

## **O SOCIAL COMO OBJECTO DA MUSEOLOGIA.**

**Judite Primo.**

### **Resumo:**

A noção do social passou a ganhar forma como objeto de estudo da museologia a partir dos anos de 70 do século XX. As transformações sociais, políticas, culturais, educativas e económicas que se desencadearam ao longo da segunda metade do século XX foram motores para as mudanças no campo teórico-metodológico da Museologia. O Movimento de Nova Museologia ganhou força em quase todo o mundo Ocidental, propondo e realizando ações e interações museológicas que objetivava a transformação do Museu-Templo para a consolidação do Museu-Fórum (Cameron, 1971), convocando os sujeitos sociais a resistirem aos determinismos da História dos heróis e do passado glorioso e a intervirem ativamente em prol de um presente social e culturalmente transformador.

### **Palavras passe: :**

Nova Museologia, museu, património, identidade, comunidades

The notion of social started to take shape as an object of study of museology from the 70 years of the twentieth century. The social, political, cultural, educational and economic transformations that have been unleashed throughout the second half of the twentieth century were engines for the changes in the theoretical-methodological field of Museology. The New Museology Movement gained strength in almost all of the Western world, proposing and carrying out actions and interactions that aimed to transform the museum-Temple to the consolidation of the Museum-Forum (Cameron, 1971), calling on social subjects to withstand determinism history of heroes and glorious past and actively intervene in favor of a social and culturally transformative present.

***Ponto de Partida.***

A partir do final dos anos 60 do século XX, foram os modos de pensar, de fazer e de saber, além dos edifícios, obras de arte e objectos raros, que se tornaram objectos da investigação museológica. A Nova Museologia, do ponto de vista dos princípios, não se dirige exclusivamente aos objetos a conservar ou a exhibir a um público, mas sim aos sujeitos sociais.

No contexto da segunda metade do século XX, o museu foi-se transformando num centro de expressão da dinâmica social dos grupos que trabalhavam a partir da memória e das referências do passado para a construção da sua identidade. Neste sentido, Duncan Cameron (1971) escreveu um ensaio no qual fez uma analogia, para o universo museal, estabelecendo relações entre o Museu e o Templo das Musas e o Museu com o Fórum de ideias, de debate público em torno de questões sociais relevantes. Cameron questionava a crise de identidade da instituição museal e salientava que grande parte das instituições museológicas se esforçavam para manter a sua identidade como «templos das musas», com foco na coleta, preservação, interpretação e exposição de artefactos, enquanto os novos museus afastavam-se da ênfase tradicional sobre os objetos e buscavam tornar-se «fórum de ideias e fóruns de debate público» em torno de questões sociais, políticas e culturais relevantes para a sociedade. O Museu Templo pode ser compreendido como o local dos vencedores, local de celebração dos grandes feitos e o Museu Fórum como o local onde a argumentação se constrói, onde batalhas intelectuais são travadas, onde os debates públicos se estabelecem; desta forma, o Museu-Fórum é o local de gestão e fomento da ação

museológica socialmente comprometida com os indivíduos e com os seus patrimónios.

Defendo que existe uma relação muito explícita entre o Movimento de Nova museologia (que surgiu na última metade do século XX século), com os novos modelos de educação para a cidadania, os processos de transformação política, social e cultural que ocorreu na generalidade dos países ocidentais. Essas transformações contribuíram para que os museus seguissem o caminho para a sua aproximação do modelo de fóruns, sítios de encontros, de diálogos, de debates e de ações museológicas comprometidos com a memória, com o património e com a mudança social.

### **1. O papel do museólogo num novo cenário museal**

Neste novo contexto, o museólogo, profissional que estabelece a mediação entre o bem patrimonial, seus utilizadores/beneficiários e o espaço museológico, passou a se definir, , como «pessoas-recursos»<sup>1</sup>, animadores e agentes para o desenvolvimento sociocultural.

O termo «pessoas-recursos» foi utilizado por Hugues de Varine (2000) para caracterizar o museólogo inserido nos novos processos museológicos dos anos de 1970 e 1980. O museólogo, «pessoa-recurso», era apresentado como um agente de intermediação entre a ação comunitária e a instituição museológica, na relação de apropriação e de interpretação dos códigos de identidade coletiva, tendo por fim último a promoção do desenvolvimento coletivo de âmbito sociocultural. Essa noção de «pessoa-recurso» tem maiores implicações na esfera museológica que o entendimento de Pomian (1984) acerca do «homem semióforo» ou «*personal treasures*». Nessa definição as pessoas assumem significações simbólicas na sociedade por

---

<sup>1</sup> No original «*personnes-ressource*», termo utilizado por Hugues de Varine no livro O Tempo Social, para designar o técnico museólogo inserido nos novos processos museais, pós anos 60 do século XX.

serem representantes de classes sociais consideradas superior, por dominar um saber ou um saber fazer que caracteriza a sociedade na qual está inserido. A definição do Pomian implica a aceitação de uma organização hierárquica da sociedade, na qual o «homem-semióforo» – rei, imperador, presidente, papa, primeiro-ministro – reside e quanto mais longe se está dele, mas longe se está do simbólico. Na definição do Varine o simbólico também se apresenta próximo da «pessoa-recurso», mas ela actua como um mediador, incentivando a aproximação pelos outros membros da sociedade.

Todo esse conjunto de novas ideias traduz o modo pelo qual o social se tornou objeto privilegiado da gestão cultural. *“Museologia e educação popular legitimam-se por sua vez demonstrando o drama do deslocamento do tecido social, da desintegração dos corpos sociais no decorrer das transformações recentes das sociedades.”* (Jeudy, 1990, p.32).

A ideia de um novo tipo de museu, mais socializador e dialógico, torna-se incómoda porque isso implica abolir ativa e continuamente os desvios entre a realidade económica e tecnológica e a maneira de pensar e viver essa realidade. O trabalho social ganha nova perspetiva ao se investir na memória do social.

Essa nova Museologia convoca os sujeitos sociais a intervir ativamente e a resistir aos determinismos da História dos heróis e do passado glorioso que exclui suas habilidades e seus conhecimentos.

O carácter militante dessa Museologia popular se utiliza de uma referência a Maurice Halbwachs, que estabelecia a diferença fundamental entre a memória colectiva como lar da tradição, corrente de pensamento contínuo no seio de um grupo social, e a história que é um quadro de acontecimentos e que depende de um conhecimento descontínuo, exterior ao próprio

grupo. Somente essa memória colectiva do social desempenha então o papel de potencial cultural, formando uma totalidade na qual o social se esgota em sistemas de signos culturais. (Jeudy, 1990, p. 32).

No campo museal, a valorização do social mostra-se como forma de supressão de «traumas/recalques culturais», as memórias do social são utilizadas numa perspectiva de transformação de toda a vida presente. Não se trata mais da sistematização estritamente técnica da cultura. Pesquisas e exposições são realizadas a partir do objetivo de tornar atual a vida social, sem perder as suas referências culturais, que é aquilo que a caracteriza. O social passa então a ser priorizado em relação aos conteúdos museológicos, às formas de acessibilidade/metodologias de trabalho e destinatários e/ou participantes do processo museológico.

O novo museu, nas suas diferentes formas e tipologias, ao trabalhar com o social pretende responder aos dilaceramentos da vida cultural e social. O social é então totalmente reinvestido na vida das comunidades, tornando-se o objeto das ações culturais.

## ***2. Novos desafios museais e Política Cultural***

A Política Cultural e de pesquisa nas ações relacionadas com o património não podem reduzir sua tarefa ao resgate dos objectos «autênticos» de uma sociedade. Às políticas culturais atualizadas, parecem interessarem mais os processos que os objetos, gradativamente a importância, anteriormente, dada à capacidade de um determinado objeto permanecer «puro» e «inalterado» tem dado lugar a sua representação sociocultural.

Nessa perspectiva, a investigação, a restauração e a difusão do património não teriam por finalidade central almejar a

autenticidade ou restabelecê-la, mas reconstruir a «verosimilhança histórica» e estabelecer bases comuns para uma reelaboração de acordo com as necessidades do presente. (Canclini, 1998, p. 202).

O aceso a generalidade da bibliografia sobre património, sobretudo àquela produzida até a primeira metade do século XX, nos leva a verificar uma tendência de evocação de um passado grandioso no qual a reconstrução da «verosimilhança histórica» é uma constante. Assim, a compreensão do presente implica a rutura com o realismo ingénuo. Da mesma forma que o conhecimento científico não reflete a vida, os processos museológicos, por mais contextualizados e didáticos, não aboliram a distância entre realidade e representação.

As operações de carácter científico ou pedagógico acerca do património são uma meta linguagem, ou seja elas não são capazes de fazer com que o património comunique, são sim capazes de comunicarem sobre ele. Daí que o papel do museu e das políticas patrimoniais deve ser, não apenas o de expor os objetos, a arquitetura e os costumes, mas sim o de tornar inteligíveis as relações entre eles e propor hipóteses sobre os seus significados para os cidadãos que os evocam e/ou os veem.

As questões levantadas pelas políticas culturais sobre os novos patrimónios estão inseridas no contexto geral de gestão económica e social. Estas questões não são determinadas pelos aspetos técnicos de conservação e restauro, mas sim pelo fenómeno da renovação simbólica que tem vindo gradativamente a caracterizar as sociedades modernas.

Por outro lado um património reformulado que leve em conta os seus usos sociais – não apenas numa atitude de defesa e de simples «resgate histórico», mas com um

propósito mais abrangente e visão complexa de como a sociedade se apropria de sua história – pode envolver os sectores mais diversos da sociedade. Já não se pode reduzir o tratamento das referências patrimoniais a um universo exclusivo dos especialistas do passado. O património deve ser do interesse de todos aqueles que estejam ocupados na construção do presente, e de todos os sectores cuja identidade seja afetada pelos usos contemporâneo da cultura.

Os museus, frutos do pragmatismo do século XVIII, foram concebidos para serem instituições que coletam, investigam, salvam e preservam os patrimónios e referências do passado, mas, ao agirem desta forma possibilitam que o passado seja lido e construído a luz do presente e tendo como ponto de partida os interesses desse mesmo presente. Sendo criados para serem pragmáticos, os museus são na verdade fundamentalmente dialéticos, servindo tanto como «câmara mortuária» do passado, quanto como um lugar promotor de «ressurreições», embora profundamente mediadas pelos olhos do observador.

Não importa discutir o quanto o museu, consciente ou inconscientemente, produz e afirma a ordem estabelecida do presente, importa reconhecê-lo como um aparato ideológico do Estado com funções legitimadoras para proporcionarem diferentes usos da cultura. No entanto é importante reconhecer um outro movimento museológico que segue o caminho do contrapoder, onde mais que buscar legitimar a ordem estabelecida os museus buscam questionar sobre a memória social e os processos de patrimonialização, tornando-se também em instrumento que permitem àqueles que estão preocupados com a construção do presente negociarem e articularem, de forma consciente, uma nova relação com o passado. Segundo Huyssen (1994)<sup>2</sup>, essa

---

<sup>2</sup> Cf. A. Huyssen, Escapando da amnésia. O Museu como cultura de massas, in.: Revista do IPHAN nº 23, Rio de Janeiro, 1994.

negociação cultural significa uma relação com o transitório, com a vida e inevitavelmente com a morte. Significa que o museu pode ser espaço de reflexão sobre a subjetividade, a memória, o alargamento da noção de património, a construção do presente, a identidade e a alteridade; e transformar-se em espaço de celebração, não apenas do passado, mas sobretudo do presente, do moderno, do pós-moderno, da história e do sujeito.

### ***3. Património, identidade e comunidade: assimilações museais...***

Neste ponto, retornamos à ideia inicial do património como uma das bases para a formação das nações modernas dos séculos XVIII e XIX. Mas, com as novas categorias e usos culturais e sociais do património, acredita-se que à medida que o estudo e a promoção do património assumam a generalidade dos conflitos que estão na sua essência, esses podem vir a contribuir para consolidar a nação, já não como algo abstrato e ao mesmo tempo homogéneo e, sim como algo que une e torna coeso por assumir as diferenças.

As noções de nacionalismo e nação, têm vindo a ser tratadas por Anderson (1983 e 1991) como artefactos culturais resultantes da articulação entre a diversidade linguística e o surgimento da imprensa de massa no contexto do capitalismo. Anderson insiste no carácter espontâneo, e quase acidental, das condições que tornaram possível imaginar um novo tipo de comunidade – a nação.

A nação entendida como artefacto cultural coloca-a como um produto da modernidade que emergiu das mudanças sociais e políticas relacionadas com a secularização, industrialização e comunidade de massa.

Autores como Hobsbawm (1998), Gellner (1983) e Anderson (1983) assumem a nação como uma «construção», discordando apenas sobre a precisão das origens da nação e do nacionalismo.



Importa nesta análise fazermos referência a Habermas (1994) que buscou explicar a transformação da noção do termo «nação». Esse autor diz-nos que no período que se seguiu à Revolução Francesa o termo «nação», que até então tinha sido utilizado para descrever comunidades de pessoas de ascendência comum, passou a designar uma entidade política, integrada sob a forma da organização do Estado-Nação. Para este autor, o nacionalismo influenciou a criação das condições que permitiram o estabelecimento da cidadania. O nacionalismo, estaria assim na origem da formação de uma identidade coletiva que desempenhou papel importante na implementação da cidadania<sup>3</sup> que emergiu da Revolução Francesa.

Esses autores, mesmo assumindo algumas divergências em seus trabalhos, assumem que as nações e os nacionalismos são produtos da modernidade. Por isso a questão que se coloca não é o de saber se a nação é, ou não forjada por «tradições inventadas» (Hobsbawm, 1998) ou coletivamente «imaginadas» (Anderson, 1983), ou mesmo se a nação resulta do trabalho contínuo de descobertas e interpretação de uma comunidade de ascendência comum. A questão que realmente se coloca, tendo em conta os propósitos desta investigação, é saber porque as narrativas que dão significado à nação (lendas, tradições orais, versão oficial da história da nação, canções, romances...) provocam sentimento de pertença à nação nos processos de comunicação, divulgação e reprodução do que se pode chamar de «cultura nacional».

Assim, a nação, considerada como um elemento «imaginado» ou «construído» poderá expressar a expansão

---

<sup>3</sup> Não estamos a defender que a cidadania esteja conceptualmente ligada à identidade nacional, visto que a identidade da «nação dos cidadãos» não se constrói a partir de elementos étnicos ou culturais e sim a partir da praxis dos cidadãos que exercem ativamente os seus direitos civis.

dos movimentos nacionalistas no final do milénio. Esse facto, intensamente relacionado com o crescente enfraquecimento dos Estados atuais, não se adequa corretamente no modelo que compara nações e nacionalismos ao surgimento e consolidação do Estado-Nação do pós-Revolução Francesa.

Este movimento de (re) surgimento pode ser entendido como resultado histórico de problemas nacionais não solucionados. A nação, assim como o nacionalismo, têm vida própria e, embora inseridos em ideologias culturais e projetos políticos, são independentes da condição do Estado.

Desta forma constrói-se o nacionalismo moderno a partir de ações e reações sociais, mas o nacionalismo como base de identidade não pode ficar restrito a um determinado período histórico: A tentativa de restringir a noção de nação e de nacionalismo, ao processo do Estado-Nação inviabiliza qualquer justificação para o progressivo aumento do nacionalismo pós-moderno paralelamente ao declínio do Estado Moderno.

A identidade nacional pode ainda ser vista a partir da interação histórica entre quatro fatores: os fatores primários (etnia, território, idioma e religião); fatores geradores (desenvolvimento dos meios de comunicação, o surgimento de exércitos modernos e de monarquias centralizadas, a formação de cidades); fatores induzidos (codificação da língua em gramáticas oficiais, estabelecimento de um sistema nacional de educação); fatores reativos (defesa das identidade oprimidas e dos interesses subjugados por um grupo social dominante). Admitindo que o nacionalismo é, na verdade, cultural e politicamente construído, fica no entanto uma questão estruturante a ser analisada caso a caso: como, a partir de quê, por quem, para quem e com que propósito uma identidade é construída?

Uma tendência sobre a construção da identidade nacional chama a atenção para a crise do Estado-Nação como meio de agregação identitária no contexto atual. A noção de

«cultura nacional» utilizada como afirmação de uma cultura homogênea dentro dos limites do Estado-Nação, que defende identidades únicas e estáveis, são discriminatórias por serem incapazes de reconhecer a relevância de formas minoritárias e alternativas de expressão cultural no contexto da chamada «cultura nacional».

A identidade nacional, entendida como princípio de uma configuração social imutável e inquestionável (Estado-Nação), tende a ignorar a pluralidade identitária que se afirma muito para além dos limites do Estado-Nação. A constatação da crescente diversidade cultural no interior do Estado-Nação fez aumentar a procura pela participação igualitária, pelo reconhecimento de direitos de cidadania e pela maior autonomia por parte das minorias – comunidades – religiosas, regionais, étnicas e outras (Featherstone, 1997).

A identidade pode ser entendida como a fonte de significado e experiência de um povo ou ainda como os elementos que distinguem o «eu» do «outro», «eles» de «nós». Quanto aos atores sociais a identidade pode ainda ser entendida como: *“o processo de construção do significado com base num atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o (s) qual (is) prevalece (m) sobre outras formas de significado.”* (Castells, 2003, p.3).

Assim, podemos assumir, que um indivíduo é detentor de identidades múltiplas e que esta pluralidade é fonte de tensão entre sua autorrepresentação e ação social, sendo necessário estabelecer a distinção entre identidade e papel social. Os diferentes papéis sociais assumidos pelos indivíduos (p.e.: ser sindicalista, tia, desempregada, jogadora de futebol) são definidos por instituições e organizações existentes na sociedade. A importância, ou não, destes diferentes papéis no comportamento dos indivíduos dependerá de «negociações» e «acordos» entre as organizações e os indivíduos.

As identidades podem assim ser assumidas como fontes de significados, originadas e construídas pelos atores sociais, através de um processo de individualização. No entanto, não esqueçamos que as identidades também podem ser formadas à partir de instituições dominantes, que vão assumindo tal condição, a medida que os atores sociais a interiorizam e a partir daí constroem o seu significado com base nessa interiorização.

Do ponto de vista social, toda e qualquer identidade é construída. A matéria-prima para a construção identitária é fornecida pela história, geografia, biologia, instituições, memória coletiva, pelos aparelhos de poder e aparelhos de origem religiosas. Essa matéria-prima de construção identitária é processada pelos indivíduos, grupos sociais e sociedade, tendo seus significados processados em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados na sua estrutura social, bem como na sua visão de tempo e de espaço.

Entender e identificar quem e para que se constrói a identidade coletiva determina os conteúdos simbólicos da identidade e o seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem. O autor identifica três formas e origens de construção de identidades baseadas nos contextos de relações de poder.

A «identidade legitimadora» que é introduzida pelas instituições dominantes de uma sociedade objetivando intensificar, expandir e racionalizar a sua dominação sobre os atores sociais; A «identidade de resistência» criada por atores que se encontram desvalorizados e/ou estigmatizados pela lógica da dominação. Estes indivíduos tendem a construir a resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que alicerçam as instituições de poder da sociedade; por fim a «identidade de projeto»: que se estrutura quando os atores sociais, servindo-se de uma base cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir a

sua posição na sociedade e de provocar a transformação de toda a estrutura social.

A dinâmica da identidade demonstra que nenhuma identidade, fora do seu contexto histórico, pode ser entendida como progressiva ou retrógrada. Cada processo de construção de identidade resulta diferentemente a depender da constituição da sociedade. Segundo Castells (2003), a «identidade legitimadora», que se aplica a várias teorias do nacionalismo, origina uma sociedade civil, às vezes com algum conflito tendem a reproduzir a identidade que racionaliza as fontes de dominação estrutural. A «identidade de resistência» leva à formação de comunidades.

As comunidades se formam a partir da resistência coletiva face a uma opressão, que de outra forma, não seria suportável ou ultrapassável, tendo na sua base identidades esboçadas previamente pela história, geografia, biologia ou cultura, promovendo assim o essencial dos limites da resistência.

A definição de nação assumida por esse autor é a de: «*comunidades culturais*» construídas, nas mentalidades e memórias coletivas dos indivíduos, através de uma história e de projetos políticos partilhados. No entanto a forma da partilha para a transformação da comunidade em nação varia consoante contextos e períodos históricos. Os atributos que reforçam a identidade nacional variam, mas em todos os casos pressupõe a existência de uma história compartilhada.

A comunidade pode ser entendida como uma forma transpessoal das relações entre os indivíduos, um tipo de associação que tem a ver com os imperativos do próprio ser, derivada da existência de uma obra comum que os articula entre si.

A comunidade é a forma de vida em comum do indivíduo, daquilo que ele qualifica como transpersonalismo. Outra tendência (marxista) defende que a comunidade poderá ser entendida como um grupo ao qual se pertence por

aceitação de valores – afetivos, emotivos ou tradicionais – considerando-se que a ação comunitária refere-se à ação que é orientada pelo sentimento de pertença dos agentes a uma coletividade.

Para Varine (1987), podemos entender a comunidade como um grupo a viver num território, partilhando um conjunto de elementos simbólicos, consciente das afinidades e diferenças que os caracterizam, assim como das relações de conflitos deste com o seu meio ambiente, social e político, cujo futuro é parcialmente comum.

A comunidade pode depender de instituições de natureza administrativa, política, económica ou serem formados por estruturas espontâneas como agrupamentos de indivíduos. Toda a comunidade é então formada por micro-comunidades de tipologias diferentes e que habitualmente, visa o desenvolvimento integrado do seu território e do seu conjunto de atores sociais.

Na área da sociologia um dos debates mais antigos diz respeito ao desaparecimento da comunidade, o que se deve a dois pontos: a urbanização seguida da suburbanização. Em relação à comunidade pode-se entender a relação entre cultura e território na medida em que as pessoas interagem e socializam-se no seu ambiente (seja ele a vila, a cidade, ou a aldeia) formando redes sociais entre os seus pares. Da mesma forma, as identidades locais interagem com outras fontes de significado e reconhecimento social, seguindo um padrão diversificado que dá margem a interpretações alternativas.

As pessoas, resistindo ao processo de individualização, tendem a agrupar-se em organizações comunitárias que com o tempo geram sentimento de pertença coletiva e, em alguns casos, uma identidade cultural comunitária. Para a construção da identidade e do sentimento de pertença é pertinente pensar que se faz necessário a participação das pessoas em movimentos urbanos, onde são definidos e defendidos interesses comuns

podendo levar ao nascimento de novos significados que serão compartilhados pelo grupo.

As trajetórias dos movimentos urbanos dos anos 80 e 90 podem ser entendidas nos seus entrecruzamentos com as estruturas e instituições políticas, ambientais, culturais e sociais. Os «movimentos urbanos», com seus discursos, atores e organizações, se têm integrado, direta ou indiretamente, nas estruturas dos governos locais. Esta tendência anula o movimento urbano como base de transformação social, e reforça o governo local; os «movimentos urbanos» e suas organizações que defendem o seu território, alimentando as bases de um movimento ambiental influente. Apresentam uma natureza reativa e defensiva, preocupando exclusivamente com a defesa e preservação do seu território; as «comunidades de baixa renda» que se envolvem em projetos comuns de sobrevivência coletiva; a evolução dos «movimentos urbanos», sobretudo em áreas segregadas, podem levar ao fracasso completo de projetos e utopias. Por outro lado a diversidade das comunidades locais organizadas, promoveu alternativas para a sobrevivência e autoidentificação.

As comunidades locais, construídas por meio de ação coletiva e preservadas pela memória coletiva, constituem fontes específicas de identidades. No entanto, essas identidades consistem em abrigos e reações defensivas contra as condições impostas pelas transformações globais, incontroláveis e em ritmo acelerados, que tem vindo a marcar a contemporaneidade.

As comunidades construídas localmente, que se vão constituindo entre fonte de identidade coletiva que podem ser caracterizadas como «reativas» – pois aparecem como reação as tendências sociais predominantes – «defensivas» – pois servem de refúgio e solidariedade e proteção ao mundo hostil – e «culturais» – pois se organizam em torno de um conjunto específico de valores, cujos significados e usos

compartilhados são marcados por códigos e autoidentificação.

A construção dessas comunas culturais não é um ato arbitrário, depende da matéria-prima oferecida pela geografia e história, língua e ambiente. Sendo assim, são comunidades construídas em torno de projetos determinados por fatores geográficos e históricos. Castells (2003) entende assim que o fundamentalismo religioso, o nacionalismo cultural e as comunas territoriais são reações defensivas a três ameaças fundamentais detetadas na sociedade contemporânea, que são:

(...) a «globalização», que dissolve a autonomia das instituições, organizações e sistemas de comunicações locais onde vivem as pessoas; a «formação de redes e a flexibilidade», que tornam praticamente indistintas as fronteiras de participação e de envolvimento, individualizam as relações sociais de produção e provocam a instabilidade estrutural do trabalho, do tempo e do espaço; a «crise da família patriarcal», ocorrida nas bases da transformação dos mecanismos de criação de segurança, socialização, sexualidade e, conseqüentemente, de personalidades. (Castells, 2003, p.80).

Estas reações defensivas tornam-se fontes de significado e identidade ao construírem novos códigos culturais a partir de matéria-prima fornecida pela história. Esse tipo de construção identitária dá-se em torno do princípio de «identidade de resistência». Desta forma a «identidade legitimadora» entra numa crise estrutural e as comunidades culturais que fomentam o movimento de resistência surgem como fonte de identidade ao desvincular-se das sociedades civis e instituições do Estado que lhes deram origem.



Provavelmente, dessas comunidades possam surgir novos agentes colectivos implicados na transformação social, construindo, assim, novos significados em torno da identidade construída e projetada socialmente. *“Na verdade, diria que, dada a crise estrutural da sociedade civil e do Estado-Nação, pode ser esta a principal fonte de mudança social no contexto da sociedade em rede.”* (Castells, 2003, p. 82).

O aparecimento de diferentes tipos de identidades de projeto não se configura uma necessidade histórica, o mais provável é que a resistência cultural continue restrita aos limites fronteiriços das comunas.

A pertença a uma comunidade implica, invariavelmente, a busca pelo desenvolvimento comunitário. Esse desenvolvimento apoia-se e associa-se ao desenvolvimento entendido globalmente e não apenas ligado aos sectores económicos; ao quadro comunitário estabelecido com suas micro-comunidades; ao entendimento dos anseios da comunidade e identificação dos seus objetivos comuns; e ao fomento do diálogo, complemento, e mesmo competição a fim de colocar em funcionamento modelos de desenvolvimento.

Podemos fazer uma distinção entre a sua definição de desenvolvimento comunitário e a prática do *«community development»* que funcionava nos Países anglo-saxões que se baseava no contexto da revolução industrial e nas estruturas sociais características do séc. XIX dando prioridade à classe média e burguesia esclarecida, a qual eram confiadas os instrumentos de um progresso intelectual e mora, segundo valores intangíveis. O desenvolvimento comunitário pode ainda ser assumido como base para a dimensão política da vida quotidiana.

O desenvolvimento comunitário é um vetor, um movimento endógeno de natureza profundamente cultural, que libera e mobiliza

as forças morais, humanas e materiais de um grupo social complexo a fim de expressar, da maneira mais complexa possível, suas potencialidades em todos os domínios. (Varine, 1987, p. 105).

Varine utiliza a figura de uma espiral para explicar o desenvolvimento comunitário por considerar que este funciona de maneira cíclica: parte-se de uma situação inicial, passa-se por uma iniciativa ou conjuntos de iniciativas que desemboca em ações que evoluem por meio de conflitos, lutas, fracassos e ainda modificações de percurso. Estas ações atingem uma fase de transformação da situação de partida, com uma comunidade subtilmente modificada, estando então pronta para começar outro ciclo.

O desenvolvimento comunitário, enquanto processo que busca levar a população a tomar em mãos seu destino e criar suas próprias soluções, implica que os seus atores (pessoas-recursos) sejam capazes de ouvir e compreender os anseios, preocupações e necessidade locais. A escuta em prol do desenvolvimento precisa ser livre, permanente e não excludente.

O exercício em prol do desenvolvimento comunitário comporta um grupo de ações, nas quais o carácter político se evidencia devido a sua vinculação a conscientização, ao entendimento dos problemas comunitários em contexto e sua vinculação a problemática da diversidade cultural.

#### **4. Em forma de conclusão.**

A «conscientização», partindo da definição de Paulo Freire (1980) entendida como condição e resultado do desenvolvimento, como algo que aumenta progressivamente a cada etapa do processo; é o percurso que conduz à transformação do indivíduo em comunidade, do seu estado de objeto para o seu estado de ator do desenvolvimento

desejado. Portanto é a etapa que antecede a tomada de iniciativa. A educação como prática da liberdade é um dos fatores dessa conscientização, assim a comunicação, interna ou externa a comunidade, é fator de enriquecimento; não existe verdadeira conscientização em circuitos fechados, pois o despertar da consciência crítica surge da confrontação do encontro, do desencontro e da comparação com os outros.

Um dos perigos ao desenvolvimento comunitário é o de fragmentação. Os problemas precisam ser entendidos em contexto e em relação as fricções de classes, força de trabalho e mais-valias. A consciência crítica e o desenvolvimento comunitário são alicerces para a luta comunitária, encarada como uma oportunidade da comunidade formar sua unidade e revelar qualidades, assim como adquirir experiência e capacidade de desenvolver e realizar os seus projetos.

O desenvolvimento comunitário é, no essencial, composto pela iniciativa e pela ação. A «iniciativa comunitária» apresenta-se como uma rutura em relação a um a dependência ou a uma ordem imposta por um poder que a comunidade já não mais reconhece. É um passo revolucionário que mobiliza toda a comunidade através dos seus membros mais conscientizados. É a fase que se segue a conscientização.

A «ação comunitária» é uma ação e uma atitude política, gerada pelos atores sociais que também são seus beneficiários. A ação pode ser simultaneamente cultural, social, educativa e económica, ela decorre de uma iniciativa, desenvolve um programa e será analisada a partir dos seus resultados em relação aos objetivos e às missões que defendeu à partida.

A ação, entendida como uma pedagogia e uma libertação, é a linguagem privilegiada da cultura. Meio privilegiado de exprimir as reais relações que se estabelecem com os outros e com o meio. Não é ação por si mesma que é

importante e sim o facto dela ser a concretização de uma iniciativa. A ação deve visar atingir três resultados: atingir o objetivo estabelecido na fase da iniciativa. A Ação Comunitária é entendida como o ato que é fruto da iniciativa e esforço dos membros de uma comunidade visando corresponder ao interesse do desenvolvimento comunitário.

A ação comunitária, mesmo no domínio museológico, é marcada pela ação e contemplação, a ação funciona como inspiradora e fruto da contemplação. Na relação com a comunidade faz-se necessário identificar os momentos de contemplar e os de agir. Varine acredita que o grande problema museal é que a generalidade dos responsáveis de museu são por natureza passivos evitando a participação no seio da comunidade, vindo assim à margem. Varine acredita que: *“é na ação que uma comunidade se forja e se faz reconhecer como força política e entidade social de forma total. É na ação que ela adquire suas características próprias, que ela existe.”* (Varine, 1987: 101).

A ação comunitária pode tomar sucessiva e simultaneamente de carácter cultural ou social, assim como de qualquer outro, visto que do ponto de vista dos membros da comunidade a sua razão de existir é o de resolver um problema da sociedade. A ação comunitária, sendo um momento do processo rumo ao desenvolvimento global, deve ser gerido e controlado em todas as suas fases, a falta de atenção e de controlo poderá levar os atores da ação a satisfação imediata em realizar algo útil, analisando a ação em termos de sucesso e de fracasso, desviando-se do contexto político ou simplesmente histórico.

O «tempo social» pode ser entendido como *“parte da vida que é consagrada à um atividade de ordem comunitária, onde o interesse pessoal, material, físico ou moral, não é nem predominante, nem determinante.”* (Varine, 1987, p.66).

É um tempo escolhido pelo indivíduo, cada pessoa é livre de escolher o período que consagra ao social, os

objetivos visados e o tipo de ação do seu tempo social. O tipo de ação e de responsabilidade ligado a escolha da tarefa a executar por cada indivíduo dependerá de variados fatores: se o indivíduo pertence a uma classe social privilegiada pela educação e pelas condições económicas o entendimento e aceitação da sua responsabilidade social será facilitada; se pelo contrário o indivíduo provém de meio social desprovido de educação e de meio ambiente alienante, a sua disponibilidade para ações sociais será reduzida.

“O tempo social é o tempo da liberdade. É aquele da criação cultural. Se, para uma elite, criação significa produção de carácter estético ligada posteriormente a um património, para a massa de homens e mulheres de todos os tempos ela é o domínio de uma vida quotidiana orientada para o futuro, conquista sempre necessária e sempre recomendada, obra coletiva. Agora, é preciso, pois, examinar a cultura viva, quer dizer, a cultura em acção.” (Varine, 1987, p. 72).

O tempo e o papel sociais de cada indivíduo dependerão, fundamentalmente, do seu grau de «conscientização»<sup>4</sup>, da sua capacidade de exercer conscientemente o poder de decisão face ao seu presente e seu futuro como ator e sujeito da ação. Durante o tempo social o indivíduo torna-se ator de uma peça coletiva.

Essas ideias romperam com muitas tradições no campo museal e deram protagonismo às ações comunitárias, confrontando-as com as decisões homogeneizadoras de carácter nacional. Esse tempo e esse papel sociais, no contexto museológico, passaram a representar um caminho no processo de conscientização patrimonial.

---

<sup>4</sup> Este conceito está baseado na teoria de Paulo Freire.

Neste cenário, a Sociomuseologia têm impulsionado a democratização do acesso à cultura, valorizando o «tempo social» e orientando, em seus documentos básicos e nas suas ações museológicas, novas ações que têm gerado o protagonismo acima mencionado.

No novo museus de ideias, as tradicionais ações de coleta, preservação, e educação como fomento à contemplação deu lugar a um novo foco, a uma nova preocupação, que prioriza o social, as pessoas, as ideias, os patrimónios em relação com os diferentes contextos de produção e consumo social e a uma ação educativa dos museus como fomento e alicerce para as discussão e diálogo e a compreensão ativa do presente.

### **Bibliografia**

Anderson, B. (2005). Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo. (Col. Perspectiva do Homem). Lisboa: Edições 70. (Edição original, 1983).

Canclini, Néstor García. (1998). Culturas Híbridas. Poderes Oblíquos- estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP

Canclini, N. G. (2001). Por qué legislar sobre industria culturales. In.: Nuevas Sociedad/175.

Canclini, N. G. (2005) Diferentes, desiguais e desconectados: mapas e interculturalidades. Rio de Janeiro: EdUFRJ. (Edição original, 2004).

Castells, Manuel (2003). A Galáxia da Internet: Reflexões sobre a Internet, os negócios e a

sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Castells, M. (Org.). (2005). A sociedade em rede. Do conhecimento à acção política. Col. Debates: Presidência da República. Lisboa: INCM.

Featherstone, M. (1997). Culturas globais e culturas locais, In Fortuna, Carlos (coord), Cidades, culturas e globalização (pp. 83-103). Oeiras: Celta, 1997.

Freire, P. (1980). Conscientização: Teoria e prática da liberdade, uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. São Paulo: Moraes.

Gelner, E (1993) Nation and nationalism. Cambridge, Oxford: Oxford UK & Cambridge USA, Basil Blackwell

Halbwach, M. (1991). Fragmentos de la memoria colectiva. In.: Revista de Cultura Psicológica (Ano 1, número 1). Universidad Autónoma Metropolitana, Facultad de Psicología. México: UNAM.

Halbwach, M. (2002). Les Cadres sociaux de la mémoire. (Col. Les classiques des sciences sociales). Université du Québec à Chicoutimi. Québec: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet. (Edição original, 1925).

Halbwach, M. (2004). A memória colectiva. São Paulo: Centauro (Edição original, 1968)

Habermas, J. (1994). Citizenship and National Identity, In. Bart van Steenbergen (Ed) The condition of citizenship. (pp., 20-35). Londres: Sage Publications

Hobsbawm, E. & Ranger, T. (org.). 1997. A invenção das tradições. (2ª, vol. 55, Col. Pensamento Crítico, pp. 271 – 316). São Paulo: Paz e Terra.

Huysen, A. (1994). Escapando da Amnésia. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/.23, (pp., 34-57). Rio de Janeiro: IPHAN.

Jeudy, H. P. (2005) Espelho das cidades. Rio de Janeiro: Casa das Palavras.

Le Goff, J. (1982) História e memória. (Vol. I História. Col. O lugar da história). Lisboa: Edições 70. (edição original, 1977).

Pomian, K. Coleção. (1984) In. Enciclopédia Einaudi. (Vol. 1 Memória – História. pp., 51-86). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Varine, H. (1987). O tempo social. (Col. Eleutherias). Rio de Janeiro: Eça Editora.

Varine, H (2000). A nova museologia: Ficção ou realidade. In: Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre. Museologia Social. Porto Alegre: Unidade Editorial da Secretaria Municipal da Cultura.