

O que as práticas narrativas de testemunhos dizem sobre o Patrimônio Cultural?

What do the narrative practices of testimonies say about Cultural Heritage?

Enviado em: 26/06/2019

Aceito em: 14/07/2019

Raquel Alvarenga Sena Venera¹

Wesley Batista Albuquerque²

Resumo:

Esse artigo é um exercício de pensamento sobre a relação entre vida e Patrimônio Cultural. São reflexões que nasceram ao longo do desenvolvimento de pesquisas com Histórias de vida. A partir do mapeamento do lugar das práticas narrativas no campo do Patrimônio Cultural, destaca-se as reflexões acerca das narrativas de testemunhos sobre traumas em Seligmann-Silva (2010) e aposta nessas práticas como ferramentas políticas da memória e direitos humanos ou ainda, de um novo pacto civilizatório. Essa aposta é um elogio aos valores comuns dos bens patrimoniais e uma defesa aos Patrimônios da Humanidade.

Palavras-chaves: Patrimônio Cultural; narrativas de testemunhos; Histórias de vidas

Abstract:

This article is an exercise of thought about the relationship between life and Cultural heritage. These are reflections that were born throughout the development of research with life histories. From the mapping of the place of narrative practices in the field of Cultural heritage, we high light the reflections about the narratives of testimonies about traumas in Seligmann-Silva (2010) and bet on these practices as political tools of memory and Human rights or even a new civilization al pact. This bet is a compliment to the common values of property and a defense to the patrimony of mankind.

Keywords: Cultural heritage; Narratives of testimonies; Life Stories

¹ Doutora em Educação e professora do Programa de Pós-graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville, Univille. E-mail: raquelsenavenera@gmail.com

² Mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade pelo Programa de Pós-graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville, Univille. Teólogo e membro do Grupo de Pesquisa Subjetividades e (auto)biografias. E-mail: raquelsenavenera@gmail.com

Uma breve introdução

“Nunca se deve subestimar o poder do compartilhamento da experiência humana”
(THOMPSON, 2006, p. 41)

Essa frase foi proferida por Paul Thompson durante uma conferência no Museu da Pessoa, em 2006, posteriormente publicada sob o título “Histórias de vida como Patrimônio da Humanidade”. Seu argumento era pautado em vivências empíricas, como rituais de passagens em que a oralidade exerce uma centralidade, mas também em evidências de suas pesquisas em que as narrativas de memória se mostraram em uma função social humanizadora. A defesa das narrativas de si e da experiência de escuta como patrimônios da humanidade, proferida por Thompson, inspirou em certa medida as pesquisas com Histórias de Vidas desenvolvidas no Grupo de Pesquisa Subjetividades e (auto)biografias nos últimos anos. No entanto, uma reflexão sobre a relação da vida com o Patrimônio se faz necessária. A experiência com a escuta das Histórias de vidas põe em evidência por um lado questões como a fragilidade humana, a vulnerabilidade, a precariedade, a provisoriedade e a finitude constitutivas da vida. Palavras que expressam enfim o fato insuportável de se sentir no desamparo. Nem todas as pesquisas desenvolvidas no referido grupo possuem o Patrimônio Cultural no cerne dos seus objetivos, no entanto, seus dados puderam inspirar ao grupo algumas reflexões acerca da memória, da identidade, da reflexividade e da experiência frente a finitude da vida. São questões que encaram os pesquisadores das Histórias de vidas e provocam inquietações no fazer pesquisa no campo do Patrimônio Cultural.

Este artigo não pretende trabalhar com dados apenas de uma pesquisa em específico, nem analisar os dados gerais dessas pesquisas³, antes propõe apresentar as reflexões que as Histórias de vida têm provocado para pensar o campo do Patrimônio Cultural em sua relação com a vida. Cada pesquisa possui um corpus empírico de histórias de vidas recortadas a partir de um centro de interesse ou de uma diferença vivida: pessoas que vivem com uma doença rara; jovens de baixa renda em início de carreira; jovens universitários que constroem conscientemente uma identidade profissional; mestres de capoeira; mulheres em relacionamentos abusivos; mulheres cuidadoras entre outros. No entanto, as reflexões aqui

³ Trata-se de três grandes pesquisas guarda-chuva, interdisciplinares, que acolhem pesquisas de dissertações, teses e iniciação científica. São elas: Memórias Múltiplas e Patrimônio Cultural em rede: o desafio (auto)biográfico diante da ameaça da perda; Narrativas (auto)biográficas e Patrimônio Cultural: a identificação diante da vulnerabilidade do outro; (Auto)biografias e subjetividades: o outro de si mesmo na Esclerose Múltipla.

empreendidas destacam o que existe de igual entre todas essas histórias, ou seja, aquilo que nos torna a todos, humanos – a linguagem, a capacidade de se narrar reflexiva e retrospectivamente e a própria precariedade e finitude.

E o que as narrativas e a finitude acionam de reflexão sobre o campo do Patrimônio Cultural? A característica humana que preferimos não pensar – a precariedade e finitude – quando encarada de frente significa constatar que não somos eternos. Isso parece óbvio, mas o que as ações humanas na história nos mostram é que nunca aceitamos essa constatação. Não permitimos que nossa vida cesse algum dia em nós mesmos e que as novas gerações vivam sem nós e nossas produções no mundo. O plural nessa frase não se justifica apenas por um conjunto de singulares, mas como uma unidade de humanos no curso da história. Diferente de uma humanidade essencializada, mas aquilo que estamos nos tornando como humanidade no decurso de um fazer histórico. Entendemos no percurso da nossa história moderna e contemporânea, que o acumulado de saberes, técnicas, artes, grandes feitos orientam temporalmente as experiências das gerações seguintes. O patrimônio cultural, como o conhecemos hoje, nasce a partir dessa ameaça da perda.

Alguns historiadores trabalham no sentido de estabelecer um ponto de emergência do patrimônio. Isso não é novidade, mas não é demais lembrar que Françoise Choay (2001), por exemplo, mostra como a partir da Revolução Francesa os monumentos que representavam o poder absolutista ficaram ameaçados e, portanto, a invenção de estratégias de preservação tornou-se uma política. Dessa forma, o patrimônio possui alguma relação com a ideia da perda e com a demanda de passados restauradores ou reconciliados que ganham contornos políticos para a sua proteção ou salvaguarda. Ou seja, a constatação de que somos finitos, junto com o mundo e as formas de vidas que construímos, não é algo que aceitamos de pronto. Inventamos estratégias políticas para não resumir nossas produções em uma única geração. Nossa existência é fundada na ideia de passados como experiências e projeções de futuros como expectativas de uma continuidade possível.

Portanto, escolhemos o que eternizar a partir do que entendemos ser excepcionalidades, dentre as diferenças espetaculares. Seja uma obra de arte, uma arquitetura, uma obra que represente um tempo glorioso. No entanto, o que as histórias de vidas nos contam sobre nós? O que nos traduz de fato, o que aparece em todas as histórias de vidas é o comum, o banal, as redes de afetos diante da fragilidade humana, e do desamparo, além da capacidade de simbolizar esses afetos. As narrativas são uma dessas formas simbólicas. Algumas experiências de adversidades da vida, impostas por uma doença

crônica, condições de imigrações forçadas, violências, mortes de entes queridos ou medos corriqueiros por exemplo expõem a consciência da vida precária e do afeto que se coloca no limiar da vida e da morte – o desamparo, a precariedade ou a finitude. Esse afeto quase insuportável quando trazido ao campo simbólico, ganha forma e pode ser compartilhado e tornado menor.

Freud vai trabalhar em um texto de 1914 o fato de que as coisas insuportáveis são esquecidas, recalçadas. Elas tomam forma em ato quando não são reconhecidas e elaboradas. O título do texto, “Recordar-se, repetir e elaborar”, diz muito sobre a forma como a capacidade de apresentar uma memória traumática em forma simbólica pode ser uma saída para elaborar o trauma. De qualquer forma, esse trauma vai se repetir, se não pela linguagem, pelo ato, pela memória feito corpo. O autor está discutindo o método psicanalítico e põe em evidência essa memória corpo que uma vez esquecida volta em atos falhos, resistências ou em práticas de vida. Vladimir Safatle (2016, p. 51) vai em Freud para dizer que existe em nós um desamparo ontológico, uma memória esquecida da vulnerabilidade da espécie e uma relação com o Outro que ao mesmo tempo em que nos ampara, também nos despossui na medida em que nos faz sujeito. Nas palavras dele:

Como a vida humana desconhece normatividades imanentes, a afecção originária só pode ser, ao menos para Freud, a expressão da vulnerabilidade do sujeito no interior da relação com o Outro e da ausência de resposta articulada diante das exigências postas pela necessidade [...] a consciência da vulnerabilidade diante da força do outro, a herança filogenética da memória da vulnerabilidade da espécie na era histórica da glaciação ou, ainda, o sentimento diante da desagregação da visão religiosa de mundo [...] o desamparo passa da condição de 'dato biológico ordinário' para uma 'dimensão essencial, própria ao funcionamento psíquico' (SAFATLE, 2016, p. 51-52)

As relações sociais, os vínculos afetivos que se desdobram do desamparo, como o medo ou a esperança, funcionam como cortinas de fumaça e nos dá a ilusão de que a razão da vulnerabilidade e da dependência de um Outro, pelo qual não temos controle, é uma condição externa ao corpo, como guerras ou doenças. Mas o argumento de Safatle em Freud diz exatamente o contrário e confirma o fato de que cada um inicia uma vida em condição de desamparo. Como afirma Guillaume Le Blanc (2007, p. 61) “La précarité n’est accident de la vie. Elle lui est consubstantielle. La vie est précarité”⁴. Esse artigo concorda com a argumentação de Safatle (2016) e a afirmação de Le Blanc (2007), qual seja, que o desamparo e precariedade é uma condição humana, tanto biológica quanto psíquica e, por ser insuportável é recalçado e passa a ser também disparador de políticas de amparos,

⁴ Tradução livre: “A precariedade não é acidente da vida. Ela é a mesma substância da vida. A vida é precária”.

políticas de medo, políticas de afetos e acrescentamos as suas análises, políticas de memória e patrimônio, que raramente são submetidas a crítica.

Essa condição humana pela qual nascemos, morremos e escapamos dela a cada vínculo com os Outros, a cada amparo que buscamos desde a relação materna, a cada relação social que estabelecemos na ilusão de construir uma segurança que espante a precariedade da vida, torna-se algo insuportável para olhar de frente. Essas situações externas ao sujeito, como catástrofes naturais, guerras, imigrações forçadas, doenças, condições de pobreza, condições de exclusões, trazem a consciência da precariedade e o obriga a sentir novamente o desamparo esquecido, pelo qual se esquivou por toda a vida através dos vínculos sociais que estabeleceu.

Destacar essa condição de desamparo para pensar o patrimônio, não significa um elogio a fraqueza, ao contrário, significa trazer para a consciência nossa característica de nascimento e apostar nas redes de afeto que desenvolvemos para viver melhor a partir dela. As práticas narrativas de si são apenas uma das ferramentas que pessoas em condições de vulnerabilidade se utilizam quando suas identidades mais ou menos estáveis estão ameaçadas.

E como as narrativas e as escutas partilhadas são tratadas no campo do patrimônio? Esse artigo inicia por essa busca e pela defesa da potência ética, política e social que existe nos gestos de narrar os testemunhos de uma vida e de escutar essas histórias de vidas. Essa reflexão traz a evidência de que as narrativas, como expressão simbólica, são ferramentas fundamentais dos direitos humanos ao mesmo tempo em que a escuta também deve ser. Algo que nos exprime e nos traduz como humanos. A segunda parte do artigo traz uma reflexão em que o direito de se narrar e de ser escutado deva ser entendido como Patrimônio da Humanidade. Um elogio ao mais comum, ou seja, assim como a água, a terra, o ar, o sol, a vida humana não pode continuar sem a linguagem, a possibilidade de narrar-se e ser ouvido. Esse destaque como patrimônio da humanidade é correlativo a um novo pacto civilizatório.

As narrativas no campo do Patrimônio Cultural

Nosso objetivo nesta sessão é situar a relação das práticas narrativas com o campo do Patrimônio Cultural, mais especificamente com o Patrimônio Cultural Imaterial, PCI. Não é novidade, mas nunca é demais lembrar, que por um bom tempo o conceito de patrimônio se pautou por um impulso de preservação de objetos materiais do passado. A ameaça do

esquecimento levou os Estados nacionais e grupos sociais a preservarem seus objetos e lugares de memória com um objetivo claro de reforço identitário. Mas a partir da segunda metade do século XX o conceito de patrimônio é expandido e passou a compreender também os bens de natureza imaterial ou intangível. Ou seja, àqueles bens relacionados aos saberes, modos de fazer, crenças, práticas ritualísticas, isto é, são as práticas vivas, da vida em movimento. Em linhas gerais, e sem nos aprofundarmos mais sobre essa ampliação do conceito, dizemos que o Patrimônio Cultural é um conceito em movimento e aparece todas as vezes em que a condição social oferece demandas de passados, ou quando existe em pauta a ideia de desaparecimento, de ameaça de uma perda. Patrimônio está associado às ruínas de algo, a destruição e luto. Portanto, o passado tornou-se uma demanda no tempo presente acarretando o “imperativo de conservação” de que falou Poulot:

O imperativo de conservação da herança material e, de agora em diante, da imaterial, impõe-se, portanto, sem discussão nos países desenvolvidos, bem como no resto do mundo. A cada dia adquire um caráter mais geral e de obrigatoriedade, manifestando-se por meio de dispositivos legais e de regulamentação, cujo âmbito de aplicação se amplia cada vez mais (POULOT, 2012, p.27)

Contudo, é necessário destacar que esse imperativo de conservação não se deu à parte dos conflitos e lutas pela afirmação de identidades e do jogo nada ingênuo das políticas de memórias. Questões como “patrimônio de quem?”, “para quem?” e “Por quê?” ainda são latentes. Por isso, Poulot (2012) esclarece ainda que o caráter de obrigatoriedade adquirido pelos atos de conservação de bens culturais materiais e imateriais manifesta-se “por meio de dispositivos legais e de regulamentação” (2012, p.27).

É a constituição desses dispositivos que daremos atenção agora, afinal, são eles que definem os critérios do que deve ou não ser considerado um patrimônio. No intuito de delimitar nossa reflexão, delinearemos um esboço daqueles marcos jurídicos que, no nosso entendimento, deram suporte à ativação de narrativas de vida como patrimônio imaterial (ou intangível).

A formulação de declarações precisas, ou seja, do quadro jurídico sobre o papel do governo no espaço sociocultural e a da participação cidadã são uma inovação emergente depois da Segunda Guerra Mundial. Em junho de 1945, em São Francisco, EUA, representantes de 51 países se reuniram para constituir a Organização das Nações Unidas (ONU). No mesmo ano, em 16 de novembro de 1945, na cidade de Londres, 37 representantes – daqueles 51 que se reuniram meses antes –, assinaram o documento que instituiu a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

(UNESCO). Contudo, a organização entrou em vigor no ano seguinte, em 4 de novembro de 1946 (COELHO; URIBE, 2018, p.37).

No texto que prefacia os artigos da constituição da UNESCO (1945;2002) encontramos o argumento de que se as guerras têm início na mente dos homens, também é por intermédio da mente que a paz deve ser construída. Quer dizer, a solução reside em todos pensarem juntos em prol da mesma causa. Ou ainda podemos acrescentar, se a guerra escancara a fragilidade, vulnerabilidade, desamparo e finitude, a mesma mente pode pensar em práticas de paz, de compartilhamento, generosidades, escuta e acolhimento. Ainda nesse texto, e em alusão a Segunda Guerra, é dito que ela aconteceu por causa da negação de princípios como a dignidade, igualdade e respeito mútuo entre os homens. Por isso,

Que a ampla difusão da cultura, e da educação da humanidade para a justiça, para a liberdade e para a paz são indispensáveis para a dignidade do homem, constituindo um dever sagrado, que todas as nações devem observar, em espírito de assistência e preocupação mútuas (UNESCO, 2002).

Há de se sublinhar nesse texto a credibilidade e a aposta que a organização faria na “cultura” como importante fator para unir nações apesar de suas diferenças. Consideramos que ao longo de seu exercício a UNESCO enfrentou dificuldades em conceituar “cultura”, mas representou um importante primeiro passo. Imbuída, portanto, em buscar a “paz internacional” e o “bem-estar comum da humanidade” (UNESCO, 1945; 2002), a UNESCO em colaboração com os Estados membros se ofereceu, dentre seus múltiplos propósitos, a impulsionar a disseminação da cultura. De acordo com o item 4 do Artigo IV, os instrumentos legais da Conferência Geral da UNESCO se dividem em duas categorias: recomendações e convenções (UNESCO, 1945; 2002). As Recomendações não são impostas por força de lei, ou seja, os Estados membros não teriam uma obrigação legal, mas sim moral (COELHO; URIBE, 2018). Já as Convenções exigem uma adesão por meio de tratado e os Estados membros são obrigados a cumprir. Os órgãos que compõem a UNESCO são Conferência Geral, Diretoria Executiva e Secretaria. Destacamos a Conferência Geral por ser responsável em determinar “as políticas e as principais linhas de trabalho da Organização. Tomará decisões sobre programas apresentados a ela pela Diretoria Executiva” (UNESCO, 1945;2002). Esclarecido resumidamente o porquê de a UNESCO ter sido criada e qual seu papel tomemos agora, via recortes, uma trajetória de como a Organização trabalhou o conceito de cultura e quais mecanismos jurídicos fomentaram a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial.

Com a Convenção para a proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural de 1972 a UNESCO implementou o primeiro marco regulatório de nível internacional onde, além do Meio Ambiente, a cultura recebeu foco. As possíveis ameaças naturais e àquelas provocadas pelos homens foram apresentadas como justificativas para que o patrimônio cultural e natural de valor excepcional fosse protegido pela comunidade internacional filiada à organização. Na ocasião a Convenção definiu como patrimônio cultural: “os monumentos [...], os conjuntos [...], os sítios (UNESCO, 1972).

Esta definição deixou clara que a compreensão dos bens culturais estava delimitada pela ordem do material. A UNESCO ainda se pautava por uma noção de cultura europeia e monumental, ligada a arte erudita de uma elite (ABREU, 2014). Posteriormente, destacamos uma carta patrimonial que mexeu substancialmente no conceito de cultura, a Declaração do México de 1985. O documento versa que “a cultura pode ser considerada atualmente como um conjunto de traços distintivos espirituais, materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade e um grupo social” (ICOMOS, 1985). A menção aos traços “espirituais” representa um avanço, pois chama a atenção para um aspecto não material. Além de defender a indissociabilidade entre identidade cultural e diversidade cultural, a Declaração assim compreende o Patrimônio Cultural de um povo:

[...] as obras de seus artistas, arquitetos, músicos, escritores e sábios, assim como as criações anônimas surgidas da alma popular e o conjunto de valores que dão sentido à vida. Ou seja, as obras materiais e imateriais: a língua, os ritos, as crenças, os lugares e monumentos, a cultura, as obras de arte e os arquivos e bibliotecas (ICOMOS, 1985)

Assim temos um posicionamento oficial do ICOMOS⁵, órgão ligado diretamente a UNESCO reconhecendo a dimensão imaterial do patrimônio de forma objetiva. Como desdobramento das decisões de 1985, em novembro de 1989, em Paris, a UNESCO apresenta a Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular. Temos mais uma carta patrimonial de perfil não vinculante, ou seja, não obrigatória, mas que se mantém aberta a uma concepção de imaterialidade do patrimônio. Como o próprio título da Recomendação já diz, a matéria de discussão dirá respeito ao que se entende por “tradicional” e “popular”, que é definida como:

⁵ “O ICOMOS, Conselho Internacional dos Monumentos e Sítios, é uma organização não-governamental mundial associada à UNESCO. É a única organização deste gênero, que se dedica a promover a teoria, a metodologia e a tecnologia aplicada à conservação, proteção e valorização dos monumentos, conjuntos e sítios. O ICOMOS é uma rede de especialistas e beneficia das trocas interdisciplinares entre os seus membros, formado principalmente por arquitetos, historiadores, arqueólogos, historiadores da arte, geógrafos, antropólogos, engenheiros e urbanistas”. Disponível em: <http://www.icomos.pt/index.php/o-que-e-o-icomos>. Acesso em: 03/02/2019.

A cultura tradicional e popular é o conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundadas na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e que reconhecidamente respondem à expectativas da comunidade enquanto expressão de sua identidade cultural e social; as normas e os valores que se transmite oralmente, por imitação ou de outras maneiras. Suas formas compreendem, entre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os rituais, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes (UNESCO, 1989)

No cerne desta definição está a ideia de que a cultura é a vida em movimento, isto é, tangencia a algo da ordem de uma performance (TAYLOR, 2011) em vez de um produto que se coloca a parte. Como motivação para a salvaguarda, a Recomendação reconhece “a extrema fragilidade de certas formas da cultura tradicional e popular e, particularmente, a de seus aspectos correspondentes à tradição oral, bem como o perigo de que estes aspectos se percam” (UNESCO, 1989). Coelho; Uribe (2018, p.43) afirmam que “[...] essa Recomendação fracassou, pois, a estrutura tinha reproduzido os lineamentos adotados para proteger o patrimônio físico e não eram apropriados para o patrimônio imaterial”. Ainda sim Abreu (2014) avalia a Recomendação como positiva não só pelo documento em si, mas por ser um efeito de mobilizações de países do “Bloco Sul”. Países emergentes situados na América do Sul, África e Ásia os quais tinham uma relação com suas práticas tradicionais diferente das sociedades europeias. Oposiçãoes a parte, fato é que dois programas internacionais se seguiram a esta Recomendação de 1989.

O primeiro é o “Tesouros Humanos Vivos”, de 1993. Título inspirado na ação do governo japonês em 1950. O Japão passou a reconhecer pessoas que eram detentoras de técnicas especiais as quais manteriam o patrimonial imaterial vivo. Tais pessoas, portanto, foram designadas “Tesouros Humanos Vivos” (ABREU, 2009). A motivação da UNESCO para considerar este tipo de patrimônio, segundo Abreu era o “[...] temor da perda de referências importantes com relação a uma espécie de acervo cultural do planeta” (2009, p.83). A ideia era valorizar os “mestres” assegurando-lhes as condições do “saber-fazer” para que eles possam transmitir o que sabem às novas gerações (ABREU, 2009). A autora explica que “Tendo em vista a amplidão desse campo, a UNESCO decidiu concentrar sua ação em programas de curto e médio prazo sobre as línguas, as tradições orais, a música, a dança e o ‘saber-fazer’ do artesanato” (ABREU, 2009, p.84). O segundo programa foi o “Obras-primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade” de 1997 (TAYLOR, 2011) que consistiu em “criar uma lista de bem culturais intangíveis/imateriais, reconhecidos pela UNESCO como patrimônio da humanidade pela sua relevância e excepcionalidade” (COELHO; URIBE, 2018).

p.43). Por certo, que a tarefa não seria nada fácil, pois a adoção de medidas para viabilizar esse patrimônio poderá transformá-lo em algo que ele não é. Taylor alerta que “o intangível é por definição imaterial e o ato de tradução simplesmente multiplica os problemas e contradições” (2011, p.94).

O tempo segue e enfim, como resultado de discussões que vinha tencionando o conceito e possíveis medidas para proteger o patrimônio imaterial, a UNESCO promulga a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, em 17 de outubro de 2003, na cidade de Paris. Desta vez temos um documento oficial, público com peso de lei obrigatória. A Convenção definiu o Patrimônio Cultural Imaterial como:

as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados– que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (UNESCO, 2003).

A Convenção entrou em vigor no mês de abril de 2006 para os Estados membros que haviam encaminhado seus instrumentos de adesão (ABREU, 2014). Com esse marco jurídico a UNESCO atendeu a uma demanda de proteção em nível internacional do PCI.

Em paralelo a este trajeto de discussões internacionais, voltemos nosso olhar para o Brasil. Nosso objetivo é refletir brevemente sobre o desenrolar dos processos históricos da construção da noção de patrimônio cultural e suas implicações nas políticas públicas de preservação, entendendo ser este o lugar das Histórias de vidas no campo patrimonial. Quando se fala na trajetória de ações de preservação do patrimônio cultural no Brasil dificilmente se escapa do pensador Mário de Andrade (1893-1945). Entre os anos de 1936 e 1938, Mário de Andrade organizou uma verdadeira missão de pesquisas folclóricas a frente do Departamento de Cultura do município de São Paulo. Especialmente lembramos das pesquisas de Câmara Cascudo (1898-1986), Gilberto Freyre (1900-1987), Sílvio Romero (1851-1914) e Édison Carneiro (1912-1972), além das documentação sobre festas, costumes, técnicas de produção de barcos, tecidos, rendas e os saberes e fazeres enraizados no cotidiano das comunidades pelo Brasil afora (BRAYNER, 2007). Chuva (2012) ao estudar Andrade afirma que:

Mário de Andrade encarnou o papel de agente do poder público para a promoção da cultura brasileira, lançando tanto as bases para a ação do Estado na preservação do

patrimônio artístico no Brasil, quanto para o conhecimento do folclore brasileiro – que denominava também de cultura popular (CHUVA, 2012, p.150).

Aqui se faz necessário enfatizar, em concordância com Chuva (2012), que Mário de Andrade tinha uma visão integral de patrimônio, isto é, não havia aspecto da cultura que tivesse precedência sobre outra. Quer fossem objetos físicos, consagrados ou não pelo Estado, quer fosse os elementos não físicos, contidos numa dança ritualística por exemplo. Tudo, segundo a sua perspectiva etnográfica, compunha a cultura brasileira. Em meio à diversidade das expressões culturais do país, sua ideia era aplicar uma metodologia para identificar e inventariar todas essas expressões. Porém, com a desarticulação do Departamento de Cultura de São Paulo, restava saber se o primeiro órgão federal de patrimônio, o recém-criado SPHAN, adotaria a perspectiva de Mário de Andrade. Mas não foi o que aconteceu. Chuva assinala que havia antagonismo entre as ideias de Mário de Andrade e a do “grupo de intelectuais integrado à rede de Capanema e Rodrigo Melo Franco de Andrade e que se tornou hegemônico no Sphan” (2012, p.154). Para Chuva o patrimônio e o folclore, vistos como coisas integradas por Mário de Andrade, tiveram desde o começo “suas trajetórias apartadas” (2012, p.151).

A consequência disso foi que, com a forte influência dos arquitetos especialistas sob a liderança de Lucio Costa na gestão do SPHAN, predominou a proteção de bens materiais arquitetônicos, principalmente relacionado ao período colonial. Além da arquitetura, as ciências sociais em processo de institucionalização no país se afastavam da temática do folclore. Neste aspecto, a esfera acadêmica acentuava o distanciamento entre patrimônio e folclore. Em 1947, agora na esfera da administração pública, o distanciamento entre folclore e patrimônio ficaria mais evidente, com a criação da Comissão Nacional do Folclore vinculado ao Ministério das Relações Exteriores (CHUVA, 2012).

Em contrapartida Chuva explica que esse foi o início de um período dourado para os folcloristas. Porém, com golpe militar de 1964 houve um arrefecimento. Mais adiante, na década de 1970 uma política nacional de cultural foi fomentada, principalmente na gestão de Ney Braga no Ministério da Educação (CHUVA, 2012). Associadas a outras medidas tomadas por Getúlio Vargas, a cultura no país ganhou certa relevância. Mas a trabalho ainda estava dividido em duas frentes. A frente executiva com a criação da Funarte em 1975, que abraçou os projetos de folclore e cultura popular, e a frente patrimonial sob gestão IPHAN (CHUVA, 2012). No entanto, naquele mesmo ano e contexto, outra frente passou a se fortalecer com a criação do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC). A iniciativa foi do renomado designer Aloísio Magalhães (CHUVA, 2012) que, sem dependência do MEC, fez o CNRC

operar com certa autonomia. Aloísio procurou articular as práticas culturais ao desenvolvimento econômico. A partir dessa articulação ele fomentava o reconhecimento e a valorização da cultura, justamente num período em que o Governo Federal não conseguiu deter a inflação e o endividamento externo. A grande contribuição de Aloísio na gestão CNRC foi de ter inserido nas políticas públicas de cultura a partir do reconhecimento dos bens culturais por muitos anos reconhecidos como eruditos. Esse reconhecimento se dava na atribuição de valor pela própria sociedade. Os desdobramentos desse critério são reveladores:

Dessa maneira, as manifestações de grupos e comunidades passam a ter seu protagonismo, agora, nas mãos de seus detentores. A síntese dessa visão poderia ser representada pela frase “a comunidade é a principal guardiã do bem cultural (IPHAN, 2015).

Foi esta a perspectiva que Aloísio Magalhães levou para dentro do INPHAN quando assumiu a presidência em 1979. Na virada para a década de 1980 as políticas culturais no Brasil se aproximavam da proposta de Mário de Andrade. Com a morte de Aloísio Magalhães esse projeto fica inconcluso. Todavia, o ano de 1988 foi marcante, pois o Patrimônio Cultural Material e Imaterial recebeu embasamento da Constituição Federal nos artigos 215 e 216. A redação deste último versa:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988).

O Brasil ecoou, portanto, as mudanças conceituais e jurídicas que já se davam no âmbito internacional, tomando parte nas discussões sobre políticas culturais ventiladas na UNESCO. Todavia vale sublinhar que, mesmo sob vigor da Constituição, foi a partir da Carta de Fortaleza, 1997, que surgiram as primeiras diretrizes para a estruturação das políticas públicas de salvaguarda do PCI brasileiro. A Carta de Fortaleza foi um documento produzido pelo Seminário Internacional Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção. Foi nesse debate que foi instituído o “Registro” como principal mecanismo de reconhecimento e preservação do PCI. Em repercussão a Carta de Fortaleza foi criada em 1998 uma Comissão

e o Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial (GTPI), ambos com a incumbência de elaborar propostas para a regulamentação do Patrimônio Imaterial. A partir do trabalho destes órgãos em 4 de agosto de 2000, sob o Decreto nº 3551 foi instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, e criado o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

Fizemos esse caminho, seletivo para deixar claro que graças ao alargamento do conceito de patrimônio cultural, ou seja, quando se passou a considerar o imaterial, é que se abriu a possibilidade para pensar as narrativas de vida como um patrimônio. Elas estão inscritas na cultura viva, isto é, se dá na transmissão de conhecimento, competências, nos modos de viver, na articulação de memórias que viabilizam identidades. As narrativas de si são uma das “formas de expressão” a que se fala o artigo 216 da Constituição Brasileira, onde se revelam um aprendizado sobre o saber-fazer; saber-pensar; saber-ouvir; saber-preservar; saber-amar; saber-projetar; saber-viver dos homens e mulheres no tempo. O fato para o qual estamos chamando atenção é que a fonte das narrativas são os agentes vivos, por isso demanda modos de salvaguarda diferentes, que considerem os agentes vivos e não apenas o que eles produzem.

Considerar os agentes vivos foi justamente a intenção do programa Tesouros Humanos Vivos da UNESCO. O Japão já reconhecia seus agentes vivos desde 1950, depois a Coreia do Sul em 1964, Filipinas em 1973, Tailândia 1985 e a França em 1994 (ABREU, 2009). A legislação federativa do Brasil não adotou o programa Tesouros Humanos Vivos, porém alguns estados criaram a Lei de Registro do Patrimônio Vivo, “como foi o caso da Lei de Registro do Patrimônio Vivo de Pernambuco e dos Estados de Alagoas, Ceará, Bahia, Paraíba e Rio Grande do Norte, que institucionalizaram políticas de reconhecimento e valorização das expressões da cultura popular e tradicional” (VALENÇA, 2014).

Entretanto, tão importante quanto considerar a vida em movimento, é entender que as práticas de narrativas de vida, estão inscritas num fluxo de desejo de enfiamento político que aposta em retirar identidades da margem e trazer para um centro possível de identificação mais positiva para as vidas em condições de fragilidade. Nesse aspecto, o campo do patrimônio e da memória se torna um campo de batalhas discursivas. E nessas batalhas, pelo menos desde o século XX, proliferam as reivindicações de patrimônios não excepcionais, ou seja, patrimônios cujo destaque é a o valor comum, a banalidade onde as vidas acontecem.

Aqui, as pesquisas do campo do Patrimônio vão ao encontro das pesquisas da História Oral. A História Oral emerge como um desdobramento do labor historiográfico diante do

desafio de contar sobre as histórias de pessoas comuns, mulheres, operários, crianças, prisioneiros entre outros que não eram contados nas fontes de arquivo além de números, mas que efetivamente construíam suas histórias e compuseram, a partir delas, as histórias coletivas. E sua aceitação no campo da História não se deu de forma automática, houve muita desconfiança quando começou a despontar como metodologia de pesquisa para o historiador. De acordo com Matos e Senna (2011) as primeiras sinalizações da História Oral se deram a partir na década de 1950 nos Estados Unidos, e posteriormente espalhando-se pela Europa. Um instrumento técnico colaborou crucialmente para seu impulso: o gravador (MATOS; SENNA, 2011).

Da década de 1950 em diante, gerações de acadêmicos do campo da História foram tomando e retomando o tema, ampliando as discussões até que este tipo de fonte histórica fosse ganhando mais relevância e dirimisse a força do preconceito inicial. Mas isso não garantiu uma voz uníssonas. Uns a consideram apenas como uma técnica de entrevista que viria a complementar as outras fontes do trabalho historiográfico. Outros a consideram como algo mais abrangente, que se propõem a um diálogo interdisciplinar transbordando assim as próprias fronteiras disciplinares da ciência História (MATOS; SENNA, 2011). O acolhimento da História Oral nas redes de pesquisadores da História Cultural francesa e da História Social inglesa colaborou para sua proliferação um pouco mais positiva, se transformando em conteúdo de formação do historiador em outras partes do mundo. Nesta perspectiva concordamos com Paul Thompson (2006) ao afirmar que a História Oral é “uma abordagem ampla, é a interpretação da história e das sociedades e culturas em processo de transformação, por intermédio da escuta às pessoas e do registro das histórias de suas vidas. A habilidade fundamental na história oral é aprender a escutar” (2006, p.20). E o que se obtém dessa escuta? Empatia, talvez? Ou talvez um novo pacto civilizatório a que apostou a UNESCO quando da sua criação.

As narrativas de testemunhos como caminho para um novo pacto civilizatório

As histórias de vida analisadas pelo grupo de pesquisa referenciado neste artigo e aquelas que tivemos acesso no acervo do Museu da Pessoa nos mostram que os sujeitos que se põem a narrar-se o fazem a partir do que acreditam possuir de singular para ser testemunhado. Suas narrativas, em análises, mostram que seus autores acreditam que existe algo revelador a ser compartilhado aos demais. Um saber-viver, um saber-fazer, um saber-

amar aprendido em uma situação de fragilidade, seja por se identificar com um grupo social minoritário, uma classe desprivilegiada, por viver em uma condição de adoecimento ou ainda por ter conquistado uma meta apesar das dificuldades. Esse sentido não está explícito nas histórias, ao contrário narram em grande maioria acontecimentos positivos apesar de. Quase como uma autoajuda, anunciam um saber-viver, seja apesar do racismo; da pobreza; do preconceito; das dificuldades; da imigração forçada; da falta de acessos; da condição de adoecimento entre outros. Existem nessas histórias a revelação silenciosa de um estado de vulnerabilidade e ao mesmo tempo uma potência narrativa de simbolização em um testemunho de um saber-viver. Esse saber-viver faz emergir um sucesso revelado na história que ganha a centralidade da narrativa.

O gênero narrativo do testemunho tem nos interessado, especialmente a partir dos estudos de Seligmann-Silva (2010) quando analisa os testemunhos do holocausto. São narrativas em situações limites de vulnerabilidade construídas naquele que “habita na clausura de um acontecimento extremo que o aproximou da morte” (SELIGMANN-SILVA, 2010, p.5). A impressão desse sobrevivente surge como uma forma particular de rememorar o trauma que faz parte de sua experiência. Se o testemunho como *testis* privilegia a visão, ele diz, o testemunho como *superstes* privilegia a audição, a escuta (SELIGMANN-SILVA, 2010). No primeiro a linguagem serve de instrumento capaz de representar objetivamente o fato. No segundo “pressupõe-se uma incomensurabilidade entre as palavras e esta experiência de morte” (SELIGMANN-SILVA, 2010, p.5), trabalha-se via subjetividade. Isto é, uma tentativa de narrar o inarrável. Este modelo de narrativa parece atender melhor as demandas de uma subjetividade golpeada pelo horror da violência em larga escala, como por exemplo, o do genocídio cometido pelos nazistas. Nas palavras dele:

[...] o testemunho escrito ou falado, sobretudo quando se trata do testemunho de uma cena violenta, de um acidente ou de uma guerra, nunca deve ser compreendido como uma descrição ‘realista’ do ocorrido [...] a impossibilidade de uma tradução da cena vivenciada é um dado a priori (SELIGMANN-SILVA, 1998, p.10).

Quando uma pessoa narra um acontecimento traumático ela o faz a partir de sua percepção do presente. Portanto, o passado já não é só passado, é o passado reelaborado pelo presente. É nesse sentido que Seligmann-Silva diz que o testemunho “nunca deve ser compreendido como uma descrição ‘realista’” (1998, p.10). Neste aspecto, o testemunho mostra-se como uma crítica a tendência de se reduzir o mundo ao puro signo linguístico, ao verbo. Todavia, há de se deixar claro, que a impossibilidade de uma descrição realista e absoluta do ocorrido não significa inexpressividade total. É justamente no limiar desta

“impossibilidade de uma tradução” que o testemunho se configura um canal que dá vazão a sentimentos e afetos, que oferece ao afetado uma possibilidade de romper o silêncio para tentar dar sentido ao horror experimentado e assim, afetar de alguma forma o outro. Oferece assim, uma possibilidade de uma conexão, uma ponte com o outro permitindo visualizar o estabelecimento de um vínculo social, emocional, ético e político.

É esse “teor testemunhal” que nos interessa evidenciar nas práticas narrativas desta reflexão. Todavia, esclarecemos que a aproximação com as Histórias de vida que temos pesquisado e o ato de expressar narrativamente o trauma de catástrofes históricas, é feita com moderação. Estamos cientes das nítidas diferenças de experiências traumáticas testemunhadas pelos que sobreviveram a um campo de concentração durante a guerra ou ditaduras e àquelas testemunhadas em consequência de outras situações. Não se trata, no entanto, de medir a intensidade da dor dos outros, mas apenas reconhecer a existência de um trauma. Este, quando narrado, possibilita o nascimento simbólico de uma nova pessoa, a conquista de uma nova dimensão para a vida. E, “conquistar esta nova dimensão equivale a conseguir sair da posição do sobrevivente para voltar à vida. Significa ir da sobre-vida à vida” (SELIGMANN-SILVA, 2008, p.69).

Em sua análise do romance de Guimarães Rosa “Grande sertão: veredas” Seligmann-Silva (2009) se propôs a abordar os gestos de confissão e testemunho. Ali é pontuada a diferença entre o gesto confessional e testemunhal. A confissão calcada no segredo das pessoas, que uma vez requerido demonstra um desejo de saber a verdade, a verdade objetiva dos fatos. O testemunho, por outro lado, é calcado no deslocamento da elocução da verdade objetiva dos fatos. Isto é, os fatos ficam em segundo plano e a subjetividade que articula uma memória fragmentada assume o primeiro plano, temos uma tensão entre a ficção e o real. A experiência da testemunha é que ganha importância. A leitura da referida noção de confissão é ancorada na obra História da Sexualidade de Foucault (1988). Seligmann-Silva (2009) concorda com o filósofo francês ao entender que o homem no Ocidente, desde a Idade Média, se tornou um animal confessional devido à confissão ter permeado os principais rituais de suas experiências de vida. Não apenas os rituais de caráter religioso (de caráter judaico-cristão) e jurídico, mas também na medicina, pedagogia, relações amorosas entre outros. A confissão tornou uma ferramenta de extração da verdade sobre si. Nesse sentido, as falas de Riobaldo, personagem do romance de Guimarães Rosa, é uma performance de rememoração que mescla confissão e testemunho. Mas é a este último gesto, o testemunhal, que o autor

percebe a possibilidade de redenção, de se lidar com trauma sem ser engolido por ele, gesto que conduz o testemunhante a uma nova vida.

O testemunho, como uma prática social de traço protestante, diferentemente da confissão de caráter judaico-cristão, requer do sujeito uma prática diferenciada. Quem compartilha socialmente a revelação da conversão, as graças recebidas, ao testemunhar, se mostra investido de uma identidade privilegiada e, ao mesmo tempo, cria vínculos éticos com os semelhantes.

Queremos propor nessa reflexão que a memória do desamparo pelo qual nascemos é esquecida exatamente por se tratar de um trauma primordial. Voltamos a dizer que entendemos o desamparo como anunciado a partir de Safatle (2012), como aquela condição humana em que a sobrevivência depende completamente de outro ser humano e não temos absolutamente nenhum controle das suas ações sobre nós. As emoções de medo ou de segurança pelas redes de afetos, que nos são apresentadas desde muito cedo, somados ao esquecimento desta precariedade ou o recalque deste primeiro trauma, volta nas mais diversas ações humanas diante de situações sociais reveladoras dessa vulnerabilidade. Diante das experiências sociais que provocam condições de vulnerabilidade, aquela memória corpo que foi esquecida se mostra em ato. O insuportável se mostra junto da potência do gesto de simbolizar em criações humanas, incluindo as narrativas de si. Essa última prática de expressão simbólica, quando testemunhada socialmente pode fazer disparar redes de afetos de empatia ou até mesmo, comunidades narrativas.

Como exemplo, podemos evidenciar a própria criação do Museu da Pessoa. Quando Karen Workman idealizou o museu como um lugar de guarda e escuta das Histórias de Vida de todas as pessoas, ela estava envolvida em um projeto de memória de judeus vítimas do holocausto. Como judia, compartilhava memórias dos antepassados, reveladoras de precariedades e finitudes. E desse lugar de limite que ela foi mobilizada a montar um lugar em que todas as pessoas pudessem deixar suas memórias e que as demais pudessem sentir, em uma posição de escuta, que todos somos parte de uma história maior. Workman propõe então um museu onde não só os judeus tivessem um lugar para as suas memórias como também os outros imigrantes, migrantes e demais minorias.

Outro exemplo está na “Coleção de Histórias de Vidas de mestres capoeiristas”, acolhida no Laboratório de História Oral da Univille. É na vulnerabilidade revelada na memória de negros, que em um momento da história foram feitos escravos, que a Roda de Capoeira se desenvolveu e se consagrou um patrimônio. As Histórias de vidas desses mestres

mostram, também, as memórias de dificuldades sociais, especialmente na infância. É nesse lugar de experiência de vulnerabilidade que eles se envolvem com a Capoeira e seguem na vida adulta oferecendo as mais crianças negras e pobres uma memória positiva sobre o que negros ancestrais fizeram da sua condição vulnerável.

Outro grupo de histórias de vidas analisadas no grupo de pesquisa são aquelas das pessoas em condições crônicas de adoecimento. Diante do diagnóstico desfavorável e a experiência de vida com os sintomas incapacitantes de uma doença, eles vivem a precariedade explícita. E nessa condição, reinventam uma nova vida possível com a doença. Suas narrativas expressam essas novas vidas, mais cuidadosas com a qualidade de vida, com novas prioridades, com outras sensibilidades para conceber a própria vida. Como se houvesse, neste lugar precário, uma revelação que é continuamente testemunhado. Um saber-viver revelado a partir da doença.

Essas três situações são apenas alguns exemplos de narrativas em que a memória esquecida da vulnerabilidade primordial volta a se manifestar no corpo, em situações adversas. Muito embora as histórias de vida não deixam claras que todos os seus autores tomam consciência de que essa precariedade é constitutiva da vida e não apenas um fator externo, mas, tomam desse lugar, um empoderamento para construir uma vida possível. Em todas as situações é na forma afetiva do compartilhamento das expressões simbólicas que esses sujeitos reelaboram a experiência do trauma. Como se esse lugar de memória esquecimento do trauma primordial, uma vez revisitado experimentalmente em ato pelas situações adversas, fosse revelador de uma nova vida ou de um saber-viver.

Na guisa das reflexões finais: o jogo simbólico dos Patrimônios da Humanidade

Uma narrativa de vida carrega seus traços de singularidade. Todavia, carrega também a experiência da existência humana e como argumentado no início deste artigo, o que existe de mais humano – o esquecimento de sua própria precariedade e a potência linguística de simbolizar e criar os mais diversos meios de expressões. A experiência de escuta das narrativas requer uma ação de se pôr no lugar do outro. É o mesmo que reconhecer a dinâmica do contexto daquela vida, o que acaba permitindo uma conexão com uma memória coletiva que gera a sensação de pertencimento ao grande grupo dos humanos e suas precariedades e humanidades comuns.

Os patrimônios que colocamos em foco nesta reflexão foram as narrativas testemunhais de vida. Porém, insinuamos que a construção dos aparatos legais de ativação dos patrimônios culturais imateriais se deu em meio a tensões e conflitos. Apesar das conquistas ou avanços, as velhas questões não cessam: Quem realmente tem legitimidade para selecionar o que deve ser preservado? Ancorado em que valores? E sob quais interesses? Percebemos que as ativações patrimoniais ainda precisam do aval institucional. É como se os valores patrimoniais só pudessem reluzir quando estiverem sob a chancela jurídica de algum órgão oficial. Continuando com nosso exemplo anterior, o caso específico do Museu da Pessoa em SP, essa chancela oficial não possui uma centralidade, embora o reconhecimento oficial abra caminhos mais amplos. Em entrevista com Karen Worcman (2017), realizada em situação de pesquisa, ela afirma que o reconhecimento das histórias de vidas como patrimônios, no âmbito das políticas públicas de memória, abriu caminhos de articulações e novos trabalhos.

Eu acho que a Unesco foi bom porque permitiu as parcerias, as chancelas. As pessoas estavam naquele momento... acreditavam, adoravam o Museu. Então isso obviamente te abre portas, te leva para lugares e você tem interlocuções mais interessantes. A interlocução que hoje... eu parei de ir para Brasília neste momento. Porque não sei mais com quem conversar, com esse governo que está aí. Acho que assim, é sempre pessoas. De repente você não encontra o interlocutor no, a nível do governo. O Museu não depende disso, mas assim... quando teve, é óbvio que se amplia a ação, que se amplia as potencialidades de parceria. E aquele momento foi um momento muito mágico, para o Brasil e para, não só para o Museu, né? Para o movimento negro, o movimento dos quilombos, para o das mulheres...para os movimentos sociais, das questões mais variadas. Acho que deu uma... isso para o Museu, isso foi importante. Essa coisa do Ponto de Cultura, o Museu virou Pontão, e além disso, havia um ambiente, sabe? De... do museu de repente ter sido é... uma referência. (WORCMAN, 2017b).

Contudo algumas iniciativas que consideram as dinâmicas banais da vida se dão à parte do Estado. Esse artigo escolhe esse exemplo, em primeiro lugar porque ele nasce como parte da História de vida de sua própria idealizadora Karen Worcman e, segundo por utilizar uma metodologia de coleta de histórias de vida, inspirada na História Oral de vida, assumindo um caráter político que estimula a democratização de projetos de memória. Szymczak (2018) observa isso em sua dissertação de mestrado quando pesquisou o museu:

o Museu da Pessoa propõe que a construção da História possa ser realizada por qualquer pessoa, não só especialista e/ou historiadores. A proposta é que qualquer pessoa, grupo de pessoas, comunidades, organizações, possam construir suas histórias a partir de um projeto de memória, e que esta história, enquanto narrativa de memória, adentre o campo de estudo da História. Entendendo que a História do Tempo Presente reconhecesse a memória como fonte de construção das narrativas históricas, os projetos de memória são entendidos como meios de democratização da produção de memórias. (SZYMCZAK, 2018).

Iniciativas como o do Museu da Pessoa enxerga nas histórias de vida de pessoas comuns algo de valor para a humanidade. Viver é a experiência comum, a forma como se vive é que tem suas particularidades. Construir uma narrativa de vida é criar uma mediação simbólica e, por meio dessa mediação é possível tocar o outro. A aposta na mediação de uma memória de vida se fundamenta no entendimento de que a experiência de ser tocado pela escuta da narrativa dos outros pode produzir condições políticas para um novo pacto civilizatório. Worcman faz uma aposta na reflexão sobre essa potencialidade das histórias de vidas quando diz:

O que significa esse passo a mais? Essa vida do outro se tornar um patrimônio? [...] Para mim, é porque eu acho que em cada um de nós estão presentes todas as experiências potenciais que, como humanos, nós podemos ter. Só que, o que nos faz únicos? A gente escolhe, e o centro histórico faz a gente ter um. Mas a gente tem a plena potencialidade humana de ser qualquer um. Inclusive Hitler. Inclusive os não legais. Os legais e os não legais. Tudo, tudo é patrimônio nosso como ser humano. O torturador é patrimônio nosso, o artista também, o gênio também, tudo. Como cada um de nós traz esse potencial pleno, a percepção que a sua vida é um legado para mim, na medida em que tem uma identidade como humano, não é só como cultura, e aí sim é uma universalidade. Porque as suas escolhas, de alguma maneira, eu sou empática com elas, porque eu potencialmente poderia tê-las feito também. [...] Na hora em que a gente definir que isso é patrimônio, é isso que vai mudar. Isso para mim é uma grande mudança de cultura, sabe? (WORCMAN, 2017a)

O ato de mediar as memórias se revela como patrimônio. Uma memória que aproxima os humanos em suas humanidades, mas não como essência, mas como constructo histórico. Um patrimônio a ser legado a posteridade na mediação reflexiva da história humana. As histórias de vidas não possuem valores patrimoniais baseados da excepcionalidade e na diferença. Elas repousam modestamente no que nos faz iguais e humanos. O que nos aproxima é a mediação empática daquilo que nos faz ver no Outro. As histórias de vidas são narrativas de memória e identidade, mas o que produzem são revelações da alteridade.

Não devemos nos esquecer que uma das principais referências da carta da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003 ,já citada, é a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. A defesa das Histórias de Vidas como Patrimônios Culturais é uma aposta na linguagem e na escuta como um direito humano capaz de produzir empatia e um novo pacto civilizatório na cultura de paz. Boaventura de Souza Santos (1997, p.30) lembra que “as pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando as diferenças os inferiorizam, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza”. É fato que o campo do Patrimônio avançou quanto a reconhecer o direito das minorias, contudo, as expectativas expressas nas cartas e documento patrimoniais não encontram fiel cumprimento nas políticas implementadas. Santos (1997) já falava de uma

hermenêutica diatópica, isto é, uma leitura que considerasse tanto a competência global a que algumas culturas alcançaram quanto a legitimidade local da cultura das minorias. Essa leitura teria de partir de uma concepção multicultural dos direitos humanos. Concepção que não pensa a partir de culturas hegemônicas, as quais influencia a construção dos mecanismos que regulam as políticas de cultura mundo afora e que decidem sobre a excepcionalidade dos bens culturais.

A proposta emancipatória do multiculturalismo, que é contra hegemônica, não pretende uma voz uníssona, uma equalização das diferenças. O crédito dado por Santos a hermenêutica diatópica é que ela transforma a temática dos direitos humanos “numa política cosmopolita que ligue em rede línguas nativas de emancipação, tornando-as mutuamente inteligíveis e traduzíveis” (1997, p.30). Porém, sabemos que a questão não é tão simples assim.

Ainda que muita responsabilidade tenha sido atribuída aos pressupostos de matriz europeia, o problema parece mesmo estar na condição humana em si. Santos (1997) afirma que pelo fato de as culturas serem incompletas, sejam elas quais forem, sempre haverá a possibilidade de ferir o direito do outro. Enquanto isso, as “línguas nativas de emancipação” de que fala Santos (1997) parecem encontrar expressão nos movimentos operados em rede de Histórias de vidas no Museu da Pessoa, por exemplo. A vida vai pedindo passagem como um valor comum da humanidade, independente de as agências construtoras de políticas culturais a reconhecerem ou não.

Santos (1997) encaminha um argumento a favor dos valores dos patrimônios comuns da humanidade. Ele trabalha especialmente com os bens naturais como direitos da humanidade. Tanto a água, quanto a terra, o ar e o sol são bens articulados a vida humana que precisam ser preservados e valorizados, não com os critérios de um bem excepcional, mas antes, um bem comum e fundamental para a vida humana. Frente a essa observação, compreendemos que é necessária uma ruptura com a cultura da concorrência, da excepcionalidade da grandeza exemplar que vem pautando os bens patrimoniais merecedores de preservação. Um dos caminhos para essa ruptura talvez seja pensarmos as histórias de vida como *patrimônios comuns da humanidade*, entendendo-os, conforme indica Boa Ventura de Souza Santos (1997, p. 18), como valores que, por sua natureza, envolvem o planeta em sua totalidade, e se tornam valores globais. O *cosmopolitismo* pelo qual o autor se utiliza para defender seu argumento demonstra a organização de grupos em torno de interesses percebidos como comuns, que incluem:

[...] diálogos e organizações Sul-Sul, organizações mundiais de trabalhadores (a Federação Mundial de Sindicatos e a Confederação Internacional dos Sindicatos Livres), filantropia transnacional Norte-Sul, redes internacionais de assistência jurídica alternativa, organizações transnacionais de direitos humanos, redes mundiais de movimento feministas, organizações não governamentais (ONG's) transnacionais de militância anticapitalista, redes de movimentos e associações ecológicas e de desenvolvimento alternativo, movimentos literários, artísticos e científicos na periferia do sistema mundial em busca de valores culturais alternativos (SANTOS, 1997, p.17).

Podemos acrescentar ao seu argumento, os museus e espaços de memórias que incluem a capacidade humana de simbolizar seus traumas, suas experiências em formas narrativas de testemunhos. Aqui tencionamos a questão da excepcionalidade por entender que este critério não cessa de suscitar conflitos já que se articula por uma política da diferença. Observamos nos documentos da Unesco o uso da palavra Patrimônio da Humanidade, como por exemplo o documento Patrimônio da Humanidade no Brasil: suas riquezas culturais e naturais, de 2014. Esse documento registra uma lista de bens de interesse planetário. Nos registros mais recentes nas páginas da Unesco e do IPHAN, essa mesma lista é denominada “Patrimônio Mundial”. A troca de palavras não possui uma intenção ingênua, mas está implicada nas possibilidades de mudanças na lógica cultural de escolha dos valores dos bens patrimoniais. Enquanto os patrimônios mundiais se argumentam na mesma lógica concorrencial da excepcionalidade daquilo que se constitui uma identidade de um Estado, os patrimônios da humanidade demandam encarar e discutir uma ruptura no pacto civilizatório e nos valores fundamentais para a preservação da vida e da cultura da paz. As narrativas e escutas de Histórias de vidas são ferramentas empáticas poderosas para esse novo pacto civilizatório.

Consideramos que as reflexões no campo do Patrimônio, as quais as pesquisas com as Histórias de vida têm nos provocado, são inquietantes e provocadoras de perguntas ainda sem respostas. Contudo, diante delas, temos posto sob rasura a palavra “cultural” e nos colocado a pensar sistematicamente no valor do “comum”. Ou dito de outra forma, considerando os avanços nos reconhecimentos da diversidade cultural, sustentamos o sentido de cultural alternativo, ou quem sabe contra cultural. Talvez os valores concorrências da cultura contemporânea, do consumo fugaz, do valor vendável, seja um dos motivos das grandes tensões no campo do patrimônio. Sob essas perspectivas, abdicamos do valor humano e permitimos que crimes ambientais contra a vida e os patrimônios comuns da humanidade se tornam possíveis, como em Mariana e Brumadinho. Novamente destaco que

o uso do plural nas frases diz respeito ao reconhecimento da responsabilidade no conjunto político da civilização humana. Decidimos tombar prédios para fins comerciais e turísticos, sob a condição da gentrificação urbana. Essas são reflexões que têm regulado, em grande medida, as perguntas e inquietações das novas investigações e produções deste grupo de pesquisa.

Referências

ABREU, Regina. Dez anos da Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial: ressonâncias, apropriações, vigilâncias. In: **E-Cadernos CES**, v. 21, p.14-32, 2014.

ABREU, Tesouros humanos vivos ou quando as pessoas transformam-se em patrimônio cultural. Notas sobre a experiência francesa de distinção no Mestre da Arte. In: ABREU, R. CHAGAS, M. (Org.). **Memórias e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009, v. 1, p. 81-94.

BRASIL, **Decreto nº 3551**, 4 de agosto de 2000. <Disponível em <https://bit.ly/2e2g6sO> > Acesso em 10/05/2019.

BRASIL. **Constituição Federal da República Federativa do Brasil**, 5 de outubro de 1988.<Disponível em <https://bit.ly/1bJYIGL>> Acesso em 10/05/2019.

BRAYNER, Natália G. **Patrimônio cultural imaterial: para saber mais**. Brasília: INPHAN, 2010. 32p.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade; UNESP, 2001.
CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. In: **Revista do Patrimônio**, n. 34, Rio de Janeiro: IPHAN, 2012.

COELHO, Ilanil; URIBE, Daniel. A construção do conceito “patrimônio cultural imaterial”: (Des)Conexões entre o discurso da Unesco e a legislação colombiana. In: GUSSO, Luana de Carvalho Silva; TOBAR, Felipe Bertazzo. (Org.). **Ensaio sobre direito e patrimônio cultural na América Latina**. Florianópolis: EMais, 2018, p. 35-58.

FOUCAULT, Michael. **A História da Sexualidade 1**. Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREUD, Sigmund. Recordar-se, repetir e elaborar. In: _____, **Obras Completas de Sigmund Freud**, v. X. Rio de Janeiro: Delta, [20-?]

IPHAN, **Patrimônio Mundial no Brasil**. <Disponível em: <https://bit.ly/30cqFOf>> Acesso em: 10/05/2019.

_____. **Aloísio Magalhães, o nome que inovou as políticas de patrimônio**. 2015. <Disponível em: <https://bit.ly/2JtJ03s>> Acesso em: 03/02/2019.

_____. **Carta de Fortaleza**. 1997. <Disponível em: <https://bit.ly/2vStPJg>> Acesso em: 10/05/2019.

IPHAN; ICOMOS. **Declaração do México**. 1985. <Disponível em: <https://bit.ly/2qpoWot>> Acesso em: 03/02/2019.

LE BLANC, Guillaume. **Canglilhem et les normes**. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

MATOS, Júlia Silveira; SENNA, Adriana Kivanski. História oral como fonte: problemas e métodos. In: **Historiæ**, v. 2, n. 1. 2011. p. 95-108.

POULOT, Dominique. A razão patrimonial na Europa do século XVIII ao XXI. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n.34, Curitiba: Gráfica Finaliza, 2012.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SANTOS, Boaventura de Souza. Uma concepção multicultural de direitos humanos. In: **Lua Nova**, n.39, 1997, pp.105-124.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Testemunho da Shoah e literatura. Aula ministrada no curso Panorama Histórico do Holocausto em 2008. In: **Revista Eletrônica Rumo à tolerância**. UNICAMP, 2008, pp.1-16. < Disponível em <https://bit.ly/2OEOARe> > Acesso em 21/11/2018.

_____. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. In: **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S.l.], v. 30, 2009. < Disponível em <https://bit.ly/2Uauy7I> > Acesso em 20 nov. 2018.

_____. Literatura de testemunho: os limites entre a construção e a ficção. In: **Letras: Revista do Mestrado em Letras da UFMS**, n.16, jun.1998, p-p. 9-37.

_____. O local do testemunho. In: **Revista Tempo e Argumento**. Florianópolis, v. 2, n.1, p-p. 3 – 20, jan./jun. 2010.

SZYMCZAK, Maureen Bartz. **Histórias de vida e patrimônio cultural: desafios do museu da pessoa**. 2018. 189f. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade) – Universidade da Região de Joinville, Joinville.

TAYLOR, Diana. Performance e Patrimônio Cultural Intangível. In: **PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG**, v. 1, n. 1, p. 91-103, 2011.

THOMPSON, Paul. Histórias de vida como Patrimônio da Humanidade. In: WORKMAN, Karen; PEREIRA, Jesus Vasquez. (Cord.). **História Falada: memória, rede e mudança social**. São Paulo: Sesc; Museu da Pessoa, 2006.

UNESCO, **Patrimônio da Humanidade no Brasil: suas riquezas culturais e naturais**, de 2014. < Disponível em: <https://bit.ly/2EcWU6X> > Acesso em 10/05/2019.

_____, **Patrimônio Mundial no Brasil**, < Disponível em: <https://bit.ly/2POf3zv> > Acesso em 10/05/2019.

_____, **Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural de 1972**. <Disponível em: <https://bit.ly/2Hbwwul>> Acesso em: 02/02/2019.

_____. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003**. <Disponível em: <https://bit.ly/2VbMEBr>> Acesso em: 03/02/2019.

_____. **Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular de 1989**. <Disponível em: <https://bit.ly/2HiqHLQ> > Acesso em: 02/02/2019.

_____. **Constituição da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura**. 1945;2002. <Disponível em: <https://bit.ly/2JEWUjF>> Acesso em: 02/02/2019.

VALENÇA, Nilton. **Patrimônios vivos de Pernambuco: uma análise sobre a cessão dos direitos patrimoniais de autor**. 59 p. il. 2014. Monografia (Curso de Formação de Gestores Culturais dos Estados do Nordeste) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

WORCMAN, Karen; VENERA, Raquel Alvarenga Sena Venera; SZYMCZAK, Maureen Bartz. **Entrevista de História Oral de Vida 1**. São Paulo, 13 jul. 2017a.

WORCMAN, Karen; VENERA, Raquel Alvarenga Sena Venera; SZYMCZAK, Maureen Bartz. **Entrevista de História Oral de Vida 2**. São Paulo, 13 jul. 2017b.

As pesquisas citadas neste artigo possuem financiamentos CNPq/CAPES/2016; FAPESC n. 06/2017 e Fundo de Apoio à Pesquisa, FAP UNIVILLE.