

---

## CAPÍTULO 2

### POLÍTICA CULTURAL E MUSEUS NO BRASIL:

tentando desvelar e entender para estabelecer um novo ponto de partida.

“A reelaboração da memória se dá no presente e para responder a solicitação do presente. É do presente, sim, que a rememoração recebe incentivo, tanto quanto as condições para se efetivar”.

Ulpiano Meneses (1992, p. 3)

#### 2.1 Apresentação

No presente tópico, enfocaremos o tema “política cultural” com o objetivo de ampliar a discussão em torno da relação MUSEU X ESTADO, tentando apontar alguns indicadores que caracterizam a política cultural no Brasil. Nesse contexto, os museus se inserem como suportes significativos na tentativa de construção de uma **identidade nacional**.

Assim, para o desenvolvimento do tema, optamos por apresentar, inicialmente, uma abordagem contextual, situando-o no interior de uma concepção monista, de uma razão absolutizadora e no surgimento do Estado Nacional Moderno. Em seguida, procuramos pontuar algumas ações levadas a

---

efeito no bojo da “política cultural” adotada, no País, em vários momentos, ações estas pautadas em uma concepção de cultura de caráter **unitário** e **globalizador** que apontam para a busca de uma identidade nacional. Finalmente, tentamos situar os museus no contexto da política oficial de cultura do País, destacando algumas ações documentadas em atos oficiais, bem como registros de profissionais da área, no intuito de buscar indicadores que possam identificar práticas e propostas museológicas reveladoras de ações que se baseiam em uma concepção de memória e de tradição, como um corpo consolidado de crenças, normas e valores definidos no passado e que funcionam, para o Estado, como um suporte necessário para sua afirmação.

Com esta abordagem ampla, não pretendemos falar em nome do todo social. Como afirma Morais (1989, p.13), “não há discurso demiúrgico sobre a realidade; tudo é bem humano e relativizável”. O que pretendemos com a análise aqui realizada é alcançar melhor compreensão da realidade relacionada com nosso campo de atuação e, situando-a no contexto das demais práticas sociais globais, tornar as nossas ações mais claras - compreender, para estabelecer um novo ponto de partida, pois acreditamos que na área da “política oficial de cultura no Brasil”, há espaços para **reprodução** e **produção**.

## 2.2 Uma Abordagem Contextual

A análise sobre a Política Oficial de Cultura no Brasil e seus espaços de **reprodução** e **produção**, talvez não seja possível de ser efetuada sem uma abordagem mais ampla que a situe no interior de uma concepção monista - de uma razão

absolutizadora, que visa a substituição da multiplicidade da *doxa* pela unidade da ciência da *episteme* - e no surgimento do **Estado Nacional Moderno** - associado à idéia representativa de estado do “**bem comum**”, neutro em relação às classes, mediador dos conflitos e civilizador dos instintos “agressivos” e “gananciosos” dos homens.

Descobrir a unidade por trás da multiplicidade fenomênica; dissolver a pluralidade inerente ao sensível e às “opiniões” numa soberana **Unidade**, estabelecida pela visão certa e integradora da razão; o logos filosófico seria, então, fundamentalmente ligador, unificador - objetivo do racionalismo clássico, perseguido por Descartes e descrito por Pessanha (1987, p.61):

“Como conhecimento absolutamente verdadeiro, indubitável e universal, a respeito de tudo que pudesse ser perfeitamente enquadrado pela ótica de uma razão fatalmente absolutizadora, posto que **Razão Absoluta**, razão do Absoluto, visão coincidente com o “Olhar Eterno (de Deus)”.

Fora desse território de necessário consenso entre todos os espíritos aclarados pela ciência única, ficaria o sombrio reino das impressões instáveis e inconsistentes, das idéias falsas e obscuras, da não-verdade.

Tentando elucidar a postura da história da filosofia ocidental que, freqüentemente, tem como base a colocação de **verdades absolutas**, Perelman (citado por Pessanha, 1987, p.70) destaca o papel desempenhado pelo **monoteísmo judaico-cristão** na formação da consciência ocidental, encorajando o monismo axiológico no que concerne aos

---

valores, notadamente no campo da ética, enfatizando, também, a sua adoção nos campos metodológico e sociológico. No campo metodológico, destaca a existência de um único método a ser seguido para se atingir a verdade - o método demonstrativo dos matemáticos, que deveria fornecer, em todas as áreas do conhecimento, o mesmo tipo de certeza que nos é proporcionado pelo conhecimento matemático. Em relação à sua adoção no campo sociológico, ressalta o **monismo sociológico** que “encara as relações entre indivíduos e sociedade à semelhança de suas relações com um Deus único”, como em Durkheim, e destaca:

“... essas várias faces do monismo – ontológico, axiológico, metodológico, sociológico – apresentam-se em grande força no campo das idéias filosóficas, não apenas pelo respaldo teológico do monoteísmo, mas também pela vantagem que indiscutivelmente oferecem: A vantagem do monismo é fornecer, em cada campo, uma concepção sistematizada e racionalizada do universo, sob todos os aspectos, permitindo encontrar uma solução única e verdadeira para todos os conflitos de opiniões e todas as divergências”.

É necessário ressaltar os inconvenientes destacados por Perelman no que concerne à adoção do monismo, sobretudo porque são bastante esclarecedores em relação ao tema que estamos discutindo neste capítulo, ou seja: “Política Cultural e Museus no Brasil”.

---

“O inconveniente das ideologias monistas é de favorecer um reducionismo por vezes dificilmente tolerável. Quando não chegam a fazer prevalecer seu ponto de vista, podem justificar - em nome de Deus, da razão, da verdade, do interesse do Estado ou do partido - o recurso à coação, ao uso da força em relação aos recalcitrantes. Aqueles que resistem deveriam ser reeducados e, se não se deixam convencer, deverão ser punidos por sua obstinação ou por sua má vontade.”

Deve-se relacionar o monismo à ação do Estado para compreender a sua atuação nos âmbitos da cultura e da educação no Brasil, entretanto, necessário se faz que o **Estado Brasileiro** seja focado a partir de alguns vetores que foram fundamentais para a sua constituição, entendendo-o não apenas como um conceito, mas como fenômeno histórico, resultado de situações específicas e mutáveis.

Neves (1987, p.22) destaca que o absolutismo correspondeu à montagem e ao entrosamento das engrenagens que caracterizam o Estado contemporâneo. Salienta que as idéias mercantilistas passaram a intervir na produção, com o objetivo de reforçar o próprio poder. Adotando uma legislação complexa, e às vezes caótica, procurou-se ordenar a sociedade de acordo com certos princípios e valores. O poder deixou de ser encarado como o guardião de uma ordem imutável, estabelecida transcendentemente, para ser considerado o demiurgo de um mundo novo, à medida e semelhança de um homem, a quem cumpria dar à luz. O referido autor salienta que:

---

“... esse recuo da tradição face à liberdade de pensamento, gerava uma pulverização de valores e comportamentos, que comprometia as pretensões do Estado em erigir-se como árbitro da sociedade” (Neves, 1987, p.22).

Citando Fuest e Ozonf, Neves destaca que a lei deve ser inculcada, apreendida, interiorizada para tornar-se efetiva. Esclarece que o absolutismo ilustrado, no séc. XVIII, trouxe, como grande novidade, o aproveitamento dos mecanismos de catequização da Igreja em seu próprio proveito. Nesse período, a preocupação com a

“... escola e com a cultura escrita significou o reconhecimento do papel que ambas poderiam desempenhar, no sentido de uniformizar contingentes de indivíduos, dotando-os de um conjunto de valores e normas afinados com os interesses dominantes na condição do Estado, sob a forma de um pensamento secular sobre o Homem e a Sociedade; sob a forma de uma ideologia, que gradualmente integrasse aqueles setores sociais, cuja posição e atitudes houvessem libertado da liturgia de uma tradição transcendente, ao novo mundo imanente das leis humanas” (Neves, 1987, p.22).

A Revolução Francesa traz uma concepção laicizada do poder. O que caracterizava o povo-nação era o fato de que ele representava o interesse comum contra os privilégios do

---

Antigo Regime. Assim, o significado mais freqüente e mais forte desta concepção equiparava o povo ao Estado e atribuía à nação a característica de um ente uno e indivisível, por ser constituída pelo corpo de cidadãos que tinham no Estado sua expressão política (Cunha, 1992, p.32).

Comentando sobre a ação da representação moderna de Estado, Chauí (1990, p.6) diz que, se fizermos um pequeno retorno à história, verificaremos que não houve uma laicização da política, mas apenas um deslocamento do lugar ocupado pela imagem de Deus como poder uno e transcendente:

“Deus baixou do céu à terra, abandonou conventos e púlpitos e foi alojar-se numa imagem nova, isto é, no Estado. Não quero com isso referir-me ao direito divino dos reis. Refiro-me à representação moderna do Estado como poder uno, separado, homogêneo e dotado de força para unificar, pelo menos de direito, uma sociedade cuja natureza própria é a divisão de classes. É a esta figura do Estado que designo como nova morada de Deus.”

Abordando as dificuldades encontradas pelo Estado moderno em conciliar em uma mesma e única ideologia valores capazes de reger o comportamento de uma população que, além de suas individualidades, se encontrava dividida por tradições locais diversas, por situações sociais diferenciadas, por interesses distintos, senão antagônicos, como era o caso dos Estados Ocidentais, Neves (1987, p.23) destaca que a solução encontrada mantém algumas semelhanças com as práticas desenvolvidas pelos Jesuítas em seus colégios para

---

formar as elites do Antigo Regime. Citando G. Snyders, enfatiza que as doses maciças de cultura clássica aí ministradas destinavam-se a transportar o aluno, já previamente isolado da realidade pelo próprio colégio, para o mundo de uma antiguidade idealizada, cujos discursos falavam precisamente a língua dos valores e normas que os inicianos pretendiam transmitir. O autor destaca que, no séc. XIX, foi a nação que ocupou o lugar da Antiguidade dos Jesuítas, e dá ênfase ao papel, à obra dos historiadores que, ao revelarem os gestos dos antepassados, dotavam o passado de um sentido capaz de forjar aquelas solidariedades que se mostravam impossíveis no presente. E atribui esse papel ao historiador, por duas razões:

- de um lado, os feitos memoráveis do passado não podiam ser vividos, mas apenas imaginados e, por conseguinte, reconstituídos à semelhança da visão de mundo do próprio historiador;
- de outro, a História, agora plenamente secularizada, dispunha, a partir dos *philosophes*, de reconhecimento social e, a partir de Ranke, de um método com a possibilidade de equipará-la, em presumida segurança dos resultados, ao novo modelo vigente de conhecimento, ou seja, às ciências físicas.

Comentando sobre a eficácia das formas nacionais de organização das sociedades humanas, Cunha (1992, p.34) destaca dois aspectos fundamentais: o primeiro diz respeito aos mecanismos da economia, à existência de Estados com finanças públicas e monopólio da moeda - portanto, atividades políticas e físicas. Salienta que

---

“... era mais que um dado da realidade, uma contingência inevitável e desejada. A existência de nações autônomas era um fenômeno essencialmente econômico: o Estado garantia, afinal de contas, a segurança da propriedade e dos negócios. À nação implicou uma economia nacional e sua sistemática promoção pelo Estado, alavanca da acumulação de capitais e condição de sua defesa”.

Outro aspecto significativo, relacionado ao tema que estamos discutindo, é enfatizado por Cunha, quando destaca que argumentos como a etnicidade, a língua ou a História foram utilizados para fundamentar as ideologias nacionais, e que era “necessário convencer disso homens e mulheres que constituíam esse povo. Hobsbawm (citado por Cunha, 1992, p.34) intitula esse processo de a “invenção das tradições” e o descreve como “um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição”.

Nesse contexto, com o objetivo de construir uma identidade e uma coesão nacional, foi realizado um grande investimento simbólico, procurando-se construir uma idéia de nação acima das diferenças e das diversidades. Os símbolos como bandeiras, hinos, monumentos de caráter oficial ou extra-oficial, são exemplos desse esforço. Cunha (1992, p.34) destaca que:

“A construção de uma memória do Estado e de uma historiografia centrada na idéia de nacionalidade engendram uma visão do passado

---

calcada em grandes vultos e acontecimentos encadeados de forma a fazer da história uma biografia nacional em seus temas, em suas ênfases, em seus recortes. As nações que se vestem com a roupagem da modernidade e do progresso necessitam - aparente paradoxo - de legitimar-se através de um passado no qual encontrariam suas raízes e sua justificação. Inculcam padrões e valores, justificam a autoridade e o poder através destas práticas simbólicas que adquirem caráter de compulsoriedade: a história aprendida desde os bancos escolares, as cerimônias públicas e os costumes cívicos são algo de que dificilmente se pode escapar”.

Podemos, assim, inferir que a questão nacional envolve a cultura sob vários aspectos e, em suas características principais, diz respeito à revolução burguesa. Segundo Ianni (1983, p.43), nessa época, as diversas formas de organização da produção, as culturas, línguas, raças e religiões articulam-se no âmbito de uma sociedade nacional, ou seja: o espaço de **um povo**. A acumulação primitiva desenvolve-se com as forças produtivas e as relações capitalistas de produção. Apesar das diversidades e antagonismos culturais, regionais e raciais, formam-se o povo, a nação, a sociedade nacional, um **Estado Soberano**. A ideologia do Estado moderno conduz, assim, ao ocultamento, à dissimulação do real. Segundo Chauí (1990, p.3), a ideologia é um corpo sistemático de representações e de normas que nos “ensinam” a conhecer e a agir. O discurso ideológico é aquele que pretende coincidir com as coisas,

---

anular a diferença entre o pensar, o dizer e o ser e, destarte, engendrar uma lógica que unifique pensamento, linguagem e realidade para, através dessa lógica, obter a identificação de todos os sujeitos sociais com uma imagem particular universalizada, isto é, a imagem da classe dominante.

A negação da alteridade é, então, institucionalizada, uma vez que o *alter* passa a ser um desafio ameaçante, pois não habita o interior do Estado - que é tomado pela insegurança perante o competidor que, mesmo não-intencionalmente, parece propor a desestruturação das suas verdades. Para o centro do poder se voltam tudo e todos os que desejam significar, mais uma vez, que o marco central, no caso o **Estado**, é tido como doador de sentido.

Comentando sobre o etnocentrismo e a negação da alteridade, Morais (1989, p.23) destaca que:

“... a condição excêntrica do outro o situa em zonas obscuras à compreensão de um dado ego, sendo que daí desdobra-se todo um processo de sinais e mensagens que transmitem do centro (ego) à periferia (alter) e vice-versa, um processo exploratório de aproximações e distanciamentos sutis que pode até conduzir a entrosamentos culturais”.

Entretanto, o autor chama a atenção para o fato de que esse movimento humano é complicado, visto que, em algumas vezes, o centro é reconhecido por sua concentração de poder político. Os que se situam ou são situados politicamente na periferia são, para si mesmos, centros axiológicos. Segundo o referido autor, essa concepção de centro, que embasa os

---

etnocentrismos, é racionalizada e levada aos extremos historicamente conhecidos pela inauguração da filosofia moderna, do egocentrismo epistemológico do *Cogito*, tal como Descartes o propôs, como fundamento evidente da edificação filosófica. “*Cogito, ergo, sum*”. O *a priori* que tudo alicerça é o *cogito*, sendo este, portanto, o núcleo de todas as afirmações posteriores.

Nesta abordagem de diferentes formas de monismos, a **tradição** - ou seja, a memória exteriorizada como modelo - refere-se a um corpo consolidado de crenças, normas e valores definidos na sua origem passada. A memória é concebida com uma função de “almoxarifado” desse passado. Vale-se da fetichização, quer para transformar a memória em mercadoria, quer para utilizá-la como instrumento de legitimação potencializada pelo valor cultural.

A memória nacional, que não é o somatório das diferentes memórias coletivas de uma nação, apresenta-se como unificada e integradora, procurando a harmonia e escamoteando ou sublimando o conflito: é da ordem da ideologia. Por isso mesmo, o Estado e as camadas dominantes, como interessados na reprodução da ordem social (a que eles induzem e que simbolicamente realizam), são, em certos momentos, os principais responsáveis pela sua constituição e circulação (Meneses, s.d., p.3).

Podemos fazer uma aproximação dessa concepção de memória com o conceito de cultura, situando-a na sociedade de classes, como cita Bosi:

“... como uma mercadoria, como algo que se pode obter, ou então, se recuarmos um pouco até uma sociedade pré-capitalista, ou capitalista atrasada,

---

podemos dizer que a cultura é uma coisa que se herda, uma herança” (Bosi, 1987, p.35).

Comentando sobre a concepção de cultura como “um bem” que se aproxima dos bens de luxo e supérfluos, Alfredo Bosi (1987, p.85) salienta que só

“... os grupos de poder aquisitivo que dispõem de lazer podem fruir desse bem, que dá à pessoa um halo, uma auréola de diferença. Ela é diferente, alguma coisa como, na sociedade do Antigo Regime, era a aristocracia”.

Segundo o referido autor, a cultura - ou uma determinada concepção de cultura - acabou substituindo a idéia de aristocracia na sociedade capitalista, só potencialmente democrática. Enfatiza que, “às vezes, isso parece uma fatalidade, como ser ou não ser nobre, é alguma coisa que vem, é um bem de raiz, é um bem de família”. A essa visão de cultura, o autor denomina de **reificada**, uma vez que considera a cultura como um conjunto de coisas.

Essa abordagem contextual objetivou apresentar alguns posicionamentos de estudiosos e, apoiando-nos em algumas de suas produções, procuramos enfatizar, sobretudo, o monismo que vai servir de lastro às ações da nação, do Estado, destacando a presença de uma ideologia “unificadora”, que irá tentar conduzir as ações denominadas de “política cultural”, que iremos focalizar a seguir.

Como registramos na introdução deste trabalho, temos consciência que essa ação “unificadora” do Estado não pode ser entendida de forma mecanicista. Somente analisando as

---

esferas econômica, política e cultural/ideológica, bem como as suas interseções, as formas como cada uma delas se sustenta e contradiz a outra, é que poderemos realizar uma análise que focalize as contradições, os conflitos e as mediações e, principalmente, as **resistências** tanto quanto a **reprodução**. Entendemos, pois, os campos de atuação da educação e da cultura no Brasil como um espaço de **produção** e **reprodução**.

### 2.3 Buscando Uma Identidade Nacional: a organização em sistemas.

Tentaremos, neste item, pontuar algumas ações levadas a efeito no bojo da “política cultural” adotada em vários momentos no País, enfocando aspectos que apontam para a busca de uma “identidade nacional”, pautada em uma concepção de cultura de caráter **unitário** e **globalizador**, compreendendo que a formulação de uma política cultural por parte do Estado é reveladora do tipo de relacionamento entre o Estado e a sociedade. As diretrizes estabelecidas, as prioridades e soluções apontadas serão compreendidas como a orientação político-filosófica vinculada à noção de continuidade no processo cultural, entendendo-a como: “o conjunto de princípios filosóficos, políticos, doutrinários que orientam a ação cultural (execução da política nos seus diversos níveis)” (Lopes, s.d., p.26). A expressão “concepção oficial de cultura” será então usada, inicialmente, de modo descritivo, buscando-se explicitar, posteriormente, algumas considerações críticas.

Na formação da nação brasileira, a cidadania, mesmo enquanto idéia, não foi uma força política capaz de forjar uma

identidade. Dificilmente se poderia apelar para tradições ancestrais do “povo” ou para sua homogeneidade étnica ou lingüística. Cunha (1992, p.34), salienta que, na ocasião da independência política, a construção da identidade nacional foi um problema para as elites:

“... uma nação sem “povo”, com a maior parte de seus habitantes totalmente excluídos da participação e direitos políticos, vistos com desconfiança e superioridade pela aristocracia branca. Seria, assim, a luta contra a metrópole o eixo capaz de conferir uma idéia de unidade a esta nação formada de diferenças tão profundas.”

No Império, a simbologia da nação apelou para a exuberância dos trópicos; as cores da bandeira lembravam o ouro e as florestas, e o índio - a despeito do seu sistemático extermínio, além de ser entendido como um elemento da natureza e não do gênero humano - foi eleito como uma espécie de emblema desta nova nação que, ao sul do Equador, copiava as alegorias das “nações civilizadas” e adentrava na era do progresso. Uma historiografia oficial foi se constituindo para criar a memória desta nação que surgia: entre outros, três heróis (um branco, um negro e um índio que haviam lutado pela expulsão dos holandeses de Pernambuco) foram entronizados no interior de uma versão que atribuía a diferentes episódios do período colonial o caráter de “movimentos nativistas” (Cunha, 1992, p.35).

Como as tradições “inventadas” - como, por exemplo, bandeiras, hinos, rituais cívicos e monumentos - foram

---

incapazes de moldar a imagem de um povo homogêneo, no final do século XIX e início deste século, forja-se a idéia de que a miscigenação era, a um só tempo, problema e virtude, e nela residia a alma do povo brasileiro. Romero (citado por Ortiz, 1985a, p.22) relaciona teorias que teriam contribuído para a superação do pensamento romântico. Dentre elas, três tiveram um impacto real junto à *intelligentsia* brasileira e, segundo Renato Ortiz (1985a, p.14), de uma certa forma, delinearão os limites no interior dos quais toda a produção teórica da época se constitui: o positivismo de Comte, o darwinismo social e o evolucionismo de Spencer. Elaboradas na Europa, em meados do séc. XIX, essas teorias, distintas entre si, podem ser consideradas sob um único aspecto: o da evolução histórica dos povos. Segundo Renato Ortiz (1985a, p.14):

“... do ponto de vista político, tem-se que o evolucionismo vai possibilitar à elite européia uma tomada de consciência de seu poderio que se consolida com a expansão mundial do capitalismo.”

Para o referido autor, que salienta não querer reduzi-lo a uma dimensão exclusiva, o evolucionismo, em parte, legitima ideologicamente a posição hegemônica do mundo ocidental.

A importação dessa teoria vai colocar alguns problemas para os intelectuais brasileiros, pois aceitar as teorias evolucionistas implicava analisar a evolução brasileira à luz das interpretações de uma história natural da humanidade; o estágio civilizatório do Brasil era “inferior” em relação à etapa alcançada pelos países europeus. O dilema dos

---

intelectuais dessa época era compreender a defasagem entre teoria e realidade, o que se consubstancia na construção de uma **identidade nacional**. A especificidade nacional, entendida como o hiato entre teoria e sociedade, só será compreendida quando combinada a outros conceitos que possibilitem entender o “atraso” do País. A compreensão mais ampla das sociedades humanas, possibilitada pelo evolucionismo, foi completada com outros argumentos que permitem o entendimento da especificidade social. Os intelectuais brasileiros vão encontrar tais argumentos nas noções de **meio e raça**.

Percebe-se bem a idéia de miscigenação no registro de Silvio Romero (citado por Cunha, 1992, p.36)

“... o europeu aliou-se aqui a outras raças, e desta união saiu o genuíno brasileiro, aquele que não se confunde mais com o português e sobre quem repousa o nosso futuro.”

Cunha (1992) comenta ainda que Silvio Romero atribuía positividade à miscigenação e estabelecia uma espécie de hierarquia sobre estas raças “aliadas” na definição do perfil “genuinamente brasileiro”. Prosseguindo no seu comentário, a autora coloca que:

“Para além do sangue, o português nos legara a cultura, o índio, suas terras e algo de suas tradições e o negro, seu trabalho e sua força. O mestiço é para os intelectuais brasileiros do séc. XIX mais do que uma realidade concreta, ele representa uma categoria através da qual exprime

---

uma necessidade social - a elaboração de uma identidade nacional” (Cunha, 1992, p.36).

É necessário salientar que problemas como a abolição, o aproveitamento do escravo como proletário, a colonização estrangeira e a consolidação da República preocupavam a elite intelectual brasileira da época, que concebia um **Estado Nacional**, pensando os problemas nacionais. Entretanto, a abolição não coincide com a implantação do trabalho livre e não apaga a tradição escravocrata da sociedade brasileira. Além disso, a nação enfrenta o problema da imigração estrangeira, tentando resolver a questão da formação de uma economia capitalista. A raça, então, é a linguagem através da qual se aprende a realidade social e reflete o impasse da construção de um Estado Nacional que ainda não se consolidou. Segundo Ortiz (1985a, p.21), nesse sentido, as teorias “importadas” têm uma função legitimadora e cognoscível da realidade; por um lado, elas justificam as condições reais de uma República que se implanta como nova forma de organização político-econômica, e, por outro, possibilitam o conhecimento nacional, projetando para o futuro a construção de um **Estado Brasileiro**. Registra ainda o autor que, além do significado econômico, a política de imigração possui uma dimensão ideológica que é o **branqueamento da população brasileira**.

Assim, as ciências sociais da época reproduzem, no discurso, as contradições reais da sociedade como um todo. A inferioridade racial explica o porquê do atraso brasileiro, mas a noção de mestiçagem indica a formação de uma possível unidade nacional.

---

As mudanças ocorridas no Brasil nas primeiras décadas do séc.XX podem ser identificadas através do aceleramento da urbanização e da industrialização, do desenvolvimento de uma classe média, do surgimento de um proletariado urbano. A Revolução de 30 faz com que essas mudanças sejam orientadas politicamente; o **Estado** busca consolidar o desenvolvimento social. “As teorias raciológicas tornam-se obsoletas, era necessário superá-las, pois a realidade social impunha um outro tipo de interpretação do Brasil” (Ortiz, 1985a, p.14). Para o autor, o trabalho de Gilberto Freyre vem atender a esta “demanda social”. O autor considera que a obra de Gilberto Freyre representa “**continuidade, permanência de uma tradição**” e salienta que não é por acaso que ele vai produzir seus trabalhos fora “dessa instituição moderna que é a Universidade”, trabalhando em uma instituição que segue o modelo dos antigos institutos históricos e geográficos. Entende que não há ruptura entre Silvio Romero e Gilberto Freyre, mas “reinterpretações da mesma problemática proposta pelos intelectuais do final do século”. Ele reedita a temática racial para constituí-la, como se fazia no passado, em objeto privilegiado de estudo: em chave para a compreensão do Brasil. O autor salienta que Freyre não mais a considera em termos raciais, como faziam Euclides da Cunha ou Nina Rodrigues; registra que, na época em que Gilberto Freyre escreve, outras teorias antropológicas desfrutam do “estatuto científico” e por isso o autor se volta para o culturalismo de Boas. Então, a passagem do conceito de **raça** para o de **cultura** elimina várias dificuldades, postas anteriormente, a respeito da herança atávica do mestiço; permite, também, um maior distanciamento entre o biológico e o social, possibilitando uma análise mais rica da sociedade.

---

Mota (1990), comentando sobre o grande relevo dado ao regionalismo, salienta que ele deve ser focado, levando-se em consideração o contexto de transição existente no País, onde o poderio das diversas oligarquias regionais estava sendo contestado pelos revolucionários de 1930.

O autor chama a atenção para o fato de que obras como “Casa Grande e Senzala”, escrita por um “filho da República Velha”, demonstrou os esforços de compreensão da realidade brasileira, realizados por uma elite aristocratizante que vinha perdendo poder.

“A perda da força social e política corresponde uma revisão, à busca do tempo perdido, uma volta às raízes. E, posto que, o contexto é de crise, resulta o desnudamento da vida íntima da família patriarcal, a despeito do tom valorativo, em geral positivo, emprestado à ação do senhorizado colonizador, ação que se prolonga, no eixo do tempo, da Colônia até o séc. XX, na figura de seus sucessores, representantes das oligarquias” (Mota, 1990, p.58).

É ainda Carlos Guilherme Mota que ressalta:

“Obras como essa, de alta interpretação do Brasil, produzidas pela vertente ensaística, em verdade encobrem, sob fórmulas “regionalistas” e/ou “universalistas”, o problema real que é o das relações de dominação no Brasil.

... O que está em pauta, antes de tudo, é saber até que ponto fórmulas regionalistas

encobrem a história das relações de dominação, em que mitos, como o da democracia racial e do luso-tropicalismo, servem ao fortalecimento de um sistema ideológico no qual se perpetua a noção de cultura brasileira” (Mota, 1990, p.58).

Consideramos importante essa análise da atuação da *intelligentsia* brasileira, pois a obra dos denominados precursores das ciências sociais no Brasil vai influir nas ações levadas a efeito na esfera do Estado, na área da cultura, que abordaremos a partir desse momento, entendendo que essas ações buscavam oficializar a concepção de cultura brasileira, “identificada, desde os primeiros instantes de projeção autônoma do perfil nacional, como um sistema de relação **coeso, harmonioso, unitário**”<sup>1</sup>.

Durante mais de 150 anos, as constituições brasileiras refletiram preocupações permanentes dos “representantes do povo”, quanto aos elementos caracterizadores da sua nacionalidade. A preocupação com a proteção das belezas naturais e do patrimônio histórico e artístico antecede em muito a Constituição de 1934. A lei de 9 de setembro de 1826 dispõe sobre os casos de bem comum para efeitos de desapropriação, prevista na Constituição do Império, e destaca a sua necessidade para as “**casas de instrução de mocidade**” e

---

<sup>1</sup> Descrição apresentada no documento elaborado pelo Conselho Federal de Cultura - “Aspectos da Política Federal de Cultura” - publicado em 1976, e no qual nos embasaremos, em alguns momentos, para registrar a legislação e os objetivos da política oficial do Brasil, até a década de 70. O grifo é nosso e queremos, com isso, destacar o propósito de construção de uma Cultura Brasileira, de uma Identidade Nacional.

---

**“casas de decoração pública”**. Segundo o Conselho Federal de Cultura (1976, p.13):

“... velha fórmula esta - consagrada no Código Civil vigente (art. 590, 2º, III) - a mais significativa das obras do Poder Legislativo da chamada República Velha (1889 - 1930), e que procurava atender e resguardar o valor artístico, histórico e paisagístico das construções urbanas.”

À margem do processo apropriatório, em defesa do patrimônio paisagístico, histórico e artístico, foi criado outro mecanismo de limitação à propriedade. Segundo o documento do Conselho Federal de Cultura:

“... a legislação fragmentária e casuística procurava resguardar o acervo histórico do País. No Império, um aviso de 1855 renovou, para caso especial, idêntica preocupação” (CFC, 1976, p. 13).

No regime republicano, o desenvolvimento urbano provocou a volta da discussão do assunto, sobretudo no Congresso Nacional. Assim, em 1923, tentou-se, através de um projeto de lei, a criação da Inspeção de Monumentos Históricos. Quatro anos depois, outra iniciativa parlamentar cuidou, sem sucesso, de proibir a saída de arte antiga do país. O mesmo objetivo foi tentado por uma comissão nomeada pelo Estado de Minas Gerais, sem conseguir alcançar, no entanto, o intento pretendido. Devido às dificuldades encontradas para a elaboração de um corpo de leis de hierarquia federal, os estados da Bahia e de Pernambuco, por

---

via legislativa, implantaram o aparelhamento próprio para “resguardar seu rico acervo histórico e artístico, em 1927 e 1928, respectivamente” (CFC, 1976, p. 14).

Em 13 de abril de 1936, o Poder Executivo cria o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que teve por base o trabalho parlamentar, pois tinha como objetivo a regulamentação do artigo 10, inciso III, da Constituição de 1934. O Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, representa o “aperfeiçoamento daquela proposição constitucional, cristalizando os estudos e as aspirações dos legisladores federais e estaduais da República Velha” (Conselho Federal de Cultura, 1976, p.55).

Os anos 30 são a época do traçado da política institucional, trazendo como novidade o fato do Estado Nacional chamar intelectuais de todos os matizes, combinando projetos, propostas e idéias mescladas da utopia dos anos 20. O discurso do governo vai ao encontro dos discursos dos intelectuais. Comentando sobre a atuação do Estado nesse período e sua relação com a “elite intelectual” da época, Boemy (1991, p.9) registra que:

“... aos projetos esparsos, empíricos, distintos, o Estado abre a porta para o estabelecimento da grande política nacional, do projeto de reconstrução do patrimônio como prática social integradora”.

Comenta que, naquele momento,

“... a ousadia consistia na institucionalização das paixões incontidas e medidas; da cultura com a civilização; do popular com o erudito; do barroco

---

com o clássico; da pluralidade com a unidade; da história com a sociologia; da etnografia com a sociologia. Era o momento de realização histórica de uma idéia: do grande sistema cultural” (Boemy, 1991, p.9).

Assim como os escolanovistas foram chamados para a educação, os modernistas foram chamados para atuar na área da cultura. Mário de Andrade foi convidado, em 1936, época em que se encontrava à frente do Departamento Municipal de Cultura de São Paulo, para atuar no Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, órgão que foi dirigido por Rodrigo de Melo Franco de Andrade até 1967. O anteprojeto de Mário seria a base para a criação desse órgão. Segundo Boemy (1991, p.8):

“... quando Mário de Andrade responde afirmativamente ao convite para formulação da política do patrimônio está dando concretude a uma certeza de fundo de que era hora de uma conceituação nova, era a vez da ciência em lugar do amadorismo, da síntese em lugar das dispersões e descontinuidades”.

Continuando, a autora afirma que:

“Mário de Andrade, como os pioneiros da educação, também sonhou com a organização em

sistema do que era plural, contingente disperso e fragmentar.

Os tempos de Capanema seriam a consagração desse projeto de formulação de **uma identidade nacional**, que passava pela cultura” [o grifo é nosso] (Boemy, 1991, p.8).

Os bens culturais que comporiam o conjunto artístico e histórico deveriam refletir os objetivos propostos como essenciais para a caracterização do Brasil, enquanto nação. Com esse objetivo, foram realizadas as várias viagens dos modernistas, na década de 20, e dos técnicos do SPHAN, uma década depois, denominadas “redescobertas do Brasil”, com os seguintes objetivos:

- Demarcar o elemento nacional;
- selecionar e valorizar as características nacionais;
- abolir os antagonismos entre o presente e o passado;
- compor o colonial e o moderno;
- resgatar o erudito e o popular.

“Assim, os intelectuais e os técnicos do SPHAN privilegiam os elementos que vão caracterizar a brasilidade, onde as distâncias temporais e espaciais venham a ser abolidas para a eleição de um perfil do Brasil, que pela afirmação de sua singularidade pudesse fazer parte do concreto internacional das nações” (Guedes, 1991, p.23).

Enfocando os discursos de Rodrigo de Melo Franco de Andrade e Aloísio Magalhães, que tiveram uma atuação

---

marcante no referido órgão, Gonçalves (1991, p.63), sugere a interpretação de que os discursos de ambos podem ser lidos como narrativas onde um personagem principal - a nação brasileira - tem a sua identidade e a sua memória definidas a partir de uma perda - a perda da tradição, no caso de Rodrigo, e no caso de Aloísio, a perda da diversidade cultural. Salienta Gonçalves (1991) que, na perspectiva desses autores, o processo de perda ao qual se referem é interpretado como um dado histórico “objetivo”; ao tempo em que narram uma presente e progressiva situação de perda, justificam o trabalho de “defesa, resgate, apropriação, coleção, preservação e restauração de um determinado patrimônio cultural”. O autor salienta que, em assim agindo, criaram aquela situação de perda mediante narrativas, por meio do processo de descontextualização e de reapropriação dos objetos que virão a compor o chamado patrimônio nacional. Assim procedendo, eles produzem, no mesmo movimento, os valores que estão supostamente destruídos pelo processo histórico. Esses valores são concebidos como fragmentos que apontam para uma totalidade imaginária, original, distante. “Os intelectuais denominados de intelectuais do patrimônio”, vão contribuindo para a elaboração dos suportes materiais capazes de evocar a idéia de nação.

Nos anos 50, o conceito de cultura é remodelado. Os intelectuais do ISEB vão analisar “a questão cultural dentro de um quadro filosófico e sociológico”, recusando a perspectiva antropológica, que toma o culturalismo americano como referência. Categorias como “aculturação” são, aos poucos, substituídas por outras como “transplantação cultural”, “cultura alienada” etc. Apoiados na sociologia e na filosofia alemã, principalmente em Manheim e Hegel, os intelectuais do

---

ISEB definirão a cultura como a objetivação do espírito humano e insistirão no fato de que a cultura “significa um vir a ser. Neste sentido, eles privilegiarão a história que está por ser feita, a ação social, e não os estudos históricos”. Ao conceber o domínio da cultura como instrumento de transformação econômica, os intelectuais do ISEB se distanciam do “passado intelectual brasileiro e abrem perspectivas para se pensar a problemática da cultura brasileira em novos termos” (Ortiz, 1985a, p.46).

Ampliando seu comentário sobre a atuação dos profissionais do ISEB, Renato Ortiz salienta:

“... o que é atual no pensamento do ISEB é justamente que ele não se constitui em “fábrica de ideologia” do governo Kubitschek se de fato o Estado desenvolvimentista procurou uma legitimação ideológica junto a um determinado grupo de intelectuais, não é menos verdade que os avatares desta ideologia caminharam em um sentido oposto ao do Estado Brasileiro” (Ortiz, 1985a, p.46).

Destaca que o golpe de 64 castrou qualquer pretensão de oficialidade das teorias do ISEB mas, curiosamente, esta ideologia foi popularizada nos setores “progressistas e de esquerda. No seu entender,

“... esta é a atualidade de um pensamento datado, produzido por um grupo de intelectuais, mas que se popularizou, isto é, tornou-se senso comum e se transformou em

---

“religiosidade popular” nas discussões sobre cultura brasileira” (Ortiz 1985 , p. 16).

A partir de 64, assiste-se à reorganização da economia brasileira que busca cada vez mais se inserir no

“... processo de internacionalização do capital; o Estado autoritário permite consolidar no Brasil o “capitalismo tardio”. Em termos culturais essa reorientação econômica traz conseqüências imediatas, pois, paralelamente ao crescimento do parque industrial e do mercado interno de bens culturais, fortalece-se o parque industrial de produção da cultura e o mercado de bens culturais” (Ortiz, 1985b, p.114).

A expansão das atividades culturais vai ocorrer associada a um controle estrito das manifestações que se contrapõem ao pensamento autoritário. O mercado de bens culturais envolve uma dimensão simbólica que aponta para problemas ideológicos, expressam uma aspiração, um elemento político embutido no próprio produto veiculado. Portanto, o Estado vai dar um tratamento especial a esta área, pois a cultura poderia expressar valores e “disposições contrárias à vontade política dos que estão no poder”. A censura, neste contexto, possui duas faces:

“... uma repressiva, outra disciplinadora. A primeira diz não, é puramente negativa; a outra é mais complexa, afirma e

---

incentiva um determinado tipo de orientação (Ortiz, 1985b, p.114).

Para garantir o domínio, a repressão é lançada e, ao mesmo tempo, busca-se racionalizar os recursos existentes; lançar as bases (Embratel etc.) e montar um poderoso aparato persuasivo, alicerçado nos meios de comunicação de massa e em recursos tecnológicos. Nos anos 30, as produções culturais eram restritas e atingiam um número pequeno de pessoas. O que vai caracterizar o mercado cultural pós 64 é o seu volume e a sua dimensão, atingindo um grande público consumidor, conferindo-lhe uma dimensão nacional que não possuía anteriormente.

A noção de integração que é trabalhada pelo pensamento autoritário vai servir de premissa a toda uma política que tenta coordenar as diferenças, submetendo-as aos denominados “objetivos nacionais”. Segundo Sérgio Miceli:

“... no Estado de Segurança Nacional, não apenas o poder conferido pela cultura não é reprimido, mas é desenvolvido e plenamente utilizado. A única condição é que esse poder seja submisso ao Poder Nacional, com vistas à segurança nacional (Miceli citado por Ortiz, 1985b, p.83).

Decorre daí a constante busca pela concretização de um sistema nacional de cultura. O Estado procura integrar as partes a partir de um centro de decisão e dentro desse quadro a cultura pode e deve ser estimulada. Ortiz (1985b, p.83) chama

a atenção para o fato de que nem sempre o controle do Estado é absoluto, pois existe um hiato entre o pensamento autoritário e a realidade.

Sentindo a necessidade de uma política cultural para o Brasil, o governo Castelo Branco instituiu uma comissão com o objetivo de apresentar sugestões para a reformulação cultural do País. Essa comissão recomenda a criação do Conselho Federal de Cultura, “simétrico” ao Conselho Federal de Educação. Após estudo da matéria, o Ministro da Educação e Cultura apresentou ao presidente o anteprojeto de um decreto-lei, que foi aprovado imediatamente, pois era seu interesse

“... dotar o País de um colegiado que levando em conta as diversas regiões sociais e culturais do Brasil, reunisse vinte e quatro **figuras representativas dessas culturas**, para assessorar o Governo Federal” (CFC, 1976, p.20).

É interessante, para nossa análise, registrar um trecho da fala proferida pelo Presidente Castelo Branco durante a cerimônia de instalação do Conselho Federal de Cultura:

“... assim, para suprir a grave lacuna existente, julgou o governo que, a exemplo do Conselho Federal de Educação, tão forte no seu espírito federativo, também um Conselho Federal de Cultura deveria atender às peculiaridades regionais, sem prejuízo de ser órgão governamental **destinado a defender, estimular e coordenar, nas suas linhas mestras, a um plano nacional**” (CFC, 1976, p.20).

---

A ideologia do “Brasil mestiço” é retomada pelos intelectuais que vão atuar no Conselho Federal de Cultura que, segundo Ortiz (1985b, p.91), são, na verdade, membros de um grupo de produtores de conhecimento, que pode ser caracterizado como de intelectuais tradicionais, recrutados nos institutos históricos e geográficos e nas academias de letras. A visão da cultura brasileira é legitimada através de uma continuidade, pois o Estado, ideologicamente, assim coloca o movimento de 64, “concretizando uma associação com as origens do pensamento sobre cultura brasileira”.

A transcrição de parte do documento do Conselho Federal de Cultura, no tópico **Formação e Projeto da Cultura Brasileira**, que apresentamos a seguir, grifado por nós, é bem elucidativa no que concerne ao retorno das idéias de Silvio Romero e Gilberto Freyre:

“**A Cultura Brasileira**, no que ela tem de mais caracteristicamente múltipla e criadora - formas de vida, trabalho, lazer, conhecimento, literatura, arte, esporte, as manifestações mais diversificadas da cultura popular - é o resultado desse **processo sincrético da mistura desses três grupos** instauradores, que já no século indefinido do descobrimento **desenharam uma rota, indicaram um caminho**. E este caminho, da soma, da **miscigenação**, da convivência, amplia-se substancialmente com a chegada, no séc. XIX e ainda no séc. XX, de contingentes alemães, italianos, poloneses, franceses, libaneses, sírios, japoneses, holandeses.

Todos contribuindo para **uma configuração cultural** sempre mais peculiar e nítida” (CFC, 1976, p. 8).

A miscigenação cultural repercute, naturalmente, nas novas imagens físicas, nos tipos decorrentes, uma policromia **única e inconfundível**. Mas não permanece aí a vocação irreversível do pluralismo ou da multiplicidade: a extensão geográfica acentua igualmente a diversificação cultural.

País constituído de regiões diferenciadas, cada uma dessa regiões reflete o grau de presença maior ou menor daqueles elementos fundadores, ou modalidades próprias de aculturação, assimilação e sobretudo, porque mais verticalmente, de criação. Nas representações mesmas da cultura popular - o bumba-meu-boi, o boi nordestino, a capoeira baiana, o frevo pernambucano, o vissungo mineiro etc. (...) e nas manifestações mais acabadas da criação erudita - a poesia de Gregório de Matos, a música de Padre José Maurício, a escultura do Aleijadinho etc. (...) predomina e se impõe a força de uma **cultura autônoma**. Autônoma porém receptiva, aberta, confluyente. Do mesmo modo que regional, local até, mas amplamente universal e universalizante” (CFC, 1976, p.8).

O conceito de raça aqui retomado com o mesmo enfoque dos intelectuais que atuaram no final do século XIX perdurou até os anos 30 - ou seja, a compreensão do Brasil a partir da fusão das três raças que o povoaram - e acrescenta o segundo significado do preconceito de mestiçagem, levando-nos à noção de heterogeneidade.

---

“Quando os membros do Conselho Federal de Educação afirmam que a cultura Brasileira é plural e variada, isto é, que o Brasil constitui um “continente arquipélago” o que se procura é sublimar o aspecto da diversidade” (Ortiz, 1985b, p.92).

O discurso do Conselho Federal de Cultura retoma o regionalismo como filosofia social, à moda de Gilberto Freyre, enfocando a região como uma das diversidades que definem a unidade nacional. “O elemento da mestiçagem contém justamente os textos que naturalmente definem a identidade brasileira: unidade na diversidade”. A idéia de pluralidade, encontrada em quase todos os textos do CFC, vai encobrir uma ideologia de harmonia, que é característica do modelo de pensamento da obra de Gilberto Freyre.

Na década de 70, mesmo com o descontentamento crescente, inclusive de certas frações das classes dominantes, a política econômica de 64 foi mantida e, da mesma forma, devido às exigências da própria política econômica, a política cultural foi conservada. O Estado foi colocado no centro da produção cultural do país.

“Praticamente todas as condições de produção, comunicação e debate das produções artísticas, culturais e científicas passaram a ser, senão controladas, diretamente influenciadas pelos ministérios, conselhos, comissões, institutos e outros órgãos” (São Paulo, 1992, p.52).

---

Cohn (1984, p.7) salienta que o sentido da política nacional de cultura, nessa fase, era o de processar um equacionamento da cultura, de modo a adequá-la ao regime político que se procurava consolidar. Assim, classifica as duas metas da década, do ponto de vista das formulações culturais:

- A primeira, caracterizada pela elaboração de propostas programáticas abrangentes, mas com escassos efeitos;
- a segunda, diversificando e redefinindo os temas sob uma ótica cada vez mais operacional e mais política, aliados a uma extensa renovação institucional.

Contrapondo-se às idéias de Cohn, Ianni e Miceli, Mário Machado (citado por Schasberg, 1989, p.64) destaca que, no Brasil, há poucos estudos empíricos sobre políticas públicas em geral e aponta este fato como um indicador de inadequação para se falar em política cultural nesse período. Considera mais razoável se falar em “políticas públicas implementadas por órgãos os mais variados, guardando pouca relação entre si”. Salienta que existe no País, nesse período, uma política de mercado: a indústria cultural, em projeto implementado por empresas privadas, consentido pelo Estado e pleno de conflitos entre produtores e censura.

Todavia, Benny Schasberg (1989, p.67) chama a atenção para o fato de que

“... a tentativa mais destacada - da mesma maneira observada por Miceli, Ianni e Cohn -, no sentido de definição de uma política cultural, é a

---

que ambicionou formulá-la centrada na questão patrimonial, procurando conservar o passado”.

No meado da década de 70, nas gestões de Jarbas Passarinho e Ney Braga à frente do MEC, adota-se uma concepção oficial de cultura como “somatória das criações do homem”, como herança e patrimônio, acrescentando-se a concepção de que essa somatória se dá no processo de criação do próprio homem, introduzindo-se assim um componente “humanista, ainda abstrato, que constituirá um dos temas básicos a serem reelaborados ao longo do período” (Cohn, 1987, p.7).

As dimensões de consumo e de distribuição passam a ser valorizadas. O discurso do Conselho Federal de Cultura deixava de lado estes aspectos, pois assumia uma concepção de cultura associada à qualidade, e atribuía a quantidade ao “reino do tecnicismo”. Anteriormente, como já vimos, os intelectuais tradicionais colocavam a ênfase na preservação do patrimônio. Agora, a preservação do patrimônio vai deixar de ser o eixo central. Ela continua sendo considerada, porém, diretrizes de órgãos como o DAC, a SEAC, a FUNARTE, apontam para três aspectos: o incentivo à produção, a dinamização dos circuitos de distribuição e o consumo dos bens culturais. A participação vai significar o acesso aos bens de consumo. O consumo transforma-se em índice de avaliação da própria cultura brasileira. São vários os documentos oficiais que registram a necessidade de se vincular o sistema de ensino ao desenvolvimento cultural.

A escola é vista como um espaço importante na formação de hábitos e de expectativas culturais, o que possibilita uma extensão do consumo. Ao se afirmar, por

---

exemplo, que “o homem brasileiro precisa se habituar a consumir a cultura em sua vida diária”, o Estado se propõe a realizar uma potencialidade cultural do mercado consumidor e por outro lado, assegura uma ideologia “de democratização” que concebe a distribuição cultural como núcleo de uma política governamental (Schasberg, 1989, p.67).

Ortiz (1985b, p.118) cita a fala do secretário do MEC aos militares da Escola Superior de Guerra, quando este diz:

“Acredito que o estabelecimento de uma política cultural conduzirá a um equilíbrio entre valor econômico e valor social através do eixo cultural. Cultura não é luxo, logo não pode ser classificada como utilitária e não rentável”.

Comenta que, na verdade, essa fala demonstra as convicções pessoais do secretário de que uma política cultural bem orientada poderia se transformar, a curto ou a médio prazo, num real investimento de capital. Salienta que, mesmo nas atividades de caráter patrimonial - a exemplo da Fundação Pró-Memória - essa dimensão mercadológica se manifesta e cita uma fala de Aloísio Magalhães, ao se referir aos bens do patrimônio histórico:

“Um dos objetivos da Fundação será o de transformar os bens da União em bens rentáveis, logicamente quando isso for possível e não oferecendo riscos ao imóvel. Assim faremos o levantamento para saber quais os imóveis que poderão ser transformados em albergues turísticos e entregues, por contrato, às companhias

---

hoteleiras para exploração comercial e que deverão ser conservados” (Ortiz, 1985b, p.118).

Analisando as tendências mais gerais nas redefinições da concepção oficial de cultura, do final da década de 70 até a gestão de Celso Furtado no Ministério da Cultura, Cohn (1984, p.7) destaca as seguintes concepções:

- Gestão Eduardo Portela - cultura como modo de ser, como vivência de determinadas parcelas da sociedade;
- gestão Aluísio Pimenta - a cultura passa a ser concebida em “seu papel de resistência à dominação hegemônica”;
- gestão Celso Furtado - “realça-se a sua condição de fonte de criatividade”.

O autor enfatiza que essas concepções “só ganham sentido quando na formulação de diretrizes práticas nas instâncias oficiais, vale dizer, em políticas culturais”. Destaca uma mesma linha de raciocínio existente nessas concepções: o seu ímpeto “antielitista”, que conduz à preocupação com a “democratização da cultura”, constante em vários documentos oficiais, “independentemente dos contextos políticos da sua formação”. Chama a atenção para o fato de que a diferença básica nesse aspecto consiste no sentido que é atribuído a essa democratização. Enquanto nos meados dos anos 70, como vimos anteriormente, se tentava promover a integração nacional, através da difusão cultural - “vista como unitária entre uma população que deveria ser colocada à altura de recebê-la, mediante a educação” - posteriormente, a preocupação principal será com a “diversidade das formas e experiências culturais numa sociedade marcadamente

---

estratificada e excludente”. Essa proposta é nítida na gestão de Eduardo Portela, quando se enfatiza a necessidade de se inverter o caminho até então percorrido da oferta a partir do centro para a periferia e vai ganhar uma expressão “mais acabada” no programa de trabalho da gestão Aluísio Pimenta, “no qual o estímulo à diversidade cultural e o combate à “degradação” da cultura pela massificação e pelas imposições do mercado são elementos de realce”. A palavra de ordem é, então, a “descolonização” da cultura, com a possibilidade da formulação de políticas culturais plurais.

No final dos anos 80, o termo chave da concepção oficial da cultura é “moderno”. A cultura vai ser concebida como fonte de criatividade simbólica e como “área aberta ao investimento econômico capitalista, com a conseqüente eliminação das figuras tradicionais do patronato público e do mecenato privado” (Cohn, 1984, p. 9). A Lei Sarney é bastante clara nesse sentido: “...cria mecanismos que permitem o tratamento dos investimentos na área da cultura como uma questão de aplicação capitalista de recursos e não como mero mecenato”. Percebe-se assim uma tendência

“... à politização e à sociabilização da concepção de cultura que vai sendo superada por uma fórmula que busca reaproximar a “lógica dos fins” cultural da “lógica dos meios”, da racionalidade econômica voltada para a acumulação, e que a Lei Sarney é uma componente de almejada síntese de ambas” (Cohn, 1984, p.9).

O tema “modernização capitalista” é então assimilado pela concepção oficial de cultura, imprimindo no processo cultural o timbre do mercado e recolocando a questão de se compreender o conjunto dos produtos culturais como clientela, dessa feita, não mais passiva, mas convidada a organizar-se em moldes capitalistas modernos.

Concluindo este bloco, retornamos a Renato Ortiz, quando salienta que essa memória possibilita ao Estado estabelecer uma ponte entre o passado e o presente, legitimando a História de um Brasil sem rupturas e violências e que, por outro lado, ela se impõe como memória coletiva - “como um mito unificador do ser e da sociedade brasileira: a sociedade mudou, mas sua “essência” seria idêntica à sua própria raiz”. Citando Halbwachs, Ortiz salienta que

“a memória é sempre vivida pelo presente, o que significa dizer que o discurso da preservação da identidade se dá no interior da concretude de desenvolvimento capitalista” (Ortiz, 1985b, p.124).

Não foi nosso objetivo apresentar uma história linear da “cultura brasileira”, buscando sucessões de influências, do passado até o presente, como um “passado acumulado”. Pretendemos, através da presente análise, mostrar que, apesar do Estado, em vários documentos relacionados com a elaboração de diretrizes para a área da cultura, apresentar-se como “espaço de neutralidade”, assumindo um discurso democrático, o que ocorre, na realidade, é a sua atuação como uma ideologia que tenta, em vários momentos, tornar-se hegemônica. Entendemos que esse objetivo nem sempre foi

alcançado; houve momentos de resistência e de tentativa de ruptura, o que nos leva a inferir que, na área da “política oficial de cultura”, há espaço para **reprodução** e **produção**.

Por outro lado, é necessário questionar a “eficácia absoluta desta identidade produzida”. Cunha (1992, p.35) nos chama a atenção para o fato de que:

“Até que ponto devemos supor que para a maioria das pessoas a identidade nacional, se é que efetivamente existe, exclui ou é superior às demais identidades que constituem as sociedades humanas? E como, particularmente, esta pergunta se desdobra em dimensões políticas capazes de desvendar alguns significados de um País como o Brasil, com sua trajetória de exclusões, de privação de direitos, de ausência de cidadania para uma maioria que nunca se perguntou sobre esta dura experiência de ser parte da nação?”

#### 2.4 O Papel dos Museus na Construção de uma “Identidade Nacional”

Procuraremos, a partir deste momento, situar os museus no contexto da política oficial de cultura do País, pontuando algumas ações registradas em alguns documentos oficiais, bem como registros de profissionais da área. Dessa maneira, buscaremos indicadores que possam identificar práticas e propostas museológicas reveladoras da tentativa de uma identidade nacional - caracterizada através de ações que têm por base uma concepção de memória, de tradição, como um corpo consolidado de crenças, normas e valores definidos

---

no passado e que são usadas pelo Estado, como um suporte necessário para sua afirmação.

O Estado Brasileiro tem sido, ao longo dos anos, o principal mentor e “feitor” das instituições museais, o que, naturalmente, nos leva a analisá-las através do conjunto de princípios filosóficos, políticos e doutrinários que têm orientado a política oficial do governo. Entendemos, porém, que a relação **Estado e Museu - Estado e Cultura**, como destacamos anteriormente, não é tão simples como parece, pois é uma relação essencialmente dual e não pode ser compreendida sem os pontos de vista, esperanças, necessidades e interesses das pessoas que estão, constantemente, submetidas ao intenso bombardeio simbólico. Por outro lado, é necessário entender, desvelar os objetivos e os meios utilizados, não só para nos “ilustrarmos”, mas para estabelecer um novo ponto de partida, assumindo que há um espaço para produção. Como Apple (1989, p.43), entendemos que a hegemonia não é um fato social já acabado, mas um processo no qual os grupos e classes dominantes “buscam obter o consenso ativo daqueles sobre os quais exercem o domínio”.

Enfocaremos alguns aspectos relacionados à política oficial para a área dos museus, compreendendo-a como um aspecto da política cultural mais ampla. Assim, é necessário situá-la na “abordagem contextual”, já enfocada no item 2 deste trabalho, relacionando-a com o item 3 - Buscando uma Identidade Nacional: a organização em sistemas.

Os “museus nacionais” tiveram a sua origem no final do séc. XVIII, na França, portanto, no contexto de formação do Estado moderno. As grandes coleções reais, burguesas e

---

eclesiásticas, de caráter científico, histórico e artístico foram, então, colocadas à disposição do público.

“Sua principal finalidade era de preservar e celebrar esse patrimônio para conservar o passado nacional e manter uma mitologia das relíquias culturais tradicionais a serem veneradas a fim de valorizar a nação e o *status* do homem através de sua identidade cultural” (Novaes, s.d., p.1).

Com base nesse discurso, o modelo de museu nacional espalha-se por toda a Europa e é exportado, no séc. XIX e até início do séc. XX, para outros países, principalmente os países do 3º mundo. Por iniciativa de D. João VI, são criados, no Rio de Janeiro, os museus da Escola Nacional de Belas-Artes do Rio de Janeiro, que foi iniciado com a Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios, em 1815, e o Museu Nacional, em 1818.

Esses museus foram instalados, para compor um quadro, como parte das bases lançadas para uma “renovação cultural” que culminou, de certa forma, na introdução de hábitos, de pensamento e ação que vigoravam na Europa do séc. XIX e compuseram a ideologia da burguesia brasileira em ascensão, no final do século XIX.

Percebe-se que os museus, nesse contexto, já faziam parte de uma simbologia da nação, com coleções que celebravam a exuberância dos trópicos, como é o caso da “coleção de história natural”, situada na denominada “Casa dos Pássaros”.

---

No início deste século, no centro do debate em torno da questão nacional é que vai se dar, em maior escala, a criação de museus, inclusive com a participação do Poder Legislativo. Assim é que, por sua iniciativa e colaboração, são estruturados os museus brasileiros, em âmbito federal e local, a exemplo do Museu Histórico Nacional, situado na cidade do Rio de Janeiro - Decreto nº 15.596, de 2 de agosto de 1922; Museu Histórico da Cidade do Rio de Janeiro, que teve origem na proposição formulada na Câmara Municipal, em 22 de abril de 1891 e foi instalado em 1934; Museu do Diamante, na cidade de Diamantina, Minas Gerais - Lei nº 200, de 12 de abril de 1954; Museu Nacional de Imigração e Colonização, com sede em Joinville, Santa Catarina - Lei nº 3.188, de 2 de julho de 1957; e Museu da Abolição, sediado em Recife - Lei nº 3.357, de 22 de dezembro de 1957.

Consideramos os museus como um dos suportes, utilizados pelos chamados “intelectuais do patrimônio”, capazes de evocar a idéia de nação unificadora. Talvez o exemplo mais marcante da utilização dessas instituições, com a finalidade de alcançar este objetivo, seja a atuação de Gustavo Barroso, que é apontado como “um exemplar mais bem acabado de “intelectual orgânico” vinculado ao processo de **edificação nacional**” (Abreu, 1991, p.93).

Gustavo Barroso atuou como jornalista, chamando a atenção através da imprensa, para a “desenfreada perda de referências estéticas, culturais e históricas” que se verificava no Brasil, nos primeiros anos do séc. XX. Lutou no sentido de criar uma mentalidade preservacionista. Atuou na Academia Brasileira de Letras e buscou “delimitar as influências das culturas regionais na formação da cultura nacional” (Abreu, 1991, p.94).

---

Em seu livro “Terra do Sol”, por exemplo, escrito em 1911, Barroso descreveu alguns traços culturais encontrados no Nordeste, visando destacar o que ele designava por “tipo exato do brasileiro do Norte”. Dirigiu o Museu Histórico Nacional, de 1922 a 1959, interrompendo a sua administração, no período de 1930 a 1932.

A atuação de Gustavo Barroso é um marco para a Museologia brasileira, pois ele foi o fundador do Primeiro Curso de Museologia do País, instalado no Museu Histórico Nacional, funcionando ali até 1979. Esse curso adotou, por um longo período, as concepções, os objetivos, enfim, as linhas mestras da atuação de Barroso. Sendo o primeiro pólo de formação de profissionais da área da Museologia, as suas idéias foram sendo disseminadas por todo o Brasil e foram formando a “cara da Museologia brasileira”, no passado e na atualidade. Para Gustavo Barroso (citado por Abreu, 1991, p. 94), o ato de conservar ou a idéia de preservar estava intimamente relacionados a uma função prática: “fazer amar a pátria”. Assim, a responsabilidade do museu era fazer brotar nos indivíduos um sentimento nacional. Através dos ensinamentos dessa instituição, o brasileiro deveria aprender a **amar e respeitar a sua pátria**. A autora comenta que “esse pressuposto orienta a seleção dos objetos a serem preservados e a formulação de uma extensa e sofisticada teoria sobre museus”. Enfatiza que o objetivo principal do “museu de Barroso” consistia em **resgatar uma tradição nacional e forjar um sentimento cívico** (o grifo é nosso).

Através dos objetos, que, por si só, podiam transmitir e afirmar valores, “ensinava-se o povo” a amar o passado. Comentando sobre os valores do passado, veiculados pelo

---

Museu de Gustavo Barroso, Regina Abreu destaca os seguintes:

- Relação de continuidade do Brasil, enquanto nação, com o Estado português (o nascimento da nação brasileira datava da chegada da Coroa Portuguesa, em 1808);
- a independência política, em 1822, não significava um rompimento com a coroa portuguesa, mas era anunciada como um “marco de iniciação” de entrada do País na vida adulta. “Como sucessores da independência política emergiram o Império e a República” (Abreu, 1991, p. 95).

O Estado Imperial é que teria forjado a nação brasileira, “unificando os brasileiros e demarcando as principais fronteiras. As tradições de cultura que deveriam ser preservadas eram as do Império”. Gustavo Barroso não escondia a sua intenção de tornar o museu uma “instituição das elites”, pois a elas era atribuído o papel de fundadoras da nação brasileira e, nesse sentido, a citação abaixo é bastante elucidativa:

“O Museu Histórico Nacional deveria representar através de seus objetos - “mudos companheiros de nossos guerreiros e de nossos heróis” - a ação das elites na edificação nacional. A acepção da categoria elite na concepção barrosiana indicava “o escol, a nata, aqueles que comandam, inauguram”. Numa outra instância, em sua visão holística de sociedade, estaria o povo, “folk, aqueles que seguem”... Barroso atribuía um valor à conservação de objetos destinados ao cultivo de uma memória do povo. Contudo, um museu que

---

guardasse e conservasse as coisas do povo deveria ser de um outro tipo: folclórico, ergológico. Neste museu, não haveria tanto a preocupação em determinar uma origem para a nação. Mas sim, em fixar alguns traços que poderiam ser qualificados como singulares do povo brasileiro” (Abreu, 1991, p.96).

A divulgação do pensamento de Barroso vai sendo concretizada através da atuação do SPHAN, que, em 1967, segundo o documento do Conselho Federal de Cultura, possuía 13 museus já instalados, 9 em fase de instalação e 6 recebendo a colaboração de seus técnicos. Por outro lado, o Rio de Janeiro, com os chamados “museus nacionais”, sempre foi um centro de referência para os demais museus do País, principalmente após a instalação do Curso de Museologia citado anteriormente. Os museus estaduais e municipais vão tomar esse “centro do poder e da cultura no Brasil” como um modelo que vai sendo transplantado, sem nenhuma reflexão.

Em texto por nós publicado, intitulado “A escola e o museu no Brasil: uma história de confirmação dos interesses da classe dominante” (Santos, 1990, p.41), tivemos a oportunidade de comentar, e arrolar, uma série de práticas pedagógicas inadequadas, utilizadas nas escolas e reproduzidas pelos museus. Fazendo parte de um “rol” significativo, estão algumas que destacamos agora e que, talvez sejam representativas do “pensamento barrosiano”, interiorizado, em nossos museus, ao longo dos anos:

- Coleta de acervo privilegiando determinados segmentos da sociedade - “padrões de cultura importados”;

- 
- abordagem puramente factual nas exposições, principalmente nos museus históricos;
  - culto à personalidade, exposição de objetos de uso pessoal, sem análise crítica da atuação do indivíduo na sociedade;
  - utilização, nas exposições, de textos com conteúdos dogmáticos, “incontestáveis”;
  - exposição sem contextualização. Percepção difusa quanto aos fenômenos culturais, econômicos e políticos. Apresenta o social, sem reflexão crítica.

São, portanto, marcas de uma Museologia que prima por atuar como um fator dissolvente das contradições reais, que apresenta uma memória nacional unificadora e integradora, que procura a harmonia e escamoteia ou sublima os conflitos, muito condizente com os objetivos do Estado Unificador.

Além da atuação de Gustavo Barroso, é necessário analisar a concepção básica do SPHAN, sob a orientação de Rodrigo de Melo Franco de Andrade, para instalação dos museus vinculados a este órgão. A Lei nº 378/37, que criou o SPHAN dentre outras determinações, estabelecia que o Museu Histórico Nacional e o Museu Nacional de Belas Artes, bem como outros museus que viessem a ser criados, deveriam cooperar com o SPHAN, e os seus diretores deveriam compor o Conselho Consultivo do órgão.

Através do Decreto-lei nº 25/37, artigo 24, que apresentamos a seguir, podemos observar a amplitude de atuação do SPHAN em relação aos museus brasileiros:

“A União manterá, para conservação de obras históricas e artísticas de sua propriedade, além do

---

MHN e do MNBA tantos outros museus quantos se tornarem necessários, devendo outrossim providenciar no sentido de oferecer assistência à instituição de museus estaduais e municipais, com finalidades similares”.

Com o objetivo de dar uma utilidade aos monumentos públicos restaurados, vários museus foram instalados em casas de “valor histórico”, após a decisão de Rodrigo de Melo Franco em restaurar as ruínas das missões de São Miguel e ali fazer funcionar um museu; idéia sugerida por Lúcio Costa, que, por sua solicitação, ali esteve para inspecionar as condições daquele patrimônio. Assim, conhecedor da

“... história das Minas Coloniais e apaixonado por seus capítulos mais expressivos, idealizou os museus que caracterizariam sua administração: tal como se fazia no sul, conjugação de diferentes tipos de acervo, em solução **abrangente, harmoniosa** e elucidadora de uma sociedade” (Costa, 1991, p.122).

Foram criados, então, o Museu da Inconfidência e o Museu do Ouro.

Chamamos a atenção para o fato de se inserir diferentes tipos de acervos, o que demonstra uma influência do pensamento de Mário de Andrade, que iremos abordar posteriormente. Entretanto, os objetivos para a sua apresentação são delineados, através das expressões **harmoniosa** e **elucidativa**, o que demonstra, talvez, o pensamento “barrosiano” que discutimos anteriormente.

---

Comentando sobre a instalação dos museus das Missões, da Inconfidência e do Museu do Ouro, Lígia Martins Costa salienta que há uma base comum a essas três instituições:

“... a intenção científica latente e o bom gosto na apresentação, que correspondiam ao espírito de uma geração cultivada, capaz ainda de discernir o que era ou não importante como qualidade artística ou expressão cultural. Secundado, naturalmente, pelo propósito de defesa de um patrimônio, que competia ao órgão fazê-lo” (Costa, 1991, p.122).

Destacamos, nesta fala, as “competências” transferidas aos intelectuais para seleção e apresentação do acervo, de acordo com os objetivos estabelecidos e a presença do **Estado** como tutor, protetor de um patrimônio que a ele não só compete preservar, mas selecionar e interpretar.

Comentando sobre o pensamento de Rodrigo de Melo Franco a respeito dos museus, a mesma autora destaca que, na concepção deste “ideólogo do patrimônio”, o museu deveria ser destinado à preservação de bens culturais e destinado a uma classe social informada. Não ao povo. Deveria, portanto, ser destinado “a uma elite cultural, que dispensa ajuda e pode ver por si, e pode até contribuir, por análise e confrontos, para o melhor conhecimento da arte no país”. Costa (1991, p.125) ressalta que o contato de Rodrigo com profissionais da área da Museologia, denominados por ela de “jovens museólogos”, conduziram-no a repensar a função dos museus na sociedade, e aponta a ausência de verbas, as mudanças constantes de

---

ministros, enfim a situação econômica do País abalada, trazendo instabilidade na condução dos problemas culturais e a necessidade de lutas pela preservação do que já estava protegido, como empecilhos para que novas metas fossem traçadas.

O sonho modernista de Mário de Andrade, para o SPHAN, incluía um projeto para os museus - eles seriam um suporte no sentido de preservar a cultura do povo, **com o objetivo de consolidar a identidade nacional**. Do seu anteprojeto para a criação do “SPHAN”, consta a proposta de adoção de quatro livros de tombo: arqueológico e etnográfico, histórico, das belas artes e das artes aplicadas e tecnologia industrial, além de quatro museus correspondentes aos livros de tombo.

“Os 4 museus - segundo M.A. - servirão para neles estarem expostas as obras de arte colecionadas para cultura e enriquecimento do povo brasileiro pelo Governo Federal. Cada museu terá exposta no seu saguão de entrada, para estudo e incitamento do público, uma cópia do livro de Tombamento das artes a que lhe corresponde” (MEC, 1980, p.95).

Segundo Chagas (1991, p.104), a proposta de Mário de Andrade para a criação de quatro museus não nos autoriza a concluir que ele planejava apenas quatro museus para todo o País. Salienta que existem registros de planos para instalação de museus municipais e museus populares e de reproduções, o que demonstra “que tal conclusão além de apressada é equivocada”.

---

É interessante registrar que Mário de Andrade tinha consciência do papel educativo dos museus, conforme pode ser constatado na citação a seguir:

“Os livros didáticos são horrorosamente ilustrados, os gráficos, mapas, pinturas das paredes das aulas são pobres, pavorosas e melancolicamente pouco incisivas (...). Aproveitei a ocasião para lembrar a criação desses museus técnicos que já estão se espalhando regularmente no mundo verdadeiramente em progresso cultural. Chama-se hoje mais ou menos universalmente assim os museus que expõem os progressos de construção e execução das grandes indústrias, e as partes de que são feitas, as máquinas inventadas pelo homem. São museus de caráter essencialmente pedagógico. Os modelos mais perfeitos geralmente citados são o Museu Técnico de Munich e o Museu de Ciência e Indústria de Chicago” (Mário de Andrade citado por Chagas, 1991, p.106).

Percebe-se que Mário de Andrade não concebia o museu como instituição destinada somente a uma elite intelectual, como o fez Rodrigo de Melo Franco de Andrade, mas destaca a importância dessa instituição para a classe estudantil e é com esse objetivo que elabora propostas para os museus de artes aplicadas e Técnica Industrial. Em sua descrição dos temas e das propostas para a montagem de exposições sobre o café, o algodão, o ouro, o boi e suas

---

indústrias, a lã, a locomotiva etc., percebe-se não só a proposta essencialmente didática para a montagem das exposições, como também a sua contextualização, talvez as primeiras propostas com estas concepções na Museologia brasileira. Chagas (1991, p.106), comentando a citação acima, destaca que, ao mencionar os museus de Munique e Chicago, o autor está querendo inserir o Brasil, através da via museológica, no concreto das nações “verdadeiramente em progresso cultural”. Através da **valorização do elemento nacional**, estaríamos, assim, introduzindo o Brasil “no concerto mundial das nações”. O autor destaca que o Museu do Ouro e o Museu do Açúcar - este último instalado em Pernambuco, em agosto de 1960, com um projeto museográfico de Aloísio Magalhães - em certo sentido, são uma tentativa de materialização do projeto museológico marioandrado.

Sabemos todos que as propostas de Mário de Andrade foram sendo “podadas”, apesar de buscarem os objetivos perseguidos pelo Estado, no contexto das idéias de modernização. Marilena Chauí, comentando a proposta museológica de Mário de Andrade, destaca que os museus são “a morada necessária do **nacional-popular**” (Chauí citada por Chagas, 1991, p.107). Destaca que uma diferenciação muito peculiar coloca as produções dos “povos primitivos” nos museus de História Natural, as dos “populares civilizados” nos museus de Folclore e as dos “nacionais com nível intelectual”, nos museus de Belas Artes.

Mário Chagas destaca que, em carta de Mário de Andrade a Rodrigo de Melo Franco, datada de 29 de julho de 1936, pode-se perceber que Mário de Andrade tinha “consciência de que seu projeto estava sendo podado, acomodado, modificado”. Acrescentamos que talvez ele

---

tivesse consciência da impossibilidade de concretizar as suas propostas desde o início da sua atuação no SPHAN, quando, em outra carta a Rodrigo, registra: “Já comecei a trabalhar no SPHAN, eta entusiasmo por não sei o que!” (Lopes, s.d., p.27).

Em 1953, no bojo do processo desenvolvimentista, o Governo Brasileiro cria o Ministério da Educação e Cultura, denominado de “composição bipolar”, separando o antigo Ministério da Educação e Saúde. Segundo documento do Conselho Federal de Cultura (CFC, 1976, p.17):

“O processo desenvolvimentista brasileiro não poderia deixar de atribuir importância vital aos campos da Educação e da Cultura, em seu próprio benefício. Compreender o pacto de solidariedade estabelecido entre esses dois setores revela, por sua vez, uma atitude lúcida de enfrentamento da realidade”.

Em 64, assiste-se à reorganização da economia, como destacamos no item anterior, nesse contexto de expansão de “parque industrial da cultura”, onde o “rendimento de uma política cultural se mede pelo aumento do índice de consumo e não pelo volume de iniciativas”. É necessário, portanto, reestruturar os museus para atender aos novos objetivos, dotando-os das condições necessárias para que venham a ser visitados pelo maior número possível de pessoas, retirando-os do “ostracismo”.

Os museus não estão ausentes do processo de controle através de comissões, conselhos etc. Uma política museológica para o País é tentada, a partir de 1975, com a reunião dos

---

dirigentes de Museus, realizada em Recife, e nas reuniões de secretários de Educação, e Cultura dos Estados e dos Conselhos Federal e Estadual de Cultura, realizados em Brasília e em Salvador, em 1976. Deu-se início à discussão e, posteriormente, foram formuladas as propostas para criação do Sistema Nacional de Museus, que deveria ser capaz de organizar, em âmbito nacional, as atividades dos museus brasileiros, “proporcionando a que suas múltiplas finalidades sejam de fato atingidas, como exige o desenvolvimento global do País” (MEC, s.d., p.2). Fica bem claro, assim, a necessidade de inserção dos Museus no novo quadro de difusão cultural.

A atuação de Aloísio Magalhães vai ser marcante e as ações por ele desenvolvidas no Centro Nacional de Referência Cultural - CNRC -, em 1975, e que vão ser caracterizadas como uma “atuação supletiva em relação ao Instituto Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), naquele momento considerado incapaz de atender as obrigações do Estado frente ao patrimônio cultural brasileiro”, vão retomar, de forma atualizada, através do objetivo de “traçar um sistema referencial básico para a descrição e análise da dinâmica cultural brasileira, a velha questão da identidade nacional” (Fonseca, 1991, p.77).

“Na década de 70, é dada uma ênfase na relação entre cultura e desenvolvimento, no Brasil e em outros países; aspectos absorvidos por Aloísio Magalhães e presentes em várias de suas falas. O folclore e o artesanato não eram entendidos por ele como “resquícios do passado” ou “manifestações pitorescas” e, “utilizando uma linguagem dos economistas e planejadores”,

---

considera, por exemplo, o artesanato como “a tecnologia de ponta de um contexto em determinado processo histórico” (Fonseca, 1991, p.80).

Nas ações desenvolvidas no Centro Nacional de Referência Cultural merece ser destacado, no programa História da Ciência e da Tecnologia no Brasil, o projeto do museu ao ar livre em Orleans, Santa Catarina. Com o objetivo de preservar, também, o processo de fabricação, esse museu foi projetado dentro da concepção dos ecomuseus onde, além da preservação, foi realizada uma documentação minuciosa da desmontagem e remontagem de peças.

Fonseca (1991, p.84) registra também que, sob a liderança de Aloísio, foi realizada uma análise de classificação experimental dos acervos dos museus brasileiros, executada em 1977, para “subsidiar a missão de um “expert” da UNESCO, chamado ao Brasil pelo IPHAN para dar consultoria técnica aos museólogos”. Destaca que o propósito dessa “classificação experimental” era “evitar que se impusessem modelos externos, adequados a outras realidades, e que se partisse do conhecimento do modo como se propõem os museus no Brasil”.

Percebe-se que as propostas de Mário de Andrade são retomadas por Aloísio Magalhães, em outro contexto, e que, de concreto, ficou muito pouco das suas idéias, no fazer cotidiano dos nossos museus. Comentando sobre a obra de Aloísio e situando-a no quadro de ufanismo onde “o brasileiro cultural ainda engatinhava”, Lopes (s.d., p.26) cita a seguinte exclamação de Aloísio: “Será que a nação brasileira pretende desenvolver-se no sentido de tornar-se uma

---

nação forte, poderosa, porém uma nação sem caráter?”  
Prosseguindo, a autora destaca que,

“... ressuscitando Mário de Andrade e Macunaíma, pretende-se, na Fundação Nacional Pró-memória, realizar o sonho de Mário para o SPHAN, sonho moderno de dimensões quase infinitas. A cultura do povo, a ser preservada para a consolidação de caráter ou identidade nacional, é tudo” (Lopes, s.d., p.26).

É interessante registrar que o período de 64 a 80 foi bastante pródigo em instalações de museus no Brasil. Foi a grande fase da “moda do memorial”, do culto ao herói e à personalidade, condizentes com o modelo de Museologia à moda de Gustavo Barroso, conveniente ao regime estabelecido e, conseqüentemente, ao culto à Nação e à Identidade Nacional.

Em 1986, são criados dois órgãos com o objetivo de dotar o País de uma política museológica: a Coordenadoria Geral de Acervos Museológicos da Fundação Nacional Pró-Memória - com o objetivo de “coordenar, integrar e apoiar as ações das unidades museológicas da Fundação” e das conveniadas - e o Sistema Nacional de Museus, órgão do Ministério da Cultura.

Esses dois órgãos vão atuar integrados à política cultural vigente no período, onde a ênfase é dada à difusão e ao desenvolvimento, como pode ser constatado através da fala da primeira coordenadora do Sistema Nacional de Museus, Priscila Freire, ao comentar a publicação de um boletim que será confeccionado com a participação dos dois setores:

---

“Com essa colaboração mútua, é possível sonhar o museu como operador da realidade, em condições de captar práticas e soluções engendradas pelos diversos segmentos sociais, bem como suas carências, anseios e possibilidades. E, sobre esses conhecimentos - com amplo e real envolvimento das representações que congregamos - descobrir vias alternativas para o desenvolvimento coerente afinado com os compromissos sociais que as entidades de cultura devem assumir” (Fundação Pró-Memória, 1987, p.1).

Percebe-se, assim, no trecho citado, a filosofia da gestão do Ministro Celso Furtado no Ministério da Cultura, em que se associa a questão da cultura à questão do desenvolvimento. Fazendo uma análise sobre alguns estudos elaborados por Celso Furtado sobre cultura e desenvolvimento, antes de assumir o Ministério da Cultura, Cohn (1984, p.9), salienta que

“... nele ressurgiu uma preocupação que, em registro diverso, também está presente nas formulações oficiais de meados da década de 70, na qual se associa a questão da cultura à questão do desenvolvimento”.

Cohn destaca que, por essa via, abre-se caminho para se pensar a cultura como, não apenas associada aos processos políticos e sociais, mas também aos processos econômicos. A

---

questão básica vai ser, como o próprio Celso Furtado registra, em um texto seu de 1984 sobre desenvolvimento e Cultura:

“Indagar as relações que existem entre cultura como sistema de valores e o processo de desenvolvimento das forças produtivas, entre a lógica dos fins, que rege a cultura, e a lógica dos meios, razão instrumental inerente à acumulação”.

No Ministério da Cultura, Celso Furtado vai dar ênfase ao caráter dinâmico do sistema e à abertura de espaços para a criatividade sendo que os museus estão imersos nesse contexto, como ficou registrado na fala da Coordenadora do Sistema Nacional de Museus, dando destaque à descoberta de “vias alternativas para um desenvolvimento coerente”.

É necessário, também, inserir museus no mercado cultural, atingir o grande público consumidor, enfim, adequar os museus às dimensões de consumo e distribuição, aspectos essenciais das diretrizes traçadas pela política oficial, pós 64. Nesse sentido, a justificativa da Coordenadoria de Comunicação e Educação da Coordenadoria Geral de Acervos Museológicos é bastante esclarecedora:

“É sabido que os museus são produtores de bens simbólicos, que são veículos de comunicação de massa. Nesse sentido cabe ao Museu exercer esses papéis de forma incisiva na área da educação não formal, da informação e de lazer, direcionados para um país que possui uma população de 130 milhões de habitantes. Nossos museus não podem deixar de se posicionar frente

---

a esta realidade” (Fundação Pró-Memória, 1987, p.1).

O tema da modernização capitalista passa a ser a tônica do discurso das propostas para a política museológica no País. É criada uma divisão de Marketing na Coordenadoria Geral de Acervos Museológicos, onde, segundo seus membros, “há tudo para ser feito”. Registram que eram poucos os museus que ousavam explorar esse lado mercadológico da cultura sem receios. E enfatizam: “até porque é necessário uma pesquisa de mercado e um bom público para garantir o seu sucesso” (Fundação Pró-Memória, 1987, p.2).

Percebe-se, assim, a adoção do discurso da modernidade, os museus abertos ao investimento econômico capitalista, tão à moda dos museus americanos. Como lá, aqui também é sugerida a instalação de lojas para venda de produtos. A Coordenadoria de Acervos da Pró-Memória desenvolve um projeto, denominado “container” - “mostruário em que os produtos à venda possam ser transportados e expostos nos museus e unidades da Pró-Memória que não dispunham de loja própria”. Aliada à venda, também deveria vir a divulgação,

“... com a finalidade de colocar a imagem do museu na consciência coletiva do brasileiro, a Coordenadoria de Comunicação deverá atuar também em campanhas de televisão para a valorização da nossa herança cultural”.

Se dermos uma olhada ao redor, no fazer cotidiano de nossos museus, talvez possamos constatar que as propostas

---

elaboradas pelos órgãos acima mencionados pouco contribuíram para uma transformação efetiva. As propostas de Mário de Andrade, retomadas posteriormente por Aloísio Magalhães, apesar de estarem inseridas nos objetivos da “política oficial de cultura”, avançam no sentido de buscar a preservação de um acervo mais abrangente, aproximando-se de uma concepção antropológica de cultura e distanciando-se da “preservação de patrimônio de pedra e cal”, que é a tônica do SPHAN, porém estão atreladas, como vimos anteriormente, à

“... estratégia modernista das narrativas históricas e antropológicas, onde a história é concebida como um processo ininterrupto de destruição, e onde os valores associados a determinada “cultura”, a determinada “tradição” ou “identidade” tendem a ser irremediavelmente perdidos.

Tanto Rodrigo de Melo Franco, como Aloísio Magalhães, lutam contra esse processo de perda e com o propósito de resgatar esses valores, se desenham as narrativas nacionalistas de patrimônio cultural” (Gonçalves, 1991, p.73).

Retomando Cohn (1984, p.7), talvez possamos inferir, que a política museológica adotada a partir da década de 70 está, adequadamente, inserida às duas metas traçadas desde 64, e já citadas anteriormente, caracterizadas pela

---

“... elaboração de propostas programáticas abrangentes, mas com efeitos escassos e diversificando e redefinindo os temas sob uma ótica cada vez mais operacional e mais política, aliadas a uma extensa renovação institucional”.

Houve uma renovação institucional, na área da Museologia, com a criação de uma Coordenadoria Geral de Acervos da Pró-Memória e um Programa Nacional de Museus do Ministério da Cultura, além da instalação de um grande número de memoriais e de museus e talvez nunca tenham sido formuladas tantas propostas para a área da Museologia como nessa fase. Propostas, em sua maioria, inoperantes, dando ênfase, em vários momentos, aos projetos promocionais e personalísticos. O que se assistiu foi um esforço quase sobre-humano de alguns profissionais vinculados a esses órgãos no sentido de tentar fornecer um assessoramento técnico aos museus do País, sem contar com a dotação orçamentária necessária à implantação e ao desenvolvimento dos projetos. O discurso da modernidade é uma falácia para a maioria dos museus brasileiros que, nos moldes do antigo Museu Histórico Nacional, de Gustavo Barroso, preserva o acervo de uma elite, apresenta um nacional sem conflito, cumpre o seu papel como suporte necessário à preservação de uma identidade nacional, desempenhando, assim, a “função anestésica” de preservação do patrimônio, do qual nos fala tão bem Ulpiano Bezerra de Meneses.

É interessante ressaltar que, no plano da seleção e exposição dos acervos, fica evidente a opção por destacar determinados segmentos da sociedade e quando os acervos ditos “mais populares” são apresentados, é passada uma

---

mensagem “folclorizada” e regionalista, bem ao gosto das teorias apresentadas no capítulo anterior, em voga no século XIX e início do XX e retomadas, posteriormente, pelo Conselho Federal de Cultura. Tomamos um exemplo colocado por Bosi (1990, p.16), para a área da literatura brasileira e o relacionamos à atuação dos nossos museus

“... desde a implantação da cultura letrada portuguesa no Brasil, ficaram abaixo do limiar da escrita quase todos os conteúdos da vida indígena, da vida escrava, da vida sertaneja, da vida artesanal, da vida rústica, da vida proletária, da vida marginal; abaixo do limiar da escrita ficaram as mãos que não puderam contar no código erudito, a sua própria vida”.

## 2.5 Da Identidade Nacional às Várias Identidades.

Tomando como referencial a análise já realizada, nos itens anteriores, inferimos que a “política oficial de cultura, no Brasil” sempre esteve em busca de uma totalidade, que jamais se realiza. Os fragmentos, como um objeto histórico, um monumento, uma relíquia, ou uma atividade cultural preservada, “operam uma identificação imaginária entre significante e significado, ou seja, transcende, no plano imaginário, a distância insuperável entre o Brasil, enquanto fugidia, incansável realidade social e histórica” (Gonçalves, 1991, p.74). A busca interminável dessa realidade, através das atividades de identificação, colecionismo, preservação e restauração dos acervos, vai autenticar a nação, ***enquanto uma realidade única.***

---

Uma renovação em torno dos nossos debates a respeito do patrimônio e da identidade cultural faz-se necessária, evitando-se a ênfase demasiada na totalização aos compromissos. Concordamos, portanto, com Gonçalves (1991,p.25), quando salienta que: “enquanto permanecermos preocupados em avaliar até que ponto determinados bens culturais representam a nação, ou representam as classes e grupos sociais que compõem a sociedade, permanecemos em um ciclo vicioso, presos ao jogo da autenticidade.” O referido autor sugere que devemos ter uma atitude menos presa ao compromisso da totalização, “seja pelo viés nacionalista, seja pelo ponto de vista das classes populares, ou dos grupos étnicos, das comunidades locais ou qualquer outro”. Sugerimos, também, que busquemos evitar os “dualismos”, tão comuns em nossa área de atuação, que apontam para uma visão mecanicista em relação à inserção do homem em seu meio, dando ênfase, freqüentemente, à oposição entre natural/cultural, passado/presente, material/espiritual etc.

As instituições não possuem uma realidade própria, são criadas pelo homem. Entretanto, à medida que são transmitidas às gerações, tendem a ser “cristalizadas”, ou seja, são percebidas como independentes dos indivíduos que as conceberam como uma coisa objetiva, tornando difícil para os homens compreenderem a estrutura social onde vivem como resultado da sua ação em interação com outros homens e com o meio e, portanto, passível de ser transformada. Comentando sobre a edificação da realidade através da institucionalização, como um processo coercitivo, que determina a consciência dos homens, João Francisco Duarte ( 1989, p. 44.) destaca três momentos:

- “1. a conduta humana é tipificada e padronizada em papéis, o que implica o estabelecimento das instituições(a realidade social é um produto humano);
2. a realidade é objetivada, ou seja, percebida como possuindo vida própria (o produto - a realidade - “desliga-se” do seu produtor - o homem);
3. esta realidade tornada objetiva determina a seguir a consciência dos homens, no curso da socialização, isto é, no processo de aprendizagem do mundo por que passam as novas gerações(o homem torna-se produto daquilo que ele produziu)”.

Dando ênfase ao processo dialético da relação entre o homem, o produtor, e o mundo social, produto dele, Berger e Lukmann (1991, p.87) salientam que o homem, em coletividade, e o seu mundo social atuam, reciprocamente, um sobre o outro. “ O produto reage sobre o produtor. A exteriorização e a objetivação são momentos de um processo dialético contínuo.” O referido autor salienta que qualquer análise do mundo social deve levar em consideração os seguintes aspectos :

“ A sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objetiva. O homem é um produto social. Pode-se acrescentar, além disso que somente com a transmissão do mundo social a uma nova geração (isto é, a interiorização

---

efetuada na socialização), a dialética social fundamental aparece em sua totalidade”.

Conseqüentemente, as experiências serão transmitidas de uma geração à outra, quando se objetivarem em um sistema de sinais e surgir a possibilidade de serem repetidas nas experiências compartilhadas. A realidade será, então, ordenada e significada por meio da linguagem, e mantida e estabelecida por ela. Para Duarte (1989, p.24), “A construção da realidade passa pelo sistema lingüístico empregado pela comunidade. A linguagem de um povo é o sistema que lhe permite organizar e interpretar a realidade, bem como coordenar as ações de modo coerente e integrado. O ser humano move-se em um mundo essencialmente simbólico, sendo os símbolos lingüísticos os preponderantes básicos na edificação da realidade.” Os símbolos são convencionalmente programados, dependem de convenções estabelecidas entre os indivíduos que constituem o grupo.

A Sociologia Clássica e a História têm dado prioridade à sociedade global e às formas de atividades instituídas. François Laplatine (1993, p. 152) chama-nos a atenção, para o fato de que,

“nessas condições, a vida cotidiana dos homens torna-se uma espécie de resíduo irrisório, a não ser em se tratando (para o historiador) da vida dos “grandes homens”. Os fenômenos sociais não escritos, não formalizados, não institucionalizados (isto é, na realidade, a maior parte de nossa existência) são então

rejeitados para o registro inconsistente do “folclore”.

Entretanto, entre as várias realidades, destaca-se o mundo da vida cotidiana, que é tomado como certo pelos membros ordinários da sociedade, na conduta subjetivamente dotada de sentido que imprimem a suas vidas, e é um mundo que tem sua origem no pensamento e na ação dos homens comuns, que o consideram como o mundo real. (Berger, 1985, p.36). Para o autor, “entre as múltiplas realidades, há uma que se apresenta como sendo a realidade por excelência. É a realidade da vida cotidiana”. Destaca, entretanto, que esta realidade não se esgota nas presenças imediatas, mas abarca “fenômenos que não estão presentes *“aqui e agora”*”. O que quer dizer que experimentamos a vida cotidiana em “diferentes graus de aproximação e distância, espacial e temporal”. Anges Heller (1985, p.17.), salienta que a vida cotidiana “é a vida do homem por inteiro; ou seja, o homem participa na vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade.” Salienta que o homem coloca “em funcionamento” todos os seus sentidos, na vida cotidiana, “todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, idéias e ideologias”. A autora chama a atenção para o fato de que, apesar de todas as suas capacidades entrarem em funcionamento, estas mesmas capacidades, naturalmente, não se realizam em toda a sua intensidade. Caracteriza a vida cotidiana como heterogênea, sob vários aspectos, “sobretudo no que se refere ao conteúdo e à significação ou importância de nossos tipos de atividade.” Destaca como partes orgânicas da vida cotidiana: “a organização do trabalho e da vida privada, os lazeres e o

---

descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação.” Salienta também, que além da heterogeneidade, a significação da vida cotidiana é hierárquica e possui uma dinâmica, modificando-se “em função das estruturas sócio-econômicas.” Por outro lado, é interessante registrar a relação do homem com a natureza, abrindo espaço para uma sociologia da natureza, que pretendesse demonstrar que as tendências à agregação e à associação são universais entre os seres vivos; que estas tendências podem ser organizadas e classificadas; e que as expressões mais altas da vida social têm uma longa história natural. (Rodrigues, 1989, p.51). Nesse sentido, a biologia não concebe mais a vida como “uma qualidade restrita aos organismos” e não se encerra mais nos processos físico-químicos, abrindo-se aos fenômenos sociais. O organismo é então contextualizado em seu meio, sendo que a própria idéia de “meio” também se transformou. Citando Morin, José Carlos Rodrigues assinala:

“Meio não é mais um pano de fundo físico-químico, passivo e contextual. É antes, um sistema global de interferências biopsicossocais: é ecológico e também etológico. Com essa nova biologia, morre o biologismo, nascem novos conceitos de “natureza” e de “animal” (Rodrigues, 1989, p. 199).

Prosseguindo, o autor salienta que é possível que a “concepção de um Homem fechado em si, do lado de cá da fictícia linha de separação entre natureza e cultura, deverá ceder, dando lugar a uma outra capaz de abolir o antropocentrismo e de integrar o Homem na natureza de onde

sua especialidade provém.” O processo de comunicação nos permitiria mergulhar na natureza e constatar que as diferenças existentes entre os homens “têm fundamentos profundos na história natural pré-humana.” Poderíamos também, lançar a hipótese de que “assim como os animais estão, por obra dos sinais e segundo as espécies, naturalmente programados para a semelhança, os homens também estariam, por intermédio da capacidade de comunicação simbólica, naturalmente condenados à diferença.”

Para Rodrigues (1989, p.31 e 58), a diferença consistiria no que existe de mais “igual, comum e semelhante entre os homens: a cultura.” Salienta o mesmo autor que “ser humano algum está apto a participar da rede de comunicação formada por seus semelhantes pelo simples fato de ter nascido: ser-lhe-á necessário conviver com o grupo, introduzindo-se nele, embebendo-se dele”. Destaca que as sociedades humanas não só inventam suas convenções, como as substituem por outras, convencionando que as antigas não valem mais, abrindo-se assim à História. Salienta que os “homens podem diferir de seus semelhantes, convencionando outras convenções, abrindo-se à alteridade e à diversidade cultural.” Comentando sobre a alteridade, François Laplantine(1993, p. 21), enfocando a experiência da alteridade e sua elaboração, destaca que ambas nos levam a ver o que nem seríamos capazes de imaginar, devido à dificuldade que temos “em fixar nossa atenção no que nos é habitual, familiar, cotidiano, e que consideramos “evidente”. Salienta que, gradualmente, percebemos que “o menor dos nossos comportamentos, (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas) não tem nada de “natural”. Chama a atenção para o fato de que “o conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa

---

inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única”. Sugere, então, uma ruptura com “a figura da monotonia do duplo, do igual, do idêntico, e com a exclusão num irredutível “alhores”. O autor dá ênfase à necessidade do reconhecimento de uma sociedade plural e sugere uma “verdadeira revolução epistemológica, que começa por uma revolução do *olhar*”. Laplantine (1993, p. 23) salienta que a descoberta da alteridade é

“ a de uma relação que nos permite deixar de identificar nossa pequena província de humanidade com a humanidade, correlativamente deixar de rejeitar o presumido “selvagem” fora de nós mesmos. Ao nos confrontarmos com a multiplicidade, a *priori* enigmática” das diversas culturas estaríamos levados a romper com “a abordagem comum que opera sempre a naturalização do social (como se nossos comportamentos estivessem inscritos em nós desde o nascimento, e não fossem adquiridos no contato com a cultura na qual nascemos). A romper igualmente com o humanismo clássico que também consiste na identificação do sujeito com ele mesmo, e da cultura com a nossa cultura”.

Abordando o conceito de cultura como um conceito totalizador, um artifício de raciocínio, nas miríades de culturas

---

correspondentes à multiplicidade dos grupos humanos e seus momentos históricos, José Carlos Rodrigues (1989, p. 132), destaca que “a Cultura é uma abstração, um artefato de pensamento por meio do qual se faz economia da extraordinária diversidade que os homens apresentam entre si e com o auxílio do qual se organiza o que os homens têm de semelhante”. Enfatiza que “a cultura é também o que os distingue das demais formas vivas: a capacidade de diferir de seus coespecíficos”.

Na dialética entre o indivíduo e a sociedade, localiza-se o fenômeno da identidade cultural, ou melhor situando, das identidades culturais. Etmologicamente a palavra identidade vem do grego *idios* e se refere a “mesmo”, “si próprio”, “privado”. A identidade, portanto, pressupõe, antes de mais nada, semelhança consigo mesmo, como condição de vida biológica, psíquica e social. A identidade tem a ver mais com os processos de reconhecimento do que de conhecimento. Deste modo, os conteúdos novos não são facilmente absorvidos quando a identidade está em causa, pois o novo representa, aí, descontinuidade do referencial, logo, ameaça risco. (Meneses, 1993, p. 208). A identidade cultural é marcada por sua qualidade contrastiva, que é a característica básica do conceito, ou seja, aquilo que faz com que eu me distinga do outro, ou dos outros. Olympio Serra (1984, p.97) salienta que “seria impossível pensar a identidade sem pensar a alteridade, sem ter um contraste,” enfatizando a que este contraste deve ser bastante explicitado para que a identidade seja perceptível, “ou seja, que haja formas culturais manifestas e claras”. É interessante registrar que o “pensamento moderno reduz a identidade a uma pura convenção, negando ser possível estabelecer um conceito definitivo e exigindo, para

---

quem se propõe a analisá-la, a definição de um critério”. No campo da Antropologia “a identidade nutre-se do solo da razão simbólica, e tem duas dimensões: a pessoal e a social”. Tomando como referencial os planos individual ou pessoal, a identidade pode ser considerada como “um exercício cotidiano, marcadamente construtivo e contrastivo, dentro da dimensão simbólica da textura ao social” (Pereira,1989, p.30). Dando ênfase à identidade, como “um elemento-chave da realidade subjetiva”, e destacando que toda realidade subjetiva, acha-se em relação dialética com a sociedade, Berger e Luckmann (1985, p.228) destacam:

“A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais. Os processos sociais implicados na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social. Inversamente, as identidades produzidas pela interação do organismo, da consciência individual e da estrutura social reagem sobre a estrutura social dada, mantendo-a, modificando-a ou mesmo remodelando-a. As sociedades têm histórias no curso das quais emergem particulares identidades. Estas histórias, porém, são feitas por homens com identidades específicas”.

A identidade, portanto, não é um referencial fixo, apriorístico, com existência automática e anterior às sociedades e grupos, que se limitariam a recebê-la pronta do passado. Ela é elaborada pela presença do outro, em um jogo

---

contrastivo, diferenciador. Nesse sentido, Carlos Rodrigues Brandão ( 1986, p.42), salienta que:

“as identidades são representações inevitavelmente marcadas pelo confronto com o outro: por se ter de estar em contato, por ser obrigado a se opor, a dominar ou ser dominado, a tornar-se mais ou menos livre, a poder ou não constituir por conta própria o seu mundo de símbolos no seu interior, aqueles que qualificam e identificam a pessoa, o grupo, a maioria, a raça, o povo. Identidades são, mais do que isto, não apenas o produto inevitável da oposição por contraste, mas o reconhecimento social da diferença”.

A identidade não é o resultado do isolamento de grupos e sociedades, mas ao contrário, é fruto da sua interação. Nem a construção do “eu”, nem a do “outro”, produzem entidades discretas e opostas, mas subsistem apenas dialeticamente. “Se a identidade tem como foco a semelhança, ela produz, em contrapartida, a diferença: a afirmação de semelhança necessita da oposição do que não é semelhante”. (Meneses, 1993, p.209). Conseqüentemente, a identidade não apenas deriva das diferenças, mas necessita explicitá-las e exacerbá-las. “O semelhante é inofensivo, inócuo. “É o diferente que encerra risco, perturba. Assim, a diferença está na base de todas as classificações, discriminações, hierarquizações sociais. Em outras palavras, não se precisa das diferenças apenas para fins de conhecimento, mas para fundamentar defesas e privilégios”. Ulpiano Meneses salienta

---

ainda que identidade e poder não se dissociam e lembra que “qualquer olhar rápido sobre a situação mundial contemporânea confirma esta importância de ameaça e dos conflitos de interesse no aguçamento e no surgimento/ressurgimento da identidade”. Cita, como exemplo, as áreas de confronto, de matiz étnica patente: País Basco, Irlanda do Norte, Oriente Médio, ex-Iugoslávia, ex-União Soviética etc. Lembrando, também, o renascimento “inclusive entre nós, dos separatismos, racismos e estigmatizações culturais.”

Segundo Cook-Gumperez, (1983, p.123), a socialização, entendida como forma de criar identidades sociais dos indivíduos, é que garante a reprodução da estrutura social. Ulpiano Meneses chama-nos a atenção para o fato de que “a afirmação de identidade está vinculada à necessidade de reforço. Com isso, manifesta-se, inquestionavelmente, sua característica tendência conservadora”. Destaca, ainda, como a identidade pode servir para alimentar as estratégias de dominação e desempenhar funções anestésicas, ao afirmar que:

“Além do mais é preciso salientar seus compromissos na construção de imagens, campo fértil para a mobilização ideológica e as funções de legitimação em que determinadas práticas obtêm aceitação social. Assim, p. ex., a identidade pessoal é indispensável como suporte de *status*. A imagem que o indivíduo faz de si mesmo será utilizada para justificar ou reclamar uma certa partilha de direitos e obrigações. Por isso, ela só terá eficácia se obtiver convalidação externa, se houver aceitação social. Assim, na

---

“apresentação do eu”, as pessoas “negociam” ou se acomodam às circunstâncias sociais” (Meneses,1993, p. 210) .

Este autor chama a atenção para a necessidade de uma postura crítica em relação à identidade, para que não percamos de vista as múltiplas dimensões do fenômeno. Nesse sentido, salienta que “não existe um conteúdo, um grau ideal de identidade”. A perda da identidade torna-se, então, “uma expressão enganadora” e diversa das condições de “formular/reformular a identidade”. Destaca que, muitas vezes, a expressão “perda da identidade” apenas mascara o fenômeno da mudança sócio-cultural”. Do mesmo modo, “resgatar a identidade” é objetivo impossível de se atingir. Questiona o autor: “Como recuperar algo que não é estático, não tem contorno definitivo, pronto, acabado, disponível para sempre?”. Meneses considera, portanto, a identidade como um processo de construção/reconstrução, que ganha sentido e expressão nos momentos de tensão e ruptura “precisamente quando aguça a percepção da diferença e sua presença se faz necessária”. Deste modo, a identidade só pode ser identificada “em situação”. Não existe identidade em abstrato, uma vez que:

“a identidade se fundamenta no presente, nas necessidades presentes, ainda que faça apelo ao passado – mas é um passado também ele construído e reconstruído no presente, para atender aos reclamos do presente” (Meneses, 1993, p. 210).

---

Do exposto, até aqui, parece claro que cultura e identidade são fenômenos construídos e reconstruídos em processos de interação, em “um jogo diferenciador”, contrastivo, dinâmico, concretizado na vivência, no cotidiano. Falar, pois, de uma identidade, de uma cultura, é unificar num mesmo sentido, e segundo a mesma razão, todo o passado, visto como o conjunto de antecipações ou preparações da verdade única. É explicar o **antes** subordinando-o ao **agora**. É não conseguir “lidar com a infinitude da história e com o futuro enquanto outro, enquanto diferente, enquanto novo” (Pessanha, 1985, p.80). Portanto, é necessário compreender a humanidade, sobretudo, como alteridade; nesse sentido, concordamos com Rodrigues (1989, p. 199), quando enfatiza que, para compreender o homem, é necessário sair dele:

“Sair dos homens significa radicalmente o esforço para ao mesmo tempo acatar e não acatar as definições de homem que nos são dadas pelas culturas específicas, pelos momentos históricos particulares, pelas especialidades científicas. Mas, mais do que isto, sair do homem é radicalmente considerar que ele não é o centro do universo, não é o centro da linguagem e da cultura, não é o centro da história, nem é o centro psicológico de si mesmo. Sair dos homens significa fazer radicalmente a opção filosófica pela idéia de que não há centros”.