

Bases antropológicas e expressões mundanas da busca patrimonial: memória, tradição e identidade

Joël CANDAU

Em seu Manual de zoologia Fantástica, Jorge Luis Borges e Margarita Guerrero descrevem um pássaro, o Goofus Bird que “constrói seu ninho ao inverso” e “voa para trás, porque ele não se preocupa em saber onde vai, mas de onde vem” (1965, p.89). Observando o comportamento desse curioso pássaro, como não pensar em nossas próprias sociedades, trabalhadas atualmente por um mnemotropismo massivo e imperioso? A compulsão memorial se exprime de múltiplas formas: comemorações (de mais em mais celebradas no registro do que eu proponho chamar comemorialismo) (CANDAU, 2005) isto é, uma moral imperiosa da comemoração que invade o campo político-mediático e o debate público, aniversários, conflitos de memória, paixão genealógica, retrospectiva generalizada, busca de origens ou “raízes”, gosto pelas biografias e narrativas de vida, reemergência ou invenção de numerosas tradições e outras formas ritualizadas da reminiscência. A devoção patrimonial nos remete, incontestavelmente, a esse mnemotropismo contemporâneo.

Retomando uma expressão de Marc Guillaume (1990, p.17), eu afirmei em alguns de meus textos que o patrimônio podia ser considerado como um aparelho ideológico da memória. Sem negar essa idéia - ela é certamente justa ao nível do que se pode qualificar de sociológica - eu desejo, hoje, arriscar uma explicação mais antropológica do fervor patrimonial que se observa em numerosas sociedades modernas. Mesmo que não seja um especialista em Brasil - devo confessar que é a primeira vez que venho em vosso grande e belo país - creio ter compreendido que conhecem, aqui também, o mesmo gênero de hiperinvestimento patrimonial que aquele que marca fortemente a sociedade francesa desde o começo dos anos 1980 (mas é verdade também em muitos outros países, compreendendo desde os menores, como Malta (CASSIA, 1999), por exemplo, onde faço observações desde vários anos). Me parece por conseguinte, pertinente tentar compreender as razões profundas, as razões antropológicas propriamente ditas.

Na primeira parte da Conferência, vou ensaiar uma antropologia dos Fundamentos da busca patrimonial e, na segunda parte, tomarei como apoio esse quadro teórico para propor uma antropologia de algumas das *formas mundanas* da busca patrimonial. Dito de outra forma, num primeiro tempo vou me esforçar em identificar em que se origina o Tropismo patrimonial (ou seja, esse movimento em direção a memória e patrimônio) e, num segundo tempo, me dedicarei a uma análise de como isso se nutre nas manifestações concretas.

Enfim, numa terceira parte que terá o caráter de conclusão - assim, eu espero, vocês perdoarão a conotação normativa), eu vou sugerir uma possibilidade de ação política sobre esse tropismo patrimonial, afim de evitar algumas de suas derivações, seja sob a forma de excesso (excesso de preservação ou excesso de destruição), seja sob a forma de obsessão identitária

1. Os fundamentos antropológicos do tropismo patrimonial

Como explicar a bulimia patrimonial contemporânea, que faz eco à bulimia comemorativa evocada por Pierre Nora? Uma como outra são expressões de um “gosto pelo passado” que em suas formas extremas vem do que se pode chamar, de acordo com Julien Benda (1975, p.207), uma religião de traços memoriais. É fácil multiplicar os exemplos. Citarei apenas um: nos Estados Unidos, o projeto de um memorial no Ground Zero (como ficou conhecido o local onde jaziam os escombros do World Trade Center após os atentados) foi evocado quase instantaneamente desde o dia seguinte aos atentados de 11 de setembro de 2000; de acordo com Marita Turken (2004, p.321), os Estados Unidos conhecem atualmente um gosto sem precedentes pela memorialização (*The rush to memorialization*). Em vários países, se não todos, se manifestam os sinais de uma inflação de memória e uma febre comemorativa, as vezes até à saturação. Uma “vaga memorial” que rebenta sobre o mundo inteiro, sustenta Pierre Nora (1994).

Busquemos identificar as razões. Se pode avançar em vários sentidos. Segundo Micehl Wieviorka, a irrupção espetacular da memória no debate público é “indissociável de um fenômeno que lhe confere todo o sentido: a emergência da vítima” (2004, p.89). A memória das tragédias, inclui ele, que é muitas vezes uma memória da destruição, é feita igualmente de uma memória da afirmação, aquela de um grupo que se mantém ou se constrói na permanência de uma lembrança e reconhecimento de seus sofrimentos. A memória étnica ou religiosa, por exemplo, se constrói comumente em referência à tragédias, em oposição à outras memórias: a memória armênia mobiliza a cultura desse grupo contra a negação do genocídio; a memória judaica se organiza de um lado a volta da memória da Shoah, face ao anti-semitismo e ao negacionismo; na França, a memória protestante se constrói a partir da lembrança da Revogação do Édito de Nantes e das perseguições; na França também, o Conselho Representativo das Associações Negras (CRAN) se constituiu recentemente para exprimir uma “necessidade de memória”, ligada à história da escravidão e do colonialismo, contra uma certa concepção da História colonial em meu país. Essas memórias, geralmente qualificadas de dolorosas pelo que elas portam, integram acontecimentos trágicos que, colocados em relevo, eventualmente patrimonializados em museus, lugares ou monumentos, vão confortar o sentimento de pertencimento, manipulando, por vezes com a memória

histórica desses acontecimentos quando as circunstâncias se impõem. Uma memória de tragédias contribui assim, de maneira diferenciada mas sempre muito predominante, à construção do patrimônio de um grupo e, por conseqüência, de sua identidade, que pode ser uma identidade realmente sofredora ou um simples mise en scène, encenação do sofrimento.

Outros pesquisadores localizam um desejo de memória que procederia, sobretudo, do medo do vazio de sentidos que caracterizaria as sociedades modernas. Outros ainda dizem que a uma época marcada pelo individualismo, haveria que se multiplicar os dispositivos memoriais visando manter o sentimento de compartilhamento, sentimento de um laço social possível. Observe-se que essas duas últimas teses - a busca de sentido; a necessidade de crer no laço social- são explicações talvez triviais, “prontas para pensar ou boas para pensar” da maior parte dos fenômenos sociais contemporâneos. No entanto, me parece que uma razão maior dessa religião memorial e patrimonial é raramente colocada em primeiro lugar: trata-se da proeminência do essencialismo psicológico - ou, se assim se deseja, da psicologia essencialista - que está no coração das representações de senso comum da identidade, tanto em suas formas individuais quanto coletivas.

Contra as concepções “primordialistas”, “substancialistas”, “essencialistas”, “originárias”, “fixadoras”, etc. da Identidade, se observa um relativo consenso entre os pesquisadores (antropólogos, sociólogos, filósofos) em admitir que ela, a identidade, é uma construção social, de uma certa maneira sempre acontecendo no quadro de uma relação dialógica com o Outro. Conhecemos bem essa tese das Ciências Sociais padrão, que, em justo título - por um lado - desconstruiu as concepções essencialistas de sentido comum da identidade, fazendo valer que essa era situacional, em construção, plástica, etc. (digo que é justificado, *de um lado* - pois parece difícil conceber uma identidade inteiramente desvinculada de suas heranças, sejam elas culturais ou de outra natureza).

Todavia, essa vulgata com freqüência salutar, teve tendência a esquecer e fazer esquecer que a desconstrução de uma representação no mundo acadêmico, não muda, em geral, grande coisa de sua força no mundo real. Na vida cotidiana, a identidade dos seres vivos, incluindo aqueles em grupos, continua a ser representada em termos essencialistas, como demonstram numerosos trabalhos advindos da Psicologia e Antropologia Cognitiva (MEDIN & ORTONY, 1989, p.179-195). As crianças, à maneira dos adultos, raciocinam no que se refere às espécies naturais como possuidoras de “essências” únicas e estáveis no tempo que fazem delas o que elas são, com suas características próprias. Logo, nossa psicologia ingênua, nos conduz a representar os seres vivos, e entre eles os humanos, em termos de essência, seja ao nível de indivíduo como de espécie.

Por um tipo de generalização aplicada aos entes sociais, temos a tendência a fazer o mesmo quando nos referimos ao que chamamos de “sociedades”, “culturas”, “civilizações”, “nações”, etc., fenômeno que eu designei como advindo das retóricas holistas (CANDAUI, 1998), isto é, das formas de designação de grupos- seria mais justo dizer, numa perspectiva okamiana (Guilherme Ockham) que se vincula essencialmente à ontologia do singular ultimo: “essas formas de designação de séries de indivíduos“- que são induzidas pela propensão propriamente humana- bem apresentada no seio mesmo de minha disciplina- a transformar um singular ou um particular, em um Geral e cuja forma mais vulgar, e via de regra a mais detestável, é o estereótipo cultural ou nacional: os Franceses são ranzinzas, os Suíços são conscienciosos, os Brasileiros são.....eu não sei, o estereótipo que me vem espontaneamente ao espírito é: todos amantes de futebol, etc.

O que funda esse raciocínio essencialista? Eu não posso, no quadro dessa conferência, argumentar para tentar responder essa questão. De um lado isso me tomaria muito tempo, de outro, desviaríamos consideravelmente de nosso tema de hoje. Observemos, simplesmente, que há um traço de nossa espécie que está, certamente, em relação com nossa história evolutiva: pensar em termos de essência pode representar uma vantagem adaptativa entre os primeiros homens, mais não seja para identificar as espécies predadoras, aquelas que podiam ser as presas, ou ainda para tentar, a um custo cognitivo reduzido, diferenciar aliados de potenciais inimigos.

Em troca, podemos tentar responder a outra questão. O que torna possível esse raciocínio essencialista? Graças a que ele se manifesta? A resposta me parece evidente. Graças à memória, principalmente. De fato, esse sentimento de essência- de uma identidade- que perdura para além das trajetórias individuais e do destino dos povos, não chega à consciência clara, no essencial, que graças à nossa faculdade de lembrar daquilo que fomos.

É preciso notar a que ponto é difícil distinguir memória e identidade, desde que as duas noções estão ligadas? (CANDAUI, 1998). “A cada minuto me parece que eu me escapo de mim mesmo”, deplorava Montaigne, sem dúvida porque “homem de retenção nula”, ele afirmava ser afetado por uma “monstruosa falha de memória”¹. Não pode haver identidade sem memória, “uma espécie de conexão se si para si próprio”, observa Quine (1977, p.138). Somente a memória é capaz de alimentar o sentimento de nossa continuidade desde o dia que, como observa comicamente Benedict Anderson (1996, p.2004), nós posamos nus sobre uma colcha ou uma cama de criança para um fotógrafo, até aquele de nossa morte. Essência da consciência (NICOLAS, 2003, p.152), a memória “dá sua dimensão ao tempo” (ROSE, 1994, p.13) e assegura não apenas o sentimento de continuidade pessoal mas também

¹ *Essais* I, IX, 83 et II, X, 104.

aquele de uma continuidade social. É a justo título que Paul Antze e Michael Lambek (1996) argumentam que a memória pode tanto reforçar (no caso da lembrança) e enfraquecer (no caso do esquecimento) o sentimento de nossa identidade. Em caso de perda de memória, é um pouco de nós mesmos que acreditamos perder. Quando nossa memória se torna irremediavelmente falha, sob suas formas individuais tal como problemas mnésicos severos associados às doenças neurodegenerativas (mal de Alzheimer, Huntington, Parkinson), ou sob formas coletivas que se crê legítimas, a amnésia é então acompanhada de um sentimento de perda de identidade (pessoal ou coletiva). Há, poderíamos dizer, uma perda da essência ou mais exatamente, a representação (pessoal ou coletiva) de uma perda da essência. A memória pode, assim, ser assimilada a essa faculdade constituinte da identidade pessoal que permite ao sujeitos de se pensar detentor de uma essência que permanece estável no tempo, ou de pensar que o grupo ao qual pertence é detentor de uma essência tendo a mesma propriedade. É uma regra implícita, sustenta Connerton (1989, p. 3), que os membros de não importa qual ordem social, devam pressupor a existência de uma memória compartilhada. Se compreende, então, que tudo o que ameaça a memória, “provoque pânico” (TODOROV, 1995, p.112).

Inversamente, como bem observou John Searle², não pode haver memória sem identidade, pois a colocação em relação de estados sucessivos que conhece o sujeito, é impossível se esse não tem, a priori, consciência que encadeamento de seqüências temporais pode ter um significado para ele. Com as reservas de uso desde que se passa de indivíduo ao coletivo, se pode ter o mesmo raciocínio para um grupo ou toda uma sociedade. É bem em função de uma representação anterior, que os membros de um grupo fazem de sua identidade (sua essência), que vão incorporar certos aspectos particulares do passado, fazer escolhas memoriais (por exemplo, escolhas patrimoniais).

Quais são as implicações desse essencialismo? Se, graças a nossa faculdade de memória, pensamos que “nós” (eu, enquanto indivíduo mas também o grupo ao qual pertencço) temos uma essência, teremos a preocupação de a conservar, preservar em vista de a patrimonializar, exceto nos casos- que podem ser patológicos- de vergonha de si.

Esse essencialismo tem, portanto, por consequência a preocupação consigo³ e seu corolário, a preocupação da narrativa de si, o “si próprio” podendo ser às vezes individual e outras coletivo, o que é quase sempre o caso. Cada indivíduo estima ter uma essência, e a

² Voir par exemple MIND. **A brief introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2004. p.198-200.

³ Il ne peut y avoir de souci de soi sans mémoire de soi, ce qui confirme le lien étroit existant entre la mémoire et notre aptitude à nous projeter dans le futur. Pour des données neuropsychologiques récentes, voir Donna Rose ADDIS, Alana T. WONG, Daniel L. SCHACTER. Remembering the past and imagining the future. Common and distinct substrates during event construction and elaboration. **Neuropsychologia**, 45, p.1363-1377 ; Denis HASSABIS et al. Patients with hippocampal amnesia cannot imagine new experiences. **PNAS**, v.104, n.5, p.1626-1731, 2007.

maior parte do tempo ele estima que o grupo ao qual pertence também tenha uma, ele se preocupa com isso e porque ele se preocupa, se esforça em colocá-la em sua narrativa (sua identidade narrativa e eu serei tentado a dizer: sua essência narrativa) que ganhará em grandeza, em nobreza se ele pode se inserir numa narrativa coletiva. A moldura da narrativa, fala Ricoeur (2000, p.103–104), é então colocada “ao serviço da moldura identitária da comunidade”.

No entanto, não é suficiente existir, ter uma identidade e dela fazer saber, ainda é necessário que a narrativa seja considerada como “verdadeira”, “autêntica” e por isso, importa de fazer ratificar por outro essa autenticidade reivindicada. A esse fim, o imaginário da autenticidade passa pela inscrição em uma tradição que, de acordo com o senso comum, remete a representação de um conteúdo, isto é, aqui ainda, de uma essência⁴. Trata-se bem de uma representação pois o essencial não é que a reiteração do passado seja fiel mas acreditar que está de acordo com a tradição.

A tradição pode se dar a ver na religião, festas, comemorações, monumentos, mas sua expressão pública mais moderna é provavelmente o poderoso movimento de patrimonialização. A patrimonialização e a tomada de valor do patrimônio pode ser considerada como narrativas de si, narrativas que inscrevem o objeto patrimonial em uma tradição ou, melhor ainda, que “tradicionalizam” esse objeto e que, em primeiro lugar, são destinados a assegurar em sua essência, a sociedade que é o autor: de onde ela vem, onde vai, etc. Há muito tempo atrás, Georges Henri Rivière (1989, p.142) ensinou que um lugar patrimonial tal como um ecomuseu, por exemplo, é um “espelho” no qual a população se vê. Os museus-refúgios, que são os museus de território (comunidade) ou de artes e tradições populares foram chamados, aliás, de “museus de identidade”, essa identidade podendo ser exacerbada até seu devotamento (chauvinismo, folclorismo, fuga da realidade, unanimismo, etc.) (RAPHAËL & MARX, 1987, p.87-94). Igualmente, os lugares de memória são estruturas de apelo - podemos dizer estruturas tradicionantes? - para a identidade de grupos ou indivíduos. O discurso patrimonial se funda com frequência sobre o apelo à sobrevivência de uma tradição, de uma identidade local, regional ou nacional: na França, o *Museon Arlaten* qualificado de “Museu da vida e da raça de Arles”, por Frederic Mistral (um escritor francês de língua provençal que obteve o Premio Nobel da Literatura em 1904), é um bom exemplo. Sabe-se que as pesquisas arqueológicas são com frequência recuperadas e emblematizadas pelos Estados no quadro de estratégias de afirmação étnica ou nacionalista. Tumbas e sepulturas, em particular, são suportes privilegiados para o jogo conjugado da memória e

⁴ Nous associons à la notion de tradition la représentation d'un contenu exprimant un message important, culturellement significatif et doté pour cette raison d'une force agissante, d'une prédisposition à la reproduction. LENCLUD, Gérard. La tradition n'est plus ce qu'elle était... *Terrain*, n.9, p.112, oct. 1987.

identidade. Assim, certas ações de patrimonialização estão na origem de memória e identidade.

Logo, a patrimonialização desempenha um papel essencial para autenticar uma narrativa coletiva de um passado compartilhado. Na realidade, é muito mais a crença nessa propriedade compartilhada que é transmitida- crença essa compartilhada- que a propriedade propriamente dita. A função principal da autenticação da narrativa- pela patrimonialização ou pela comemoração, é de favorecer a emergência de um compartilhar real, aquele da “crença” no compartilhar, crença adotada pelos membros do grupo. Eu vou agora desenvolver esse ponto importante- o papel da metamemória- nisso que será a segunda parte de minha exposição.

2. Os vetores do tropismo patrimonial

Os vetores do tropismo patrimonial são numerosos: há, por exemplo, uma ação, movimentação patrimonial com fins políticos, turísticos ou comerciais, estéticos.....no entanto, para ficar nos limites do tempo que me foi acordado para essa conferência, me limitarei a evocar dois entre eles (os vetores) que me parecem essenciais : a metamemória e os sociotransmissores.

Uma nota de preâmbulo: sabemos que os antropólogos se interessam pelas representações compartilhadas do passado. A título de sua disciplina, de fato, isso se vincula ao estudo das modalidades culturais dessa faculdade universal que é a memória. Mais precisamente, na perspectiva que é a sua, a única questão que vale é de saber se as recordações podem ser realmente comuns a um conjunto de indivíduos e se são compartilhadas, porque e como. Atestar esse compartilhamento, no entanto, não acontece por si próprio. Tive a ocasião de argumentar, em várias ocasiões, para demonstrar a que ponto a noção de memória coletiva era imprecisa. Não vou retomar em detalhes esses argumentos hoje, mas no sentido de introduzir a noção de metamemória, eu saliento simplesmente que a noção de memória coletiva é objeto de tripla confusão, três armadilhas raramente evitadas em Ciências Humanas e Sociais.

A primeira armadilha consiste em confundir as lembranças memorizadas e aquelas manifestadas. Ora, essas últimas não são necessariamente o reflexo exaustivo e fiel da recordação tal como elas são conservadas e cujo conteúdo resta incerto, inclusive para os primeiros interessados. Não são que uma expressão parcial entre múltiplas outras possíveis. Observando as variações da rememoração por ocasião de uma pesquisa sobre as recordações da revolta de 1947 em Madagascar, Maurice Bloch (1995) chegou a conclusão que não se podia, em nenhum caso, “confundir uma narrativa de um acontecimento com a lembrança que guardaram os participantes”. A parte da lembrança que é verbalizada (a

evocação) não é a totalidade da lembrança. O que não é expresso nas lembranças manifestadas, acrescenta Bloch, “possui assim uma significação social pois se trata de uma fonte colocada em reserva para futuras representações sociais”. Importa, portanto, distinguir entre competência e performance memorial. Assim, toda tentativa de descrever a memória comum a todos os membros de um grupo a partir de suas lembranças manifestada (por exemplo no discurso patrimonial), não pode ser que reducionista pois ela deixa na sombra aquelas lembranças que não são manifestas.

A segunda armadilha consiste em induzir à existência de uma memória compartilhada através da constatação de atos memoriais coletivos, constatação feita em presença de inúmeros dados empíricos: comemorações, construções de museus, mitos, narrativas, visita patrimonial, etc. Esses, no entanto, não são suficientes para atestar a memória compartilhada. Com frequência somos enganados por um efeito de falso consenso: porque um grupo se dá os mesmos recursos memoriais (por exemplo, uma comemoração ou a visita de um lugar patrimonial), pensamos que todos os membros compartilham as mesmas representações do passado. Na realidade, nada sabemos pois a simples observação desses atos de memória não nos dá acesso às representações. Temos muitas razões para supor que as representações do passado permanecem largamente idiomnéticas. Se o compartilhar total ou parcial dos atos de memória (o fato de se lembrar) pode se fazer objeto de uma observação, é diferente das representações associadas a esses atos, quer dizer, *o que é lembrado*. Nessas condições, é impossível deduzir com certeza um compartilhar memorial do compartilhar dos Atos de memória.

Enfim, temos a tendência a confundir o fato de dizer, escrever ou pensar que uma memória coletiva existe- fato facilmente atestado nos discursos contemporâneos, mediáticos e políticos em particular- com a idéia do que é dito, escrito ou pensado, dá conta da existência de uma memória coletiva. Com frequência, confundimos a *afirmação* da existência de uma memória coletiva- fato banal – com o fato da *existência* em si mesma. Logo, confundimos o fato do discurso com o que supostamente descreve. Desde que vários informantes afirmam se recordar como eles crêem que os outros se recordam, a única coisa atestada é sua metamemória coletiva: *eles dizem e crêem* todos se lembrar como eles crêem que os outros se lembram. O fato de dizer é evidentemente verdadeiro. O fato de crer igualmente. O conteúdo do dizer e crer pode ser ou não. Essa confusão, observemos, tem uma função importante - uma função metameorial- sobre a qual vou insistir agora: ela reforça a crença de cada indivíduo na existência de uma memória coletiva e, no caso que nos concerne hoje, na crença da existência de um patrimônio compartilhado.

A metamemória

A metamemória é uma parte da representação que cada indivíduo faz de sua própria memória, o conhecimento que ele tem e, de outra parte, o que ele diz. É uma memória reivindicada, ostensiva. Porque é uma memória reivindicada, a metamemória é uma dimensão essencial da construção da identidade individual ou coletiva. Em sua forma coletiva, é a reivindicação compartilhada de uma memória que se supõe ser compartilhada. Ela é, a esse nível, a substância mesma do discurso patrimonial que é, sempre, um discurso sobre a memória. Ora, essa metamemória tem, como toda linguagem, efeitos sociais poderosos. Ela alimenta os imaginários dos membros do grupo os ajudando a se pensar como uma comunidade e contribui para modelar um mundo onde o compartilhar patrimonial se ontologiza. Ela faz entrar nas memórias individuais a crença nas raízes e destinos comuns. Essa dimensão é sugerida por Auguste Comte em seu *Calendario positivista*, a respeito da comemoração. A Comemoração, diz ele, esta destinada a desenvolver no seio de uma geração, o “sentimento de continuidade” (COMTE, 1949, p.11) (a palavra sentimento é evidentemente importante: nada afirma que ele remete a uma realidade dessa continuidade). Mas se pode dizer o mesmo do patrimônio. Graças a ele (o patrimônio), os participantes crêem compartilhar uma representação de um passado supostamente comum e, mesmo se as pesquisas empíricas permitem de colocar em dúvida, eles compartilham ao menos essa crença. Por exemplo, desde que o patrimônio reveste a forma daquilo que o antropólogo Olazabal (2000, p.157) denomina uma narração “cerimonializada”, a partir do lugar concreto do drama (pensemos a Auschwitz), ele coloca “os sujeitos coletivamente reunidos em uma disposição psicológica que lhes permite visualizar os fatos “como eles foram”. O autor acrescenta: “mesmo se as imagens que desfilam na cabeça dos participantes diferem, sem nenhuma dúvida, o filme permanece o mesmo”. Desse ponto de vista, o patrimônio é constitutivo da metamemória e é também por essa razão que ele é a garantia da “sobrevivência da memória dos grupos”. Enquanto fenômeno metamemorial, ele contribui para a ilusão holista, quer dizer, à representação do grupo de pertencimento como um todo homogêneo, integrado e dotado de uma essência. O compartilhamento da metamemória dá uma certa veracidade a essa ilusão.

Em definitivo, ao compartilhar o sentimento subjetivo do compartilhar se acresce em geral o compartilhar de um discurso veiculando a crença que esse sentimento se funda sobre um compartilhamento real. Não se acredita somente que se acredita, pensamos e dizemos que acreditamos, o que vai dar mais autoridade ao que se acredita. De um lado, nossa memória é colocada em forma por nossa metamemória.

Por conseqüência, a existência de um discurso metamemorial tal como aquele que se dá a ver na patrimonialização, deve chamar a atenção do antropólogo. Em primeiro lugar, é um indicador precioso, revelador da relação particular que alguns membros do grupo

consideram manter com a representação que eles fazem da memória desse grupo. Em segundo lugar, o discurso pode ter efeitos performativos sobre essa memória: retomado por outros membros, pode reuni-los no sentimento que a memória coletiva existe e, por esse mesmo movimento, dar um fundamento relativo a esse sentimento. Esse tipo de ratificação do registro do trabalho de construção de uma realidade memorial está manifesto, me parece, no caso da patrimonialização. Nesse caso, ela é fortemente ajudada pelos sociotransmissores que vou agora evocar porque eles constituem um segundo vetor importante do tropismo patrimonial.

Os sociotransmissores

“Não há memória possível, dizia Halbwachs, fora dos quadros dos quais os homens, vivendo em sociedade, se servem para fixar e reencontrar suas lembranças” (1925, 1994, p.79). Esses quadros não são apenas um envelope para a memória mas integram eles mesmos, antigas lembranças que vão orientar a construção de novas. Eles são indispensáveis no compartilhamento memorial. Proponho resumir a multiplicidade de quadros sociais e objetos de transmissão que eles trazem na noção de “sociotransmissores” (CANDAU, 2004, p.118-123), quer dizer, todas as coisas que compõem o mundo (objetos tangíveis ou intangíveis tal como os objetos patrimoniais, seres animados, seus comportamentos e produções), que permitem estabelecer uma cadeia causal cognitiva (SPERBER, 2000, p.209-230) entre ao menos dois espíritos-cérebros. Metaforicamente, os sociotransmissores preenchem entre os indivíduos a mesma função que os neutotransmissores entre neurônios: favorecem as conexões.

Numerosos trabalhos etnográficos e sociológicos oferecem uma descrição minuciosa desses sociotransmissores indispensáveis à transmissão memorial. Podemos pensar, por exemplo, aos de Yvonne Verdier (1979) sobre as mulheres de Minot (Côte-d’Or) que “fazem o hábito”. As pesquisas de Josiane Massard-Vincent (2003, p.59-86). dão igualmente uma visão muito rica do papel primordial dos sociotransmissores no trabalho partilhado da memória. Em uma pequena cidade de Midlands, Inglaterra, as associações (Legião Real Britânica, Saint-john Ambulancia), o movimento da juventude, o clero, os hinos, cantos e poemas, a mídia, os monumentos, os objetos (bandeiras, sinos), etc, participam todos do processo de construção social de interesses compartilhados em torno da questão da “boa” comemoração do Armistício do 11 de novembro de 1918. Os objetos patrimoniais, desse ponto de vista, são excelentes sociotransmissores da sensibilidade patrimonial. Podemos nos convencer tentando apreciar os efeitos da visita patrimonial.

Que fazemos nós quando visitamos um lugar patrimonial? Para além do interesse pessoal ou histórico que possamos encontrar na visita desse lugar, I) ratificamos o objeto

patrimonial e o esforço de transmissão; II) nos tornamos nós mesmos produtores desse patrimônio. Incontestavelmente, manifestamos pela visita uma vontade de adesão a isso que é dito e transmitido. A visita vale o reconhecimento do que foi patrimonializado. Mas, aliás, o ritual da visita patrimonial é também produtor do patrimônio. Os objetos, monumentos, imagens que nós vemos ali e que são todos sociotransmissores, provocam emoções compartilhada, solicitam um imaginário comum. Eles permitem, como diz Jean Davallon (2000, p.15–16), um trabalho de “memorização” a partir do qual “nós nos estimamos não os depositários da memória desses que foram os criadores desses objetos, mas (os depositários) da descoberta desses objetos em si mesmos”. É, de uma certa maneira, o ato de seleção que é feito por ocasião de cada visita que cria o patrimônio, assimilado à um “achado” (Umberto Eco) em um sítio cultural. Podemos, então, se perguntar se é possível determinar sobre esse ato de seleção, o que leva a colocar a pergunta do que poderia ser uma justa política de patrimônio, sobre o qual eu gostaria de dizer algumas palavras na terceira e última parte dessa exposição.

3. Uma justa política de patrimônio?

Toda política de patrimônio está exposta a inúmeros desvios. Eu evoco dois, que me parecem maiores, aquela do excesso e aquela da obsessão identitária.

O excesso pode ser de duas ordens: o mais corrente é o excesso de preservação. É então o fenômeno da patrimonialização generalizada que tende a museificar a sociedade como um todo, como parece acontecer com os Dogon (povo do Mali) desde então prisioneiros do que se poderia chamar de situação exótico-patrimonial. Gaetano Garcia (2003), na *Da memória etnográfica: o exotismo do país dogon* mostra que os Dogons, ligados por um tipo de obrigação de memória etnográfica, estão na quase obrigação de gerar (metamemorialmente) a invenção de uma identidade mítica constituída em patrimônio, porque sua condição de sujeição econômica os proíbe de colocar em questão a herança de Marcel Griaule, a identidade Dogon se transforma nesse sentido, em uma fonte de turismo. Se pode ver igualmente um excesso de destruição, quer seja sob práticas antipatrimoniais (por exemplo, a destruição dos pavilhões Baltar em Paris no começo dos anos 1970) que é preciso distinguir de práticas simplesmente apatrimoniais, induzidas pelo caráter por vezes insuportável de um fardo memorial.

A obsessão identitária conduz a pensar um patrimônio contra o outro, tomando apoio sobre outras oposições- memórias agonística, tradições concorrentes- que em suas expressões mais vivas, podem conduzir à afrontamentos violentos, mortais mesmo. Por exemplo, a destruição na Índia, em 6 de dezembro de 1992, da Mesquita d’Ayodhya pelos militantes do Vishwa Hindu Parishad (Conselho mundial hindú), do partido Shiv Sena e do

partido Bharativa Janata, provoca grande afrontamentos entre hindus e muçulmanos desde a separação entre Índia e Paquistão, provocando a morte de mais de 2000 pessoas. De um modo felizmente mais ameno, as dificuldades encontradas nos Estados Unidos pelos arqueólogos para explorar sítios onde se encontram restos humanos reivindicados pelos *Nativos americanos* são outro exemplo (DALTON, 2004, p.391 ; NICHOLAS & BANNISTER, 2004, p.327-350) de uma querela identitária. As reivindicações memoriais e patrimoniais se revestem então de lógicas comunitárias: as reivindicações memoriais vêm alimentar as representações que um grupo de indivíduos faz de si mesmo. Toda a dificuldade para os atores políticos é, então, reconhecer a legitimidade de certas reivindicações patrimoniais, evitando de suscitar uma obsessão de identidade.

Como evitar esses dois excessos? Como livrar o gosto patrimonial dos riscos de um conflito identitário? Isso remete à busca a via de uma “justa sensibilidade patrimonial” sobre o modelo da “justa memória” de Ricoeur, idealmente subtraída de uma tomada abusiva do passado. A “justa memória” é uma memória que saberia manter o balanço entre o dever de memória e a necessidade do esquecimento.

O que parece certo: não se pode, sem riscos, brutalizar as memórias. De um lado, o esquecimento forçado, não consentido, pode levar as memórias concorrentes a se expressar sob formas subterrâneas inquietantes. De outro lado, a memória imposta pelo comemoralismo imperiosos (“você tem uma dívida moral, você deve recordar”), pode ser totalmente contraproducente provocando um fenômeno de saturação que, progressivamente, despojará as populações concernentes de toda sensibilidade memorial. Há alguma solução entre o enclausuramento, veja-se as tribalizações de memórias e sua diluição completa? A primeira vista, não se vê pois os usos concorrentes do passado, a diversidade de sensibilidades patrimoniais tornam provavelmente improvável a emergência de um panteão memorial ideal, consensual para uma sociedade inteira. O patrimônio apresentado como comum a todos não é senão o patrimônio de alguns.

Duas pistas, no entanto, parecem poder ser exploradas para evitar os desvios de políticas patrimoniais que eu venho de evocar, seja sob a forma de excesso, seja sob a forma de obsessão identitária.

A primeira é aquela da educação. Segundo Hanna Arendt, pensar é ser capaz de dialogar consigo próprio. De fato, poderíamos dizer que a justa memória (para retomar uma expressão de Ricoeur) é uma memória capaz de dialogar com ela mesma. Ela é uma memória inquieta, que duvida de si mesma. Seria desejável de promover- por exemplo no quadro escolar - uma metamemória inquieta dela mesma que, entre o excesso de memória e o excesso de esquecimento, pudesse privilegiar o ultrapassar no sentido de ir além:

ultrapassar não é nem esquecer, nem destruir, observa Edgard Morin. Ultrapassar é integrar sem se submeter⁵.

A segunda pista é a da cooperação. No nível nacional e internacional, me parece indispensável promover políticas de cooperação patrimonial, em particular entre os grupos que são ou serão inclinados a se crer como antagonistas. Eu quero argumentar sobre esse ponto, que me sensibiliza particularmente.

Alguns sociobiologistas pretendem que cooperemos preferencialmente com os indivíduos que se assemelham a nós. É certo isso? Numa perspectiva evolucionista o matemático e pesquisador em Ciências Políticas Robert Axelrod (1992, p.235), tentou determinar as condições favoráveis à aparição da cooperação. Ele vê no sistema “viva e deixe viver”, praticado entre beligerantes nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial (ASHWORTH, 1980), uma ilustração surpreendente da força de uma forma de cooperação entre indivíduos “egoístas” (no sentido que o objetivo de cada soldado era o de salvar sua pele), desde que esses conseguissem se liberar (provisoriamente) do jugo ideológico e institucional, pelo qual o Estado e o aparelho militar delimitavam a cada indivíduo um campo claramente identificado, isto é, uma forma de compartilhar exclusiva de outra. Esse sistema, que prosperará nas trincheiras do front ocidental a despeito dos esforços empregados pelos oficiais superiores para o suprimir, consistia para os soldados dos dois campos, a impor uma trégua nos combates, seja se abstendo de atirar sobre a linha oposta; seja, se fossem obrigados a fazer, a evitar deliberadamente de matar o adversário. Praticadas por batalhões inteiros durante períodos que podiam ser longos, esse procedimento de retenção mútua, melhor dito de não-agressão e mesmo de confraternização entre as tropas (por exemplo, o Natal), é um maravilhoso exemplo de inteligência social, ela mesma expressão do instinto de cooperação.

Essa cooperação *a priori* inesperada, conduz a colocar em causa o prevailecimento em geral acordado nas Ciências Humanas e sociais às estratégias de identificação, consideradas como um tipo de dado primordial do laço social. Uma característica propriamente humana, é verdade, parece residir na colocação em cena de comportamentos identificatórios e eu mesmo ressaltai essa característica nessa exposição de hoje. No entanto, contra a idéia que, no fundamento social, primam esses comportamentos, numerosos dados empíricos - por exemplo nas relações comerciais, culturais, científicas - sugerem que prevalece a busca de uma cooperação com os indivíduos que nós convivemos no cotidiano. Se, por razões históricas, esses indivíduos apresentam características sociais e culturais homogêneas e similares às nossas, a cooperação tomara apoio muito naturalmente nessas

⁵ Edgard Morin in Boris Cyrulnik, Edgar Morin, *Dialogue sur la nature humaine*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2000, p.62.

características (por exemplo, marcos identitários), tanto mais que existe uma crença largamente compartilhada no fato que se coopera melhor com os indivíduos com os quais nos assemelhamos (ou com aqueles que acreditamos nos parecer: aqueles com os quais acreditamos compartilhar uma essência). Mas, podemos imaginar outras configurações cooperativas nos meios culturais ou representados como tais. No fundo, não foi isso que demonstrou a construção da União Européia que conseguiu fazer trabalhar juntos Estados com identidades múltiplas, freqüentemente apresentados como antagonistas? Poderíamos portanto, subordinar as estratégias identitárias às estratégias cooperativas, imaginando que as primeiras possam se tornar simples produtos da segunda.

“Não se nasce, nos tornamos parecido”, diria Tarde (1993, p.78) e, se nos tornamos, é provavelmente cooperando. Em definitivo, ao modelo: “Identifiquem-se e cooperem (compartilhem)”, não seria conveniente opor um outro modelo: “cooperem (compartilhem) e assim se identificarão”, alternativa que, se supõe, é plena de jogos políticos tanto ao nível local quanto global? Isso revela talvez a escolha que devemos fazer entre sociedade abertas, que farão prevalecer a cooperação e um compartilhamento amplo, sempre mais direcionados às outras sociedades fechadas, que fazem prevalecer a identificação, o fechamento patrimonial e portanto um compartilhamento limitado, consagrado a se confundir com os limites do grupo de pertencimento. Logo, é preciso substituir o velho adágio “quem se parece se junta”, uma outra ambição: “quem se junta se parece”. Se fazemos nossa essa ambição, não podemos esperar que nossa relação com patrimônio, memória, tradição e identidade, seja muito mais apaziguada que esta que existe hoje?

Referências

ANDERSON, Benedict. **L’imaginaire national**. Paris: La Découverte, 1996.

ANTZE, Paul & LAMBEK, Michael (eds.). Tense past. In: CULTURAL essays in trauma and memory. New York & Londres: Routledge, 1996.

ASHWORTH, Tony. **Trench Warfare, 1914-1918: the live and let live system**. New York: Holmes & Meier, 1980.

BORGES, Jorge Luis & GUERRERO, Margarita. **Manuel de zoologie fantastique**. Paris: Christian Bourgois, 1965.

BENDA, Julien. **La trahison des clercs**. Paris: Grasset, 1975 (1927).

BLOCH, Maurice. Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné. **Enquête**, n.2, 1995.

CANDAU, Joël. **Anthropologie de la mémoire**. Paris: Armand Colin, 2005.

CANDAU, Joël. **Mémoire et identité**. Paris: PUF, 1998.

CANDAU, Joël. Les processus de la mémoire partagée. **Pour**, n.181, p.118-123, 2004.

CASSIA, Paul Sant. Tradition, tourism and memory in Malta. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v.5, 1999.

CIARCIA, Gaetano. **De la mémoire ethnographique**. L'exotisme du pays dogon. Paris: EHESS, 2003.

COMTE, Auguste. **Calendrier positiviste ou système général de commémoration publique**. Paris : Librairie Scientifique-industrielle de L. Mathias, 1849.

CONNERTON, Paul. **How societies remember**. Cambridge: Cambridge University, 1989.

DALTON, Rex. Native Americans voice fears for relics in land-transfer deal. **Nature**, v.430, n.6988, p.391, 2004.

DAVALLON, Jean. Le patrimoine: une filiation inversée?. **EspacesTemps**, n.74-75, 2000.

GUILLAUME, Marc. Invention et stratégies du patrimoine. In: JEUDY, Henri Pierre (ed.). **Patrimoines en folie**. Paris: Éd. de la M.S.H., 1990.

HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Albin Michel, 1925 & 1994.

MEDIN, D. & ORTONY, A. Psychological essentialism. In: VOSNIADOU, S. & ORTONY, A. (eds.). **Similarity and analogical reasoning**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p.179-195.

NICHOLAS, George P. & BANNISTER, Kelly P. Copyrighting the past? Emerging intellectual property rights issues in Archaeology. **Current Anthropology**, v.45, n.3, p.327-350, 2004.

NICOLAS, Serge. **Mémoire et conscience**. Paris: Armand Colin, 2003.

NORA, Pierre. La loi de la mémoire. **Le débat**, n.78, p.187-191, 1994.

OLAZABAL, Ignace. L'événement commémoratif, élément principal de la mémoire sociale: la *shoah* et Israël en tant que lieux de mémoire. In: SOUSSANA, Gad & LEVY, Joseph J., **Actualités de l'événement**. Montréal: Liber, 2000.

QUINE, W. V. O. **Le mot et la chose**. Paris: Flammarion, 1977.

RAPHAËL, Freddy & MARX, Geneviève Herberich-. Le musée, provocation de la mémoire. **Ethnologie française**, v. XVII, n.1, p.87-94, 1987.

RICŒUR, Paul. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Seuil, 2000.

RIVIERE, Georges-Henri. **La muséologie selon Georges Henri Rivière: cours de muséologie: textes et témoignages**. Paris: Dunod, 1989.

ROBERT, Axelrod. **Donnant donnant**. Théorie du comportement cooperative. Paris: Odile Jacob, 1992.

ROSE, Steven. **La Mémoire**. Des molécules à l'esprit . Paris: Seuil, 1994.

SPERBER, Dan. Outils conceptuels pour une science naturelle de la société et de la culture. In : LIVET, Pierre & OGIEN, Ruwen (eds.). L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux. Paris: EHESS, 2000. p.209-230.

TARDE, Gabriel de. **Les lois de l'imitation**. Paris: Kimé, 1993.

TODOROV, Tzvetan. La mémoire devant l'histoire. **Terrain**, n.25, p.112, 1995.

TURKEN, Marita. The aesthetics of absence: rebuilding Ground Zero. **American Ethnologist**, v.31, n.3, 2004.

VERDIER, Yvonne. **Façons de dire, façons de faire**. La laveuse, la couturière, la cuisinière. Paris: Gallimard, 1979.

VINCENT, Josiane Massard-. Quand les morts divisent les vivants. Armistice et localité en Angleterre. **L'Homme**, n.166, p.59-86, 2003.

WIEVIORKA, Michel. Mémoire, identité et histoire. **Pour**, n.181, 2004.