

Otília Arantes

Professora de Estética do Departamento de Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Entre suas publicações destacam-se *Mário Pedrosa: itinerário crítico* (São Paulo: Scrita, 1991) e *O lugar da arquitetura depois dos modernos* (São Paulo: Studio Nobel/Edusp/Fapesp, 1993).

Patrick Wright

Ensaísta, é autor de *On living in an old country: the national past in contemporary Britain* (Verso, 1985) e de *The village that died for England* (estudo sobre uma área da Inglaterra que foi ocupada e "conservada" pelos militares, publicado por J. Cape, 1995).

Rina Benmayor

Professora de literatura, estudos culturais e história oral no Center for Arts, Human Communication and Creative Technologies da California State University at Monterey Bay. Dirigiu anteriormente pesquisas em estudos culturais no Centro de Estudios Puertorriqueños (Hunter College, City University of New York) e publicou diversos trabalhos sobre histórias de vida de mulheres, literatura popular hispano-americana e canções cubanas.

Rudá de Andrade

Trabalha na Cinemateca Brasileira, onde ocupou o cargo de Conservador, Conselheiro e Diretor. Formou-se no Centro Experimental de Cinematografia, de Roma. Na Itália, trabalhou como assistente de direção de De Sica e Comencini. Implantou o curso de cinema da Escola de Comunicações e Artes da USP. Organizou e foi o primeiro diretor do Museu de Imagem e do Som de São Paulo e da Oficina Cultural "Três Rios" (hoje Oswald de Andrade). Obteve o prêmio Jabuti de literatura em 1983 com o livro *Cela 3* e vários prêmios cinematográficos.

Sharon Zukin

Professora de Sociologia no Brooklyn College e no Graduate Center da City University of New York. É autora de *Landscapes of power*, a ser publicado no Brasil pela Editora Studio Nobel em 1996, *Loft Living: culture and capital in urban change* e co-editora de *Structures of capital*.

Silvana Rubino

Antropóloga, professora da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da PUCCAMP. Autora de *As fachadas da história*, sobre a fase heróica da SPHAN. Atualmente desenvolve pesquisa sobre a arquiteta Lina Bo Bardi e sua ação cultural na Bahia.

Stuart Hall

Professor de Sociologia na Open University, em Londres. Escreveu extensamente sobre cultura, política e raça. É um participante destacado da revista *Marxism Today* e do projeto *New Times*, que analisa a reestruturação política, econômica e cultural da Europa Ocidental e da América do Norte na última década.



ASHÊ FAZ PARTE DE UMA SÉRIE DE CINCO INSTALAÇÕES DE *FERNANDO CASÁS* EXPOSTAS DURANTE AS COMEMORAÇÕES DO *DESCOBRIMENTO DA AMÉRICA* NA ANTIGA ESTAÇÃO MARÍTIMA DE VIGO, ESPANHA. OCUPAVAM UMA ÁREA DE 1.200M² E ERAM FEITAS DE MADEIRA, CARVÃO, BAMBÚ E TECIDO. NO DIALETO AFRICANO YORUBÁ, *ASHÊ* SIGNIFICA FORÇA VITAL E É A METÁFORA DA DESTRUIÇÃO DESTA FORÇA VITAL.

ASHÊ ESTEVE EM EXPOSIÇÃO DE 14 A 21 DE JULHO DE 1992 E, DURANTE ESTE CURTO ESPAÇO DE TEMPO, FOI POR DUAS VEZES PARCIALMENTE DESTRUIDA POR ATOS DE VANDALISMO.

FOTO JOSÉ VAZQUEZ CARUNCHO

Nº 24
1996

Patrimônio

Revista do

HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL

Neste número

Andréa Zhouri

Antonio A. Arantes

Antonio Carlos Sant'Ana Diégues

Elizabeth Jelin

Felix Guattari

Francisco Weffort

Glauco Campello

Jonathan Rutherford e Hommi Bhabha

James Holston

Jérôme Monnet

João Pacheco de Oliveira

José Guilherme C. Magnani e Naira Morgado

Lauro Cavalcanti

Manoel Ribeiro

Maria Beatriz Setúbal de Rezende Silva

Maria Cecília Londres Fonseca

Maria Célia Paoli e Marco Antonio de Almeida

Mariza Veloso Motta Santos

Marly Rodrigues

Nair Benedicto

Otilia Arantes

Patrick Wright

Rina Benmayor

Rosario Morales e Aurora Levin Morales

Rudá de Andrade

Sharon Zukin

Silvana Rubino

Stuart Hall