



Museu, Cidade, Identidade(s): Desafios Metodológicos

Dino Giovanni Gozzer Carbonel

Universidade Federal de Uberlândia
Bolsista BIC/CNPq

Este texto pretende discutir questões relativas à democratização patrimonial no contexto urbano, enfatizando a importância do processo de individualização social, tanto para a construção simbólica dos elementos patrimoniais, como para a sua socialização. Para tal objetivo, apóia sua discussão no pensamento de Gilberto Velho, assim como também nos escritos de Marc Augé e Michel de Certeau.

Inicialmente, o “Museu Municipal de Uberlândia” apresentou-se como material de estudo a partir do qual foi possível analisar os mecanismos de divulgação utilizados pelas diferentes exposições aqui realizadas durante o período de setembro de 2002 a abril de 2003. Após esta análise, obtivemos subsídios para entender e repensar os parâmetros museográficos, culturais e patrimoniais que direcionam as políticas de democratização do patrimônio local. Embora tenha sido local, este estudo particular pode servir como ponto de reflexão para uma discussão mais ampla da questão da individualidade, da identidade e do patrimônio cultural no contexto social de uma Cidade.

Quando falamos patrimônio ou cultura material, referimo-nos à produção de artefatos, obras de arte e documentos históricos, fruto do trabalho coletivo e das experiências individuais de nossa coletividade, em permanente transformação. Este patrimônio material local está imbuído de constantes re-significações de seu valor simbólico, valor que somente pode ser atingido a partir da interação física, do contato direto, sensível e efetivo com ditos artefatos. Facilitar o acesso às peças museais – uma atitude democrática – fortalece o vínculo e a identidade em relação ao processo de construção da nossa própria história.

No caso específico do “Museu Municipal de Uberlândia”, as dificuldades orçamentárias comprometem as estruturas internas do seu funcionamento. As atividades referentes à divulgação da programação do Museu são práticas insuficientes ou quase inexistentes dentro da Instituição. Esta situação responde a uma única razão: a inexistência de um setor interno responsável pela programação, comunicação e marketing das atividades culturais propostas por ele. O Museu Municipal não conta com o trabalho efetivo, direto ou indireto, de um profissional na área de comunicação. Alia-se à carência de um profissional, a baixa verba que a Prefeitura Municipal destina para a Instituição. Assim, todos os convites, catálogos e cartazes das exposições foram confeccionados sem uma elaboração mais apurada e não seduzem os olhares dos possíveis visitantes.

Os convites são enviados por meio da mala direta do Museu e nela encontramos poucas Instituições representativas das organizações e dos movimentos populares, tendo sido raras as Instituições de bairro a serem consideradas neste processo de seleção. Em relação às agendas culturais, confeccionadas e distribuídas mensalmente pela Secretaria Municipal de Cultura, constatamos que as informações oferecidas pela Seção de Protocolo e Documentação carecem de objetividade e precisão, o que reflete

a falta de sistematização e organização destes dados. A tiragem de 1000 exemplares distribuída no universo populacional de 459.000 habitantes na cidade é extremamente insignificante para se atingir um considerável grau de envolvimento e participação da sociedade.

Neste sentido, o planejamento para a elaboração e a aplicação sistemática de um critério de distribuição de agendas culturais é necessário para a ampliação da informação no âmbito social. Esta falta de planejamento na distribuição das agendas é refletida nos dados fornecidos por nossa pesquisa: 89,4% dos moradores entrevistados não recebem a programação cultural mensal da cidade, razão pela qual nenhum dos moradores entrevistados manifestou conhecer as atividades do Museu.

Se o morador desconhece a programação das atividades, como poderia participar delas? Os moradores que já visitaram o Museu entre 5 e 10 oportunidades foram unicamente cinco. Não foi registrado nenhum morador do perímetro urbano que houvesse visitado o Museu Municipal em mais de 10 oportunidades. Cento e quarenta e cinco (145) moradores, ou seja, 76,3% da amostra, nunca visitaram o “Museu Municipal de Uberlândia”.

Após estes dados nos perguntamos: quais são as possibilidades de leitura de bens culturais produzidos de que dispõem os grupos sociais em nossa sociedade? É aqui que de alguma maneira podemos perceber o caráter elitista do conceito de patrimônio cultural, pois, na prática da fruição dos bens culturais, vários grupos sociais ficam à margem desse processo.

No entanto, nos questionamos mais uma vez: será possível e suficiente que, através de um funcionamento efetivo dos mecanismos de comunicação e interação que facilitem o acesso aos bens patrimoniais, se atinja um maior grau de participação, socialização e envolvimento da população com os bens patrimoniais? Será que os elementos patrimoniais “impositivos”, impostos pelas elites dominantes do sistema, reafirmam o sentimento de identidade da nossa comunidade e a estimulam para a construção da sua própria história? Talvez seja fundamental pensar que enquanto o indivíduo não se veja como agente que constrói a sua própria história e manifesta a sua identidade – sentindo-se um ator social que re-significa a realidade a partir da sua individualidade, do seu projeto de vida, da suas ações cotidianas - as possibilidades de socialização e democratização dos bens patrimoniais serão cada vez menores. Quiçá seja necessário olhar para a individualidade, valorizá-la e percebê-la como o elemento fundamental para a construção do patrimônio coletivo e não como elemento “impositivo”. Patrimônio coletivo que só é possível graças à contribuição de cada uma das individualidades que compartilham tradições e demarcam territórios dentro da trama urbana da cidade contemporânea.

A sociedade complexa contemporânea

Referindo-se à Sociedade Complexa Contemporânea, Gilberto Velho, no livro *Individualismo e Cultura*, afirma que a Revolução Industrial gerou uma sociedade cuja complexidade obedece a uma acentuada divisão social do trabalho e a um surpreendente acréscimo da produção e do consumo, assim como obedece também à configuração de um mercado mundial e ao rápido processo de crescimento urbano nas cidades após o século XVIII. A noção de complexidade carrega um sentido de heterogeneidade cultural o qual deve ser entendido como um fenômeno de coexistência, harmoniosa ou não, da diversidade de tradições. Tradições culturais que têm como origem as esferas do âmbito laboral, étnico ou religioso e que fazem parte de uma história em comum, construída e vivenciada pela maioria dos membros integrantes de um determinado grupo social. Práticas culturais manifestadas em territórios urbanos, incluídas num universo espacial mais amplo, que é a cidade. Estas expressões culturais e sua preservação constituem o que de alguma maneira chamamos de patrimônio cultural. A cidade contemporânea é uma sociedade na qual a divisão social do trabalho e a distribuição de riquezas definem, na configuração física e espacial da cidade, categorias sociais distinguíveis, mas com continuidade histórica.

Outras transformações manifestas na sociedade contemporânea são colocadas por Marc Augé e referem-se às alterações pelas quais perpassam as idéias e conceitos das categorias tempo e espaço. As sociedades complexas, as metrópoles, as cidades de grande e médio porte, vivenciam um processo de “aceleração da história”: fatos ocorridos num determinado espaço. Processo que modifica a nossa

percepção tanto do tempo como do espaço. Em relação a estas categorias, Marc Augé comenta que a primeira diz respeito a nossa percepção do tempo, mas também ao uso que fazemos dele, a maneira como dispomos dele. Segundo o autor, a idéia de progresso – que implicava que o depois pudesse ser explicado em função do antes – enalhou, e acrescenta que, se os historiadores, na França, principalmente, duvidam hoje da história, não é por razões técnicas ou razões de método, mas porque sentem grandes dificuldades em inserir aí um princípio de identidade. Afirma que, se analisássemos o tempo, com base em ocorrências banais da vida diária, poderíamos ser levados a concluir que a história se acelera.

Apenas temos o tempo de envelhecer um pouco e nosso passado já vira história, nossa história individual pertence à história. [...] A ‘aceleração’ da história corresponde de fato a uma multiplicação de acontecimentos na maioria das vezes não previstos pelos economistas, historiadores ou sociólogos. (...) Essa superabundância, que só pode ser plenamente apreciada levando-se em conta, por um lado, a superabundância da nossa informação, e, por outro, as interdependências inéditas do que alguns chamam hoje de ‘sistema-mundo’, traz incontestavelmente um problema para os historiadores, principalmente os contemporâneos - denominação da qual a densidade factual das últimas décadas ameaça suprimir todo e qualquer significado. (AUGÉ, 1994, p. 29-31)

Essa necessidade de dar um sentido ao presente, e não ao passado, segundo Augé, é o resgate da superabundância factual que corresponde a uma situação por ele denominada de “supermodernidade”. E diz que esta necessidade é fundamental para poder dar conta desta modalidade essencial: o excesso. Nas palavras de Marc Augé: “Cada um de nós tem, ou pensa ter, o emprego desse tempo sobrecarregado de acontecimentos que atravancam tanto o presente quanto o passado próximo. O que, observemos, só pode tornar-nos ainda mais solicitantes de sentido.” (AUGÉ, op.cit, p, 32.) Para o autor, a segunda transformação acelerada, própria do mundo contemporâneo, e a segunda figura do excesso, característico da supermodernidade, refere-se ao espaço. Temos a sensação do encurtamento das distâncias. Estamos na era das mudanças de escala, os meios de transporte rápidos reduzem, a poucas horas de viagem, a distância entre uma capital e outra. No interior de nossas casas, imagens de toda espécie, transmitidas por satélites, podem dar-nos uma visão instantânea e, muitas vezes, simultânea de um acontecimento a produzir-se ao outro lado do mundo. “O mundo da supermodernidade não tem as dimensões exatas daquele no qual pensamos viver, pois vivemos num mundo que ainda não aprendemos a olhar. Temos que reaprender a pensar o espaço.” (AUGÉ, 1994, p.38).

Lugar antropológico

Estas características e transformações sociais, referentes, por um lado, à coexistência da heterogeneidade cultural, incluídas aqui as manifestações patrimoniais, e por outro, às transformações da percepção das categorias de tempo e espaço, consequência dos excessos factuais e de informação, manifestam-se em diferentes âmbitos urbanos, produzindo mudanças substanciais nas cidades, especialmente nas metrópoles contemporâneas. As cidades complexas, com suas grandes áreas urbanas, apresentam espaços onde a coexistência de diferentes culturas e distintas identidades se manifestam. Não se trata mais de uma identidade nacional, estadual ou municipal, mas de diferentes identidades coexistindo num mesmo espaço: a cidade. Trata-se de identidades urbanas, áreas de periferia, locais residenciais, lugares sociais construídos, territórios de interação social, lugares antropológicos. Adotamos aqui o conceito de “Lugar Antropológico” definido por Marc Augé:

Reservamos o termo ‘lugar antropológico’ àquela construção concreta e simbólica do espaço que não poderia dar conta, somente por ela, das vicissitudes e contradições da vida social, mas à qual se referem todos aqueles a que ela designa um lugar, por mais humilde e modesto que seja. (AUGÉ, 1994, p. 51).

Nas palavras do autor, Lugar Antropológico é a construção, concreta ou simbólica, do espaço. Se ele é construção, é construído por alguém, por um homem necessariamente audaz e criativo, um ser que intervém em seu mundo social no intuito de compreendê-lo, um agente social que age no seu

entorno natural para suprir e satisfazer necessidades de sua existência, um ator social que para relacionar-se socialmente adota posturas sociais e executa ações em determinados espaços urbanos da cidade: sujeito social que modifica, constrói e vivencia sua própria história.

Para Marc Augé, os Lugares Antropológicos têm pelo menos três características comuns. Eles se pretendem identitários, relacionais e históricos. Nascer é nascer num lugar, ser designado à residência. Neste sentido, o lugar de nascimento é constitutivo da identidade individual. Identidade esta que contém o sentimento de pertença ao lugar do nascimento, de propriedade, uma hereditariedade não adquirida e sim outorgada instantaneamente no nascimento, este é o nosso primeiro patrimônio cultural. Para explicar sobre a característica relacional do Lugar Antropológico, Marc Augé (p.53) escreve:

Michel de Certeau vê no lugar, qualquer que seja ele, uma ordem na qual elementos são distribuídos em relações de coexistência e, se ele exclui que duas coisas ocupam o mesmo 'espaço', admite que cada elemento do lugar esteja ao lado dos outros, num 'local' próprio; define o 'lugar' como uma 'configuração instantânea de posições' (p, 173), o que equivale a dizer que, num mesmo lugar, podem coexistir elementos distintos e singulares, sem dúvida, mas sobre os quais não se proíbe pensar nem as relações nem a identidade partilhada que lhes confere a ocupação do lugar comum.

Isto equivale a dizer que estes elementos do lugar, grupos sociais portadores de tradições e práticas culturais que ocupam posições diferentes uns dos outros, territórios às vezes em posições distantes, mas freqüentemente interligados numa relação de coexistência, experimentam necessariamente o fenômeno da interação e inter-relação social. Finalmente, o lugar Antropológico é histórico, pois, ligando identidade e relação, vai definir uma estabilidade mínima. Esta é a razão pela qual os seus ocupantes podem aí reconhecer alguns marcos que não são necessariamente objetos de conhecimento, mas que carregam valores simbólicos ativos.

Esse lugar que antepassados construíram (...), que os mortos recentes povoam de signos que é preciso saber conjurar ou interpretar, (...) está no extremo oposto dos 'lugares de memória', sobre os quais Pierre Nora escreve tão justamente que neles apreendemos essencialmente nossa diferença, a imagem do que não somos mais. "O habitante do lugar antropológico não faz história, vive na história". (AUGÉ, 1994, p.54).

Os diferentes elementos patrimoniais, tradições e práticas culturais dos diferentes grupos sociais, manifestados nos espaços urbanos da cidade, geram zonas espaciais diferenciadas. Um determinado grupo social, durante a manifestação de suas tradições culturais, modifica, e na maioria dos casos, demarca territórios específicos, fronteiras culturais no lugar antropológico. Fronteiras de territorialidades identitárias e patrimoniais em coexistência, tanto temporal, quanto ocasionalmente, espacial. A cidade funciona como o elemento aglutinador de territórios urbanos, de lugares antropológicos que definem as suas fronteiras. A cidade é o "Lugar Antropológico" por excelência, onde inúmeros elementos identitários e patrimoniais coexistem.

Gilberto Velho nos diz que em qualquer sociedade ou cultura é possível distinguir áreas ou domínios culturais com um certo grau de especificidade. Considera que esta separação pode ser feita facilmente através de categorias espaciais ou geográficas, sempre que for possível distinguir visualmente um grupo de outro. Porém, afirma que nem sempre isto é possível, pois o nosso distanciamento espacial pode ser enganador, especialmente no mundo contemporâneo; neste caso, quando os limites não são facilmente determinados através da experiência puramente visual, as fronteiras mais significativas podem estar presentes noutras dimensões e traços como a religião, a identidade étnica e a ideologia política.

O patrimônio e sua democratização

A respeito da junção entre uma fronteira e outra dentro do lugar antropológico, Gilberto Velho se pergunta: onde estão a unidade e a descontinuidade destas? E aqui é colocado o problema da comunicação entre os grupos e segmentos portadores de tradições diferentes. E acrescenta que é possível

distinguir, entre estas categorias sociais, a existência de certos temas, de determinados paradigmas culturais bastante significativos, mas ao mesmo tempo, somente alguns deles são difundidos, através de uma linguagem homogeneizadora, com maior intensidade em relação a outros. Assim, ele comenta que se tomássemos como referência qualquer sociedade, notaríamos que ela vive uma permanente contradição entre as particularizações das experiências vivenciadas por um reduzido grupo e a universalização de outras experiências que se manifestam por meio de símbolos homogeneizadores. Este fenômeno, segundo o autor, seria o problema central do que conhecemos por cultura: o que pode ser comunicado? Como as experiências podem ser partilhadas? Como a realidade pode ser negociada e quais são os limites para a manipulação de símbolos?

Um superficial repasso pela história de grupos sociais na procura das experiências sociais manifestadas simbolicamente nos Lugares Antropológicos, permite-nos observar que no registro da história e no processo de preservação de elementos patrimoniais valorizou-se os “grandes acontecimentos” e os “grandes feitos” de suas histórias, como se estas sociedades fossem uma grande massa uniforme de indivíduos, que compartilham um conjunto simbólico homogêneo, onde os códigos e valores de significação seriam supostamente universais. Este registro e preservação da história denotam a existência de uma ação mais efetiva para a manutenção, preservação e democratização de elementos patrimoniais coletivos, cuja valorização responde, principalmente, aos feitos e ações realizados por algum ilustre membro do poder social dominante. Os quais, quase sempre, são portadores de uma simbologia universalizante e homogeneizadora. Esse sistema de registro e preservação de bens patrimoniais, no entanto, não considera que esses feitos foram e são produzidos coletivamente; nesse sentido, não se respeita a contribuição, participação e a individualidade de cada um de seus membros, nem as suas visões particulares em relação a esses fatos, nem a sua participação ou recusa neles, nem a sua visão futura de vida, o seu projeto de vida; em suma, não se considera a construção individual do seu próprio universo simbólico.

Observando as classes sociais e o seu universo simbólico, Gilberto Velho nos coloca ainda outra questão: os indivíduos participam diferentemente de códigos mais restritos ou mais universalizantes? O autor diz ser admissível que por meio do pensamento de Bernstein (quem percebe a supremacia simbólica da classe média em relação à classe trabalhadora, argumentando que a expressão cognitiva da primeira é predominante em relação à segunda, devido à maior complexidade da sua linguagem formal), podem ser discutidas as diferenças da constituição de universos simbólicos e da expressão cognitiva nos diferentes grupos sociais. O mais importante para esta discussão seria perceber a relação entre emoção e expressão da emoção através de uma linguagem mais ou menos universalizante. Isso significa ampliar a discussão sobre como os indivíduos expressam suas emoções e sentimentos através da linguagem verbal. Assim, seria necessário aprofundar a discussão colocada por Bernstein em relação ao uso da linguagem para a construção de símbolos universalizantes no intuito de compreender quais são, nos diversos grupos de uma sociedade complexa, os temas e as preocupações mais valorizadas.

Gilberto Velho considera que a formação do indivíduo está ligada ao ato da escolha e da opção, muitas vezes em oposição às normas das categorias sociais. A possibilidade de escolha do indivíduo é o ponto de partida para poder pensar e desenvolver um projeto. E neste ponto temos que reconhecer que até nas culturas mais “totalizadas” ou organizadas hierarquicamente, existe a possibilidade de individualização.

Trazendo esta discussão para a atualidade, e apoiando-nos neste autor, podemos pensar que, num contexto contemporâneo institucionalizado, isso significa que a multiplicidade de instituições da sociedade complexa contemporânea nos possibilita duas alternativas de individualização: a individualização radical, que surge da necessidade de o indivíduo ser obrigado a manipular instituições e “mundos” diferentes e possivelmente contraditórios (Simmel, 1967 e Becker, 1977). A outra possibilidade, frente a angústia da opção e do desmapeamento é a adoção de alguma “personagem” estereotipada do mundo moderno como a “patricinha”, o “maluco beleza” ou o “intelectual messiânico”. Mas de qualquer maneira, tanto no primeiro como no segundo caso, o processo de individualização não se faz fora das normas, ainda que a liberdade individual seja muito valorizada. Aqui, percebemos que a rejeição e a contestação de universos simbólicos coercitivos, distantes da particular constituição simbólica do indivíduo,

poderia entender-se como um comportamento desviante, uma situação de desvio, com acusações e em alguns casos, estigmatização. Este é outro aspecto que merece ser estudado com mais profundidade; afinal, o que significa o desvio, o comportamento desviante enquanto manipulação ou rejeição de normas e regras dominantes? Qual a eficácia potencial da universalização de códigos particulares?

As denominações de Indivíduo, Individualismo e Projeto, usadas por Gilberto Velho, poderiam ser trasladadas à idéia de *ator social*, sujeito histórico capaz de demarcar, re-significar e reconstruir – a partir de suas ações cotidianas, da expressão das suas emoções manifestadas nas suas tradições patrimoniais – o Lugar Antropológico. A capacidade de re-significação e reconstrução de bens patrimoniais a partir da elaboração de um projeto individual de vida, conseqüência de uma inerente necessidade de releitura dos códigos universalizantes coercitivos, é um dos aspectos importantes para pensar o processo de democratização cultural. Aprofundar a discussão do processo de individualização, da elaboração de um projeto individual e percebê-lo como o elemento básico e catalisador do processo de elaboração e socialização do patrimônio, talvez ajude-nos a pensar o processo de democratização do patrimônio cultural.

A respeito do espaço urbano e do caminhante, Michel de Certeau observa que naquele existe uma ordem espacial que organiza a cidade; esta ordem oferece, por um lado, um conjunto de possibilidades: um local que é permitido de circular, por exemplo; e por outro lado, um outro conjunto de proibições: um muro que impede prosseguir. Certeau pensa que, frente a esta situação, o caminhante atualiza algumas destas possibilidades ou proibições.

Deste modo, ele tanto as faz ser como aparecer. Mas também as desloca e inventa outras, pois as idas e vindas, as variações ou as improvisações da caminhada privilegiam, mudam ou deixam de lado elementos espaciais. (...) o caminhante transforma em outra coisa cada significante espacial. E se, de um lado, ele torna efetivas algumas das possibilidades fixadas pela ordem construída (vai somente por aqui, mas não por lá), do outro aumenta o número dos possíveis (por exemplo, criando atalhos ou desvios) e o dos interditos (por exemplo, ele se proíbe de ir por caminhos considerados lícitos ou obrigatórios). (CERTEAU, 1994, p. 178)

Nesse sentido, o usuário da cidade, o caminhante, o ator social, opta e seleciona um percurso dentro da cidade, dentro do lugar antropológico. O ator social extrai fragmentos do enunciado da cidade, para atualizá-los secretamente. Michel de Certeau comenta que existe uma retórica da caminhada, a qual é a arte de “moldar” frases, e tem como equivalente uma arte de moldar percursos. Assim como a linguagem ordinária, esta arte combina estilos e usos.

O estilo especifica ‘uma estrutura lingüística que manifesta no plano simbólico (...) a maneira de ser no mundo fundamental de um homem’. Conota um singular. O uso define o fenômeno social pelo qual um sistema de comunicação se manifesta de fato: remete a uma norma. O estilo e o uso visam, ambos, uma ‘maneira de fazer’ (falar, caminhar etc.), mas um como tratamento singular do simbólico, o outro como elemento de um código. Eles se cruzam para formar um estilo do uso, maneira de ser e maneira de fazer.”(CERTEAU, 1994, p.180).

A cidade, lugar antropológico, apresenta elementos urbanos carentes de significação. Assim, Certeau diz que dispostas em “constelações” que hierarquizam e ordenam semanticamente a superfície da cidade, as palavras (Borrégo, Botzaris, Bougainville ...) perdem aos poucos o seu valor gravado, como moedas gastas, mas a sua capacidade de significar sobrevive à sua determinação primeira. Elas tornaram-se terminologias que denotam um ponto de referência espacial na trama urbana, são marcos espaciais, referenciais urbanos de localização; no entanto, estão despidas de significação histórica, de uma reminiscência e valorização de acontecimentos produzidos pelos antepassados que construíram a nossa história. Estes elementos urbanos, vazios de sentido, carecem de uma das características fundamentais do Lugar Antropológico: A Historicidade.

‘A Place de la Concorde não existe – dizia Malaparte – é uma idéia’. Seria necessário multiplicar as comparações para explicar os poderes mágicos de que dispõem os nomes próprios. [...] Ligando gestos e passos, abrindo rumos e direções, essas palavras operam ao mesmo título de um esvaziamento e de

um desgaste do seu significado primário. Tornam-se assim espaços liberados, ocupáveis. (...) Nomes que no sentido preciso deixaram de ser 'próprios'. (CERTEAU, 1994, p.185).

Estas terminologias despidas de significação, muito longe de denotar um vazio, de descrever uma falta, elas criam-no. Dão lugar a um vazio. Deste modo, abrem clareiras e permitem que se faça o "jogo da re-significação" num sistema de lugares definidos. Assim, é autorizada a produção de um espaço em "jogo". Jogo realizado num tabuleiro onde coexistem diversas identidades e onde as fronteiras identitárias estão em constante interação (SPIELRAUM apud CERTEAU, 1994, p.186).

Na sociedade complexa-moderna, Gilberto Velho distingue uma acentuada diversificação e fragmentação de papéis. Pensa que toda elaboração de projeto individual é uma tentativa consciente de dar sentido a toda essa experiência fragmentada da realidade. Realidade fragmentada, que ao mesmo tempo, Marc Augé qualifica de acelerada, devido tanto aos excessos factuais, à multiplicação de acontecimentos, quanto à velocidade da informação, ampliação da percepção dos nossos horizontes espaciais. Gilberto Velho acrescenta que, se fosse reunido o pensamento de Gluckman com Simmel e Writh, ficaria claro que a fragmentação de papéis e a heterogeneidade nas sociedades complexas criariam tipos particulares de atores sociais. Há determinados tipos que, apesar de conviverem numa sociedade complexa, preferem habitar espaços fechados com redes mínimas de relações. A pequena escala das relações facilita a invasão dos espaços dos seus atores, incômodos causados pela proximidade física e sociológica com outros atores sociais de estilos de vida diferentes. Contrastando com este primeiro tipo social está o habitante da grande metrópole que está em contato permanente com experiências éticas e religiosas completamente diferentes. Este tipo está se deslocando permanentemente de um ambiente para outro, num movimento sem fim na experiência social. Em relação a este comportamento, o autor comenta que Simmel teria sugerido a personalidade blasé (Simmel, op. cit.) como adaptação a esse estilo de vida, com toda a marca da alienação e do individualismo. No entanto, Gilberto Velho afirma:

a minha hipótese é muito simples e retoma colocações anteriores. Quanto mais exposto estiver o ator social a experiências diversificadas, quanto mais tiver que dar conta de ethos e visões de mundo contrastantes, quanto menos fechada for sua rede de relação ao nível do seu cotidiano, mais marcada será a sua autopercepção de individualidade singular. (1981, p.32)

Por sua vez, a essa consciência da individualidade – fabricada dentro de uma experiência cultural específica – corresponderá uma mais consistente elaboração de um projeto de vida individual.

Assim, a autopercepção da individualidade, favorece a construção consciente de um projeto individual, que será executado por um ator social e pela interpretação dos seus papéis sociais, o que lhe permite, através da sua atuação, modificar e re-significar os valores simbólicos urbanos e os bens patrimoniais do lugar antropológico, do lugar das diversas identidades, da cidade contemporânea. Esse processo de re-significação, que parte da necessidade consciente de dar sentido à realidade, cria um maior sentimento de identidade com o elemento re-significado, identidade fortalecida que, provavelmente, pode ajudar a efetivar o processo de democratização dos bens patrimoniais. No entanto, nos perguntamos: quais são as metodologias possíveis para a História da Arte, na efetiva democratização do patrimônio neste processo de individualização?

as práticas do espaço desenvolvem a seguir os seus efeitos, prolifera, inunda os espaços privados e públicos, desfaz as suas superfícies legíveis e cria na cidade planejada uma cidade 'metafórica' ou em deslocamento, tal como a sonhava Kandinsky: 'uma enorme cidade construída segundo todas as regras da arquitetura e de repente sacudida por uma força que desafia os cálculos'. (CERTEAU, 1994, p.191).

Referências

- AUGÉ, Marc. *Não Lugares*: Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.
- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*: Artes de fazer. v.1. Petrópolis: Vozes, 1994.
- VELHO, Gilberto. Projeto, emoção e orientação em sociedades complexas. In.: *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.