

UNIVERSIDADE DA REGIÃO DE JOINVILLE – UNIVILLE
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM PATRIMÔNIO CULTURAL E SOCIEDADE

SECULARIZAÇÃO E DESSECULARIZAÇÃO: UMA ANÁLISE DO PATRIMÔNIO
CULTURAL NO BRASIL

Mestrando: CÍCERO DANIEL CARDOSO

Orientador: Prof. Dr. Euler R. Westphal

Co-Orientadora: Prof. Dra. Luana de Carvalho Silva Gusso

JOINVILLE

2021

CÍCERO DANIEL CARDOSO

SECULARIZAÇÃO E DESSECULARIZAÇÃO: UMA ANÁLISE DO PATRIMÔNIO
CULTURAL NO BRASIL

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville – Univille – como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade sob a orientação do professor doutor Euler Renato Westphal.

JOINVILLE

2021

Catalogação na publicação pela Biblioteca Universitária da Univille

Cardoso, Cícero Daniel
C268s Secularização e dessecularização: uma análise do patrimônio cultural no Brasil / Cícero Daniel Cardoso; orientador Dr. Euler Renato Westphal ; coorientadora Dra. Luana de Carvalho Silva Gusso. – Joinville: UNIVILLE, 2021.

66 p.: il.

Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural – Universidade da Região de Joinville)

1. Patrimônio cultural - Brasil. 2. Secularização. I. Westphal, Euler Renato (orient.). II. Gusso, Luana de Carvalho Silva (coorient.). III. Título.

CDD 363.69

Termo de Aprovação

"Secularização e Desseccularização: Uma Análise do Patrimônio Cultural no Brasil"

por

Cicero Daniel Cardoso

Dissertação julgada para a obtenção do título de Mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade, área de concentração Patrimônio Cultural, Identidade e Cidadania e aprovado em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade.



Prof. Dr. Euler Renato Westphal
Orientador (UNIVILLE)

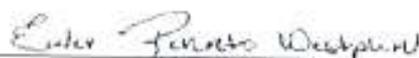


Profa. Dra. Luana de Carvalho Silva Gusso
Coorientadora (UNIVILLE)



Profa. Dra. Raquel Alvarenga Sena Venera
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade

Banca Examinadora:



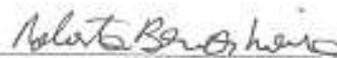
Prof. Dr. Euler Renato Westphal
Orientador (UNIVILLE)



Profa. Dra. Luana de Carvalho Silva Gusso
Coorientadora (UNIVILLE)



Prof. Dr. Glauco Barsalini
(PUC-Campinas)



Profa. Dra. Roberta Barros Meira
(UNIVILLE)

Joinville, 26 de fevereiro de 2021.

Agradecimentos

Dedico este espaço àqueles que fizeram parte desta trajetória e que, de variadas maneiras contribuíram para que eu conseguisse escrever um trabalho que pudesse não só descrever o meu objeto de estudo, mas a mim mesmo. Possivelmente, é bom dizer, este foi o maior desafio: me encontrar enquanto eu encontrava o meu objeto – não foi uma tarefa fácil. Este processo árduo, trabalhoso e com significativas dificuldades não seria possível sem a cooperação de familiares, amigos e, sobretudo, da minha fé.

Agradeço de maneira especial a Deus. O Deus que eu acredito e reverencio; o Deus que morreu numa cruz e ressuscitou ao terceiro dia: o Cristo. Este é o meu motivo maior, a razão da minha existência e o fundamento que me manteve forte até o presente momento. É somente com Ele e por Ele! Em Deus está a minha fé e o meu amor.

Por fim, também agradeço a todos os contribuintes brasileiros que financiaram esta pesquisa por intermédio da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. A estes contribuintes eu venho humildemente expor a minha contribuição à sociedade e espero, profundamente, que o resultado do meu trabalho possa ser útil de alguma maneira. Espero, ademais, que o dinheiro destinado a mim seja de alguma forma revertido em benesses através deste trabalho. Esta pesquisa não é apenas minha, é também de cada contribuinte, e disto eu não me esqueci quando no labor desta tarefa. Obrigado!

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo discutir o patrimônio cultural no Brasil a partir do prisma da secularização. Buscou-se, a prioristicamente, fundamentar um entendimento sólido da secularização e suas bases no interior desta pesquisa. Para isto, foram utilizados livros, artigos, dossiês, dissertações e teses que compuseram o rol teórico deste trabalho. Os artigos e periódicos foram consultados, sobretudo, em bases de dados digitais como a EBSCO, a Scielo e a plataforma CAPES. Por se tratar de uma pesquisa de caráter teórico, a metodologia utilizada vinculou-se majoritariamente a referenciais teóricos e/ou fontes primárias que remetessem ao assunto estudado. Por conseguinte, buscou-se delimitar recortes que pudessem compor um quadro coeso para estudar o que se convencionou chamar de secularização do patrimônio cultural. Sinteticamente, a estrutura baseou-se em três momentos políticos de fundamental importância: o período imperial, o período varguista e a redemocratização em 1988. Estes períodos, quando juntos, favorecem a uma visão de conjunto deveras objetiva e coerente. Sem a intenção de esgotar o assunto, esta pesquisa buscou abrir caminhos. Primeiramente, buscou reinterpretar o conceito *secularização*, de modo a expandir as possibilidades deste conceito em explicar o seu tempo. Não obstante, buscou também alargar o entendimento do patrimônio cultural no Brasil a partir de um estudo teórico em que, de modo geral, o patrimônio é uma chave hermenêutica para compreender o próprio ethos social.

Palavras-chave: patrimônio cultural; secularização; sociedade; Brasil.

ABSTRACT

This dissertation aims to discuss cultural heritage in Brazil from the perspective of secularization. We sought, primarily, to base a solid understanding of secularization and its bases within this research. For this, books, articles, dossiers, dissertations and theses were used to comprise the theoretical role of this work. The articles and journals were consulted, mainly, in digital databases such as EBSCO, Scielo and the CAPES platform. As it is a theoretical research, the methodology used was mostly linked to theoretical references and / or primary sources that referred to the studied subject. Consequently, we sought to delimit clippings that could compose a cohesive framework to study what was conventionally called the secularization of cultural heritage. Synthetically, the structure was based on three political moments of fundamental importance: the imperial period, the Vargas period and the redemocratization in 1988. These periods, when together, favor a truly objective and coherent vision of the whole. Without intending to exhaust the subject, this research sought to open paths. First, it sought to reinterpret the concept of secularization, in order to expand the possibilities of this concept in explaining its time. Nevertheless, it also sought to broaden the understanding of cultural heritage in Brazil based on a theoretical study in which, in general, heritage is a hermeneutical key to understanding one's social ethos.

Keywords: cultural heritage; secularization; society; Brazil.

Sumário

Introdução.....	9
1. A secularização como acesso à autonomia.....	17
1.1. O conceito de secularização.....	17
1.2. Volatilidade e secularização.....	18
1.3. Sociedades de mercado e secularização.....	28
2. Um cenário do patrimônio cultural no Brasil: Império, Estado Novo e Constituição de 1988.....	40
2.1. Brasil Império: a história que precede o patrimônio.....	40
2.2. A década de 1930: os efeitos culturais da revolução.....	46
2.3. A Constituição Federal de 1988.....	51
3. Secularização e dessecularização do patrimônio cultural no Brasil.....	56
3.1. Secularização e patrimônio cultural.....	56
3.2. A construção ideológica da identidade nacional.....	58
3.3. A construção ideológica do brasileiro.....	61
3.4. Secularização e dessecularização do patrimônio cultural.....	64
4. Considerações Finais.....	66
Referências.....	67

Introdução

A presente dissertação faz parte do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade, bem como está vinculada à linha de pesquisa Patrimônio e Memória Social e foi financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

A possibilidade de desenvolver esta pesquisa, com esta temática e com os aprofundamentos aqui presentes, se deu a partir de meu interesse particular nas constantes transformações que se podem observar na história humana. Essas transformações, por sua vez, para mim sempre se mostraram serem o cerne de certas questões fundamentais consoantes ao percurso da civilização. Por outro lado, minha aproximação cada vez mais estreita com autores da escola de Chicago e Viena despontaram-me um profundo interesse sobre a influência da economia sobre a sociedade e sobre a cultura. A minha experiência como estudante do curso de História me revelou que a economia se mostrara, ao menos para parte deste grupo de estudiosos, uma disciplina apartada e distante daquilo que nós chamávamos de Ciências Humanas. Os estudos baseados numa perspectiva econômica, quando muito, apresentavam inventários, relações de mercadorias e visões sintéticas sobre a estrutura de mercado. Esta foi a minha experiência. Percebi, nesse ínterim, especialmente ao ler autores como Rothbard, Milton Friedman, Ludwig von Mises, Rand e Hayek que a economia, por seu turno, não está apartada da História – ela é parte significativa da História enquanto disciplina. A economia traz consequências morais à sociedade, como demonstrou Benjamin Friedman (2009) e, assim, se mostra não apenas nos mercados financeiros, mas também na cultura, na moral, na ética e nos costumes. Este foi um primeiro contato que, a meu ver, me motivou a, de certa forma, contrariar alguns de meus colegas acadêmicos tanto em minhas premissas, quanto em meus objetivos. Mas este, por óbvio, não é um problema, é apenas um movimento, uma volatilidade que se constrói e que se desenvolve em consonância com uma miríade de outras proposições.

Tendo estas ponderações em mente, busquei levar minhas premissas ao encontro do patrimônio cultural no Brasil, com a finalidade de contribuir para com este campo do conhecimento. Em outras palavras, quis desenvolver um estudo interdisciplinar sobre o patrimônio, a partir da Economia, da História e da Sociologia da Religião.

Presumivelmente, o que me chamou atenção foi a ausência deste tipo de pesquisa no país, o que evidenciava um campo bastante vasto a se trabalhar. Por outro lado, as numerosas cisões que fazem parte da história política brasileira – como a independência, a proclamação da república, o Estado Novo, o regime militar, a reabertura democrática etc. – me levaram a perceber que, por aqui, os intensos conflitos entre Estado e sociedade direcionaram a um processo que eu nomeio como *secularização positiva*. Não é um novo conceito, não proponho isto e este trabalho não tem pretensões tão auspiciosas. Trata-se, contudo, de uma interpretação deste conceito que emerge no seio da sociologia da religião. Uma interpretação que procura alargar o campo e possibilitar que este conceito não se demonstre incapaz de interpretar seu próprio tempo. Assim, considero que as proposições de Sell (2017) e Pierucci (1997) acerca da secularização como dicotomia e oposição, isto é, do secular ao sagrado, possam ter um significado mais profundo se conectados ao conceito de pluralismo de Berger (2000) – que, a meu ver, longe de ser um adversário da secularização, é um grande defensor dela. Nesse sentido, encontro a secularização na convergência entre a dicotomia e a autonomia, ou seja, no encontro do movimento que realça as diferenças com a necessidade humana de cooperação. A este movimento eu atribuo o termo *volatilidade*, do qual tomei emprestado das ciências econômicas. Isto porque a volatilidade, nos parâmetros do mercado, tende a promover oscilações muitas vezes agressivas na constituição dos preços, mas, no seu findar, promove mudanças substanciais – o mercado não permanece inerte, ele se renova a partir das volatilidades.

Já a ideia de sociedades de mercado, da qual busco lembrar renitentemente, nos remete a um quadro histórico que delineio ainda no primeiro capítulo. Concluí, como o fizeram Milton e Benjamin Friedman (2017 e 2009), que o pensamento livre pode ser observado sobretudo nas sociedades em que o comércio tende a ter um papel predominante. Assim foi durante certo período em Roma (TEMIN, 2004), bem como também o foi na chamada Era de Ouro Islâmica (ROBINSON, 2017). O leitor, contudo, não pode ser induzido ao equívoco de relacionar a sociedade capitalista contemporânea com o que chamamos aqui de sociedades de mercado. Isso porque, a partir de nossos estudos, principalmente apoiados em autores como Friedman (2009), Schumpeter (1982) e Rothbard (2010), as sociedades de mercado se diferem

de outras sociedades em decorrência da relevância e imperatividade das trocas voluntárias – isto é, do comércio. O esquema a seguir parece bastante elucidativo:

$$M = C + A - (K)$$

Sendo “M” as sociedades de mercado, “C” o comércio, “A” a relativa tolerância ao livre pensamento e K os conflitos armados. O cenário favorece, de modo geral, o entendimento de que as sociedades de mercado são constituídas por um comércio abundante, seguido de relativa tolerância ao livre pensamento, bem como a considerável diminuição de conflitos armados. De que maneira podemos constatar isto? Durante a pax romana, por exemplo, é possível constatar um aumento expressivo do comércio nas urbs (CARDOSO, 2011; TEMIN, 2004), uma tolerância relativa com o pensamento livre, principalmente o religioso (ROUX, 2009) e uma queda considerável, como o próprio enunciado pax romana sugere, dos conflitos armados (FINLEY, 1973; TEMIN, 2004). Não levemos, pois, estas reflexões a um nível de paroxismo. Não se trata de um culto ao mercado ou de uma apologia ao capitalismo. Se trata, sim, de uma observação a partir de fontes da Economia, da História e da Arqueologia, como descrevemos ao longo do texto. A existência deste tipo de sociedade não anula a violência, os conflitos e lapsos de intolerância religiosa, étnica e social – como vemos na figura de Nero, por exemplo, no primeiro século de pax romana (ROUX, 2009). Mas implica em uma distinção de outras sociedades que, a meu ver, seria negligente não mencionar.

Sendo assim, pretendi evidenciar que as sociedades de mercado estabelecem um ambiente muito mais favorável à secularização. E não discordo, todavia, dos defensores da teoria da secularização de que a Reforma tenha sido uma importante fonte para a construção de um mundo secular. Certamente foi. Considero, sobretudo, que a Reforma primou por incluir a Igreja no mundo e, assim, promoveu a possibilidade de se pensar para além dela mesma – pois, como o próprio Apóstolo Paulo explicou na Carta aos Coríntios, para tornar um homem discípulo é preciso conhecê-lo. O aforismo grego do “conhece-te a ti mesmo” na modernidade só faz sentido se eu conhecer o Outro que é um reflexo de mim. Mas só é possível conhecer o Outro se ele for livre para ser ele mesmo – as teorias de representatividade do final do século XX surgem daí (NASCIMENTO, 2017).

A proposta desta dissertação, portanto, é discutir e compreender o processo de secularização do patrimônio cultural no Brasil. Buscamos entender o patrimônio na sua convergência com o Outro, bem como no seu conflito com o Eu mesmo. Seria muito cômodo estabelecer uma dicotomia sagrado x secular em que de um lado está o Estado – rígido e inescrupuloso com suas políticas ideológicas de identidade nacional –, e do outro a sociedade, que substitui o Estado e transforma o patrimônio em um bem de todos. Mas isto seria romantizar demais. Talvez não seja isto que vemos na realidade. Considero premente o que afirma Berger (2000, p. 19) sobre a religião: “os diversos movimentos religiosos diferem em sua relação com a modernidade”. Seria possível também afirmar que os diversos movimentos sociais diferem em sua relação com o patrimônio?

No segundo capítulo, buscamos desenvolver um panorama. Buscamos projetar um breve histórico do patrimônio cultural no Brasil, evidentemente sem pretender esgotar o tema, uma vez que a finalidade deste panorama é realçar pontos relevantes para uma análise a fortiori. Neste sentido, relatamos o primeiro capítulo a partir da seguinte estrutura temporal:

1. O período imperial.
2. O período do Estado Novo.
3. O período da reabertura democrática (Constituição de 1988).

A estruturação supracitada busca ser objetiva e clara, porém tem uma função teórica. Uma pesquisa como esta exige recortes, muito embora saibamos que os períodos supracitados não subsomem todo o percurso do patrimônio cultural no Brasil. Mas fizemos escolhas. Em primeiro lugar, porque as fontes e referências aos dois primeiros períodos são abundantes, muito mais acessíveis e, portanto, fazem sentido dentro de um escopo de curto prazo, como é o caso de uma dissertação de mestrado. Em segundo lugar, porque estes dois primeiros períodos aludem a questões muito semelhantes entre si: a construção ideológica do Estado Nação e sua propaganda (FERNANDES, 2010; VIANNA, 2019; COSTA, 2008; SOPHIA e SALDANHA, 2013). Esta tem sido a chave angular para se compreender, em meu entendimento, o período de cativeiro do patrimônio cultural, isto é, a ausência de autonomia e o seu uso como mero mecanismo alusivo ao ethos nacional. Por outro lado, estes dois momentos políticos criam um contraste importante com a reabertura democrática – momento em que consideramos ter havido um movimento de secularização do patrimônio, como

iremos explicar no terceiro capítulo. A ideia central, ao usar essa divisão temporal, é possibilitar a criação de uma estrutura de texto coesa, tendo em vista que este trabalho produz um certo ineditismo em relação ao produto de sua pesquisa. Portanto, de modo geral, estas são as razões pelas quais negligenciamos, conscientemente, certas partes da história do patrimônio que, embora dotadas de grande importância, não serviriam ao propósito deste trabalho.

Assim, o período imperial é marcado pela independência do Brasil, notadamente expressa na Constituição de 1824. Trata-se de um período em que a ideia geral de patrimônio cultural, em uma concepção ainda bastante embriológica, é posta em construção (FERNANDES, 2010). O Estado Novo, não obstante, também possui a sua constituinte, em 1937, outorgada pela figura onipresente de Getúlio Vargas. Além disso, o Estado Novo demarca uma nova fase do patrimônio cultural, fortemente marcada pela judicialização do termo, e pela instituição de mecanismos de proteção como, por exemplo, os tombamentos (SOPHIA e SALDANHA, 2013). Já a reabertura democrática, com a Constituição de 1988, expressa um momento muito particular da história brasileira, em que a sociedade se aproxima da esfera pública e cria-se a ideia de participação, na qual a sociedade vai ao encontro das decisões coletivamente ou por meio de seus representantes acerca das questões sobre o patrimônio cultural. Aqui, temos uma ênfase maior sobre a identidade e a diversidade social, uma ruptura notável com as proposições anteriores que vinculavam o patrimônio à pátria (COSTA, 2008).

A observação de Paulo Peixoto (2016, p. 290) que diz que “o campo do patrimônio vive atualmente sob a tirania da participação cidadã”, foi um ponto de partida. Identificamos que, em contraposição a isto, na história existem movimentos em que o patrimônio invariavelmente escapou a esta participação, estando vinculado a instituições que pleiteavam uma representação ideal de cidadão. Não raro, vivenciamos momentos em que se inventou um indivíduo, bem como uma memória que compusessem o que se requeria, isto é, um certo tipo de cidadão nacional que pudesse representar o estereótipo da nação.

Por conseguinte, vamos observar isto fortemente no período do Império e do Estado Novo. No entanto, cada período possui suas particularidades. Enquanto no Império busca-se desenvolver uma narrativa historiográfica que componha o ethos desta civilização dos trópicos, no Estado Novo há a instauração de instituições

políticas com a finalidade de proteção e preservação do patrimônio cultural. Enquanto no século XIX o patrimônio se manifesta na escrita histórica, na década de 1930 ele aparece sob a forma jurídica. No entanto, em ambos os contextos a chave hermenêutica é a Nação, isto é, a construção de uma identidade que aglutina as semelhanças e exclui as diferenças. Em contraposição a isto, a promulgação da Constituição de 1988 rompe firmemente com as raízes exclusivistas do patrimônio cultural, ampliando a sua conceituação, bem como realizando a sua associação com o conceito de cultura, como vemos em Costa (2008).

É importante dizer que, no segundo capítulo, realizamos um estado da arte em bancos de dados online para que pudéssemos fundamentar teoricamente a exposição do panorama construído. Como já mencionado, construímos a estrutura da divisão dos subcapítulos e, em seguida, auferimos os artigos e produções mais relevantes para esta primeira parte.

O terceiro capítulo terá por finalidade discutir o patrimônio cultural brasileiro e a secularização. Aproveitando a discussão que realizamos no primeiro capítulo, ensejamos uma ponderação mais objetiva, pragmática, em que possamos recair direto sobre as questões mais importantes relativas ao patrimônio cultural e à sociedade. Nosso objetivo já está claro: a secularização é um caminho para a autonomia. Mas, neste caso, para que possamos convencer o leitor, precisamos explicar a razão pela qual achamos que o patrimônio pode ser um caminho para a autonomia. Por isso retomamos sumariamente algumas questões do segundo capítulo e colocamos elas em linha com os direcionamentos do primeiro. Estado Nação, nacionalismo varguista, identidade e memória são alguns dos aspectos que abordamos para, enfim, conseguir emplacar as nossas premissas.

Não relutamos em retomar o diálogo com a Reforma Protestante a partir de autores como Carlos Eduardo Sell (2017), Westphal (2017) e Catroga (2004). A constituição do ethos secular, embora não seja de atribuição exclusiva da Reforma, é parte significativa que elucida algumas questões bastante renitentes nesta discussão. Para além disso, “o foco da construção de vida na imanência e na materialidade, tão característica da cultura moderna, é uma decorrência da secularização da teologia protestante (WESTPHAL, 2017, p. 221). Ademais, esta aproximação também favorece o objeto desta dissertação, de tal forma que consigamos depreender, objetivamente, as releituras da secularização no próprio campo do patrimônio cultural

brasileiro – como, por exemplo, a concepção inclusiva resultante da constituinte de 1988, bem como a experiência de diversidade cultural, resultante de debates em torno da concepção sobre cultura, que levou a uma evidente ampliação deste conceito no âmbito jurídico (COSTA, 2008; SOPHIA e SALDANHA, 2013).

Este capítulo foi construído para responder aos objetivos específicos, bem como ao problema delineado no projeto de pesquisa. Para tanto, nossa seleção de artigos e livros foi constituída com base em uma exploração dos principais teóricos da secularização, bem como dos autores que dialogam com este tema – a exemplo de Peter Berger (2000) e, de certa forma, Friedman (2009). Autores como Sell (2017), Pierucci (2000) e Zepeda (2010), que revisaram o conceito de secularização em Weber nos debates contemporâneos, constituem importantes teóricos que não deixamos de lado.

Ainda, queremos lidar com outra questão relevante, que é a dessecularização ou a ressacralização ou ainda a pós-secularização. Tema muito suscitado contemporaneamente, busca problematizar a estabilidade da secularização no mundo contemporâneo. Pierucci (2000, p. 131) afirmou que “*in these last three decades of the XX century, [...] religions have regained vigor, expanding and multiplying themselves considerably*”¹. Isto, de alguma forma, suscita que este *risveglio religioso*, este avivamento das religiões tenha colocado a prova a interpretação secular do mundo. O que isto representa, em termos teóricos? Estaríamos diante do fim da diversidade, representatividade e inclusão? Concluimos, sumariamente, que, a dessecularização é uma leitura que não enfrenta a permanência das dicotomias e das polarizações – pelo contrário, incentiva-as. Por isso a rejeitamos.

Observamos em Peter Berger (2000), por exemplo, que este revisa a sua antiga teoria da secularização por uma teoria do pluralismo, fundamentada na ideia de “*adaptação multiforme da religião à pluralidade moderna de discursos*” (PETERS, 2019, p. 296). Por outro lado, Pierucci (2000, p. 152) atenta para o significado original do termo secularização, rejeitando a sua negação empírica e a substituição por uma conceituação que pretenda lhe superar. Westphal (2017) atenta para a questão cultural incutida na noção da secularização — cuja origem está vinculada à Reforma

¹ Tradução livre: nestas últimas três décadas do século XX [...], as religiões recuperaram seu vigor, expandindo-se e multiplicando-se consideravelmente.

Protestante. A ideia de superação do ethos secular ou, ainda, como prefere Berger, a noção de que é “falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado” (2000, p. 10) merece algumas ponderações, a fim de assimilarmos as suas intencionalidades no campo do patrimônio cultural. Seria possível, em vez de decretarmos um fim à secularização, pensarmos em uma releitura do status secular no mundo? Haveria espaço para uma hermenêutica da autonomia em que, em vez de mitigar as diferenças, estimule-as?

Consideramos importante abordar este tema, pois ele está na esteira dos estudos sobre secularização e avança para possibilidades de interpretações e associações muito interessantes. Além disso, essa temática possibilita suscitar perguntas e fazer algumas projeções, como, por exemplo: vivemos em um mundo em que a religião foi substituída por uma visão igualmente escatológica, mas a partir da ciência? Ou seria possível presumir que, apesar da perda de hegemonia do pensamento religioso, a possibilidade de coexistência pacífica entre as fontes de pensamento parece ser algo mais empiricamente verificável no mundo contemporâneo?

Acreditamos que com esta estrutura e com os aportes teóricos selecionados conseguiremos responder à problemática da pesquisa, que é discutir teoricamente a secularização do patrimônio cultural no Brasil, de tal forma que consigamos também contemplar os objetivos enunciados no projeto de pesquisa.

1. A secularização como acesso à autonomia

1.1. O conceito de secularização

Quando penso em secularização, imediatamente me recorro da proposição de Carlos Eduardo Sell (2017), a partir de Weber, sobre a tensão entre a religião e a ciência. Na medida em que o mundo se desprende de um pensamento mágico para explicar as coisas, logo busca subsistência e refúgio no campo científico que, por sua vez, traz respostas palatáveis ao sofrimento humano. Mas, como afirmou Berger (2000), apesar deste movimento ter constatado um grande avanço da ciência sobre a hegemonia religiosa de outrora, não podemos constatar que o ethos religioso tem sido substituído pelo da ciência. Quase que como um renascimento de Weber na contemporaneidade, vemos no “novo evangelismo na América Latina [...] valores com pureza quase cristalina” (BERGER, 2000, p. 21) àqueles identificados por Max Weber em 1905 com relação ao protestantismo e o espírito do capitalismo.

Já em relação ao conceito de secularização, lembremos, pois, que, no cristianismo, “a palavra *saeculum* foi aplicada na *Vulgata* (São Jerónimo), para traduzir o grego *kósmos* numa acepção negativa: o ‘momento presente’, este ‘século’, em oposição a eternidade, ao futuro – o ‘reino’ prometido por Deus” (CATROGA, 2004, p. 53). Já no que se refere ao vocábulo *secularização*, Catroga (2004, p. 57) explica que “ter-se-á dado em 1586 e 1559, respectivamente. O primeiro surgiu num contexto pejorativo – ‘*il ne faut point secularizer*’ –, e o segundo apareceu aplicado ao arresto de bens da Igreja por parte da coroa”. Em todos os casos, sem dúvidas, observa-se tensões que se perfazem no transcurso histórico e que, tanto mais tanto menos, se mostram evidentes ainda na contemporaneidade.

O que entendemos por secularização? A secularização, neste trabalho, é entendida como um processo derivativo das sociedades de mercado que confere, em maior ou menor escala, uma autonomia do ethos social. Queremos dizer, com isso, que a secularização não será assumida na dicotomia entre o sagrado e o secular, mas sim na interposição entre estas duas proposições, na medida em que a coexistência das fontes de pensamento pode ser possível (BERGER, 2000). Assim, descobrimos que o patrimônio cultural está no limiar entre o sagrado e o secular, na intersecção entre estas duas manifestações históricas de pensamento.

Para discutir estas questões, buscaremos explicar três categorias salutares:

1. A volatilidade: sendo ela um elemento neutro e intransigente. A volatilidade, termo emprestado dos vocábulos das ciências econômicas (SAMUELSON, 1961), permite observar os movimentos históricos, que impedem a percepção de uma linearidade que recairia numa visão escatológica da história.
2. As sociedades de mercado: sendo elas, como iremos demonstrar a partir de Friedman (2009), importantes protagonistas na abertura das relações de cooperação, possibilitando que efeitos como a secularização possam gerar consequências morais na sociedade.
3. O patrimônio cultural: sendo este a nossa chave hermenêutica, através da qual faremos uma análise, no último capítulo, a respeito da secularização do patrimônio cultural brasileiro a partir do final do século XX.

Considero importante assumir esta estrutura deveras metódica para alcançar, adequadamente, os objetivos propostos de modo a não comprometer a coesão deste trabalho.

1.2. Volatilidade e secularização

Há algo em comum entre historiadores e economistas, que os une em uma perspectiva uníssona acerca do tempo, seja ele numa escala estrutural (como queria Braudel), seja ele numa escala conjuntural. Trata-se da evidência empírica das oscilações e da volatilidade inerentes às atividades humanas, promulgadas pelo registro histórico ou de mercado.

Os economistas, observando o comportamento dos preços no tempo, tencionados a investigar a ação humana nos mercados, conseguem estabelecer empiricamente que as oscilações são a única constante invariável do mercado. Paul A. Samuelson assim define:

Em um mercado de concorrência ideal, tenderá a existir uma configuração definida de preços *no tempo* [grifo do autor], da mesma forma que no espaço. Mas as dificuldades de se predizer o que acontecerá no futuro faz que essa configuração seja menos nítida e regular, porque o equilíbrio é constantemente perturbado, embora esteja constantemente em vias de restabelecimento – de forma semelhante à superfície do oceano (SAMUELSON, 1961, P. 83).

Isto equivale a dizer que, simultaneamente, observaremos um nível de preços crescente e decrescente num determinado período de tempo, gerado por uma perturbação enlouquecedora dos milhões de indivíduos que, via de regra, estão

buscando encontrar o equilíbrio dentro do longo prazo. Assim, mesmo que ocorra uma predisposição decrescente no curto prazo, levando os preços a níveis muito inferiores ao seu nível médio, esta predisposição não se manterá por muito tempo.

A volatilidade, enquanto um conceito econômico, é a fac-símile dos movimentos históricos tão bem mencionados por Braudel (2004), Bloch (2001) e outros autores da História e da Filosofia. Ela faz ecoar a intensidade do labor e da diligência humanas em se manter firme diante da estaticidade. Um atrito cinético, melhor dizendo, em que corpos em movimento perfazem um harmonioso som imaleável, recusando a linearidade e a unilateralidade para, juntos, cambalearem a um horizonte infinito de volatilidade. Pelo que nos demonstra Samuelson (1961), esta característica envolve não apenas uma oscilação trivial, incentivada a priori pelo mercado; ela é, sobretudo, resultante de uma miríade de forças que querem ora ir para lá, ora para acolá. A inserção deste conceito neste trabalho, é preciso observar, vincula-se à necessidade do autor em subsumir num único substantivo as proposições histórica e econômica. Em outras palavras, requer evidenciar mais que movimentos, mas também uma medida de risco (FRIEDMAN, 2009; SAMUELSON, 1961), haja vista que este é um aspecto salutar nas intensas disputas de poder que permeiam o tecido social. O risco acompanha o transcorrer histórico e, por sua vez, não é negligente, pois não cessa de aparecer e mostrar-se deveras evidente. Esta é uma característica mister da volatilidade que aparece, invariavelmente, nas crises econômico-sociais, por exemplo.

O professor Robert Schiller, em uma palestra em Yale no ano de 2020, discorria a respeito da economia e das medidas de risco. Queria ele estabelecer um panorama da volatilidade socioeconômica e, por conseguinte, identificar as medidas de risco contidas nesta volatilidade. Assim, chegou à conclusão de que existem estágios que subsomem a forma integral do produto: tal forma vai do rudimentar ao complexo. Mas, do rudimentar ao complexo, contudo, há uma miríade de movimentos. Um exemplo é a progressão dos veículos construídos desde a sua gênese. De Karl Benz, no século XIX, até os modernos Tesla, do século XXI, se observou incessantes e profícuas transformações, volatilidades por excelência. Observamos, nessa trajetória centenária, que veículos elétricos apareceram no século XX e praticamente sumiram até o seu ressurgimento na primeira metade deste século. Há uma questão de risco inserida nessa relação, como demonstra Rothbard (2010), onde uma ameaça externa impulsiona toda a cadeia econômica a encontrar caminhos que possam revirar o

cenário abalado. Isso traz consigo, como bem mencionou Friedman (2009), consequências morais à sociedade, consequências essas que podem ser positivas ou negativas, mas que, inevitavelmente, aparecem com grande evidência e substância.

Assim, a volatilidade antecede o produto histórico. Foi assim que Voegelin (2007) descreveu a ascensão do ditador nacional-socialista em Hitler e os Alemães, evidenciando múltiplos fatores que levaram a Alemanha, como o próprio autor denomina, ao abismo. Há, em primeiro lugar, o problema experiencial central, isto é, a ascensão de Hitler ao poder. Em segundo lugar, há a questão psicológica, biográfica, humana, centrada na anatomia deste ditador. Após, há o que o autor chama de “culpa coletiva”, também nominada de a “Síndrome de Buttermelcher”, que evidencia não só um problema experiencial, mas intelectual, haja vista a miríade de profusão de ideologias que pululavam no país. O autor delinea simetricamente uma noção de volatilidade histórica, de vibrações sempiternas cujo produto apenas se saberá a definição a posteriori. Por sua vez, mesmo que Voegelin quisesse, jamais poderia escrever uma história de Hitler e os alemães sem mencionar a volatilidade que permeia essa teia de relações — isto porque é essa volatilidade que produz a história e a realidade. Movimentos, como dizia Deleuze. Dialética, como defendeu Thompson. Choques, como aferiu Huntington. A volatilidade é a marca distintiva de todas essas relações, pois, diferente dos conceitos supracitados, ela sai da especificidade e mergulha na amplitude da vida humana, sem se importar com os pormenores que lhes são inerentes. A economia, por si só, é uma ciência que não se preocupa com os pormenores em-si, como o próprio Rothbard (2010) defendeu, uma vez que está mais preocupada com as generalidades que configuram a realidade econômica e deixa a cargo do indivíduo, em sua sabedoria sobre si mesmo, definir seus rumos dentro dos domínios do mercado.

O equilíbrio, contudo, como menciona Samuelson (1961), não é uma situação impossível, mas relativa. Não há uma condição de equilíbrio, mas situações em que a volatilidade se abrande e, por conseguinte, se mostra em menor intensidade. Concorde-se, portanto, que foi estabelecido um período de conformidade, o que pode ser observado em diversos períodos da história, sendo o mais conhecido e também já mencionado, a pax romana. Estes são momentos em que a volatilidade se faz sentir menos e, devido ao sabor menos intenso de sua ira, encontramos momentos mais

propensos a significativos avanços em aspectos tecnológicos, filosóficos e inclusive morais (FRIEDMAN, 2009).

As quedas e altas bruscas dos preços parecem acompanhar o mercado em crises pontuais e naturais no decorrer da história. Vê-se este movimento de “desilusão econômica em amplas proporções, como os de meados dos anos 1890 e início dos anos 1920” (FRIEDMAN, 2009, p. 201). Certamente, uma visão in loco destes acontecimentos nos levaria a prescrever não apenas a volatilidade nos efeitos econômicos, mas em sua decorrência também volatilidades abissais nos efeitos sociais e políticos. Friedman (2009, p. 201-205) nos lembra que o fanatismo populista cultivado nos anos 1890, bem como o racismo da Ku Klux Klan, na década de 1930, encontraram terreno favorável em meio ao sabor amargo das crises econômicas. Ainda que os efeitos da Grande Depressão, em 1929, tenham tido um saldo positivo consoante aos aspectos sociais², diversos grupos racistas e antissemitas permaneceram vivos e latentes na sociedade estadunidense.

A Klan não desapareceu. Racistas declarados, como o senador pelo Mississippi Theodore Bilbo e o governador da Georgia Eugene Talmadge, continuaram a advogar a causa da supremacia dos brancos, apoiados firmemente por seus seguidores. [...] Vários depoentes nas audiências no Senado, em 1939, para confirmação do nome de Felix Frankfurter³ como ministro do Supremo eram abertamente antissemitas (FRIEDMAN, 2009, p. 202).

O cenário no Brasil nunca foi tão diferente, muito embora o retrato de uma percepção social reativa após 1929 seja quase inexistente no Brasil⁴. Por aqui, são os efeitos da abolição da escravidão que causam volatilidade nas relações sociais. “O Brasil foi o último país a abolir a escravidão” (NUNES, 2006, p. 90) – é assim que Sílvia Nunes inicia seu artigo Racismo no Brasil. Essa mancha histórica carrega uma historicidade que, assim como nos Estados Unidos, deflagra um enorme abismo entre a perturbação e o equilíbrio. Assim como nos mercados os indivíduos possuem distintas percepções acerca do preço de um determinado ativo, como nos mostrou

² Friedman (2009, p. 202-224) demonstrou que, ao contrário das crises precedentes, especialmente do século XIX, a crise de 1929 promoveu muito mais a noção de oportunidade e mobilidade, gerando incentivos para “alargar a concepção de democracia econômica, para fortalecer as noções de justiça social e, o que é mais significativo, para levar adiante um esforço coletivo para atingir certos objetivos, com o governo assumindo responsabilidade pelo menos parcial” (FRIEDMAN, 2009, p. 213).

³ Nota nossa: foi um jurista estadunidense que atuou como associado de justiça na Suprema Corte dos Estados Unidos, amplamente conhecido por seu radicalismo e apoio à União Soviética.

⁴ Temos algumas produções acadêmicas que formam uma visão de conjunto da discriminação racial no Brasil (cf. NUNES, 2006; SANTOS e SILVA, 2018; GUIMARÃES, 1995), porém os efeitos reativos atinentes a este tema no pós-crise de 1929 é, ainda, um assunto inexplorado.

Samuelson (1961), as relações sociais evocam para si numerosas percepções acerca de um determinado evento ou acontecimento. Isto, por sua vez, transforma uma potencial relação de equilíbrio em intensa volatilidade, gerando conflitos e perturbações renitentes. O racismo é produto de uma relação socialmente conturbada, historicamente irreparada e ideologicamente exasperada. O antissemitismo, o anticatolicismo, o anti-islamismo, são noções categoricamente forjadas no interior de conflitos históricos (FRIEDMAN, 2009) – uma oscilação para um lado e para o outro, que não cessa, mas que tem por objetivo alcançar o equilíbrio, muito embora ele possa nem mesmo existir, sendo apenas uma noção abstrata e individual.

Por outro lado, os historiadores, cientes de sua missão de estudar e compreender as ações humanas no tempo (BLOCH, 2001), deflagram um incessante movimento intransigente e não-linear no espaço e no tempo passados. São eles levados a observar aquilo que Marc Bloch muito bem definiu sobre a civilização ocidental:

[...] Diferentemente de outros tipos de cultura, ela [a ocidental] sempre esperou muito de sua memória. Tudo levava a isso: tanto a herança cristã como a herança antiga. Os gregos e os latinos, nossos primeiros mestres, eram povos historiógrafos. O cristianismo é uma religião de historiador. Outros sistemas religiosos fundaram suas crenças e seus ritos sobre uma mitologia praticamente exterior ao tempo humano; como Livros sagrados, os cristãos têm livros de história, e suas liturgias comemoram, com os episódios da vida terrestre de um Deus, os faustos da Igreja e dos santos. Histórico, o cristianismo o é ainda de outra maneira, talvez mais profunda: colocado entre a Queda e o Juízo, o destino da humanidade afigura-se, a seus olhos, uma longa aventura, da qual cada vida individual, cada “peregrinação” particular, apresenta, por sua vez, o reflexo; é nessa duração, portanto dentro da história, que se desenrola, eixo central de toda meditação cristã, o grande drama do Pecado e da Redenção. Nossa arte, nossos monumentos literários estão carregados dos ecos do passado, nossos homens de ação trazem incessantemente na boca suas lições, reais ou supostas (BLOCH, 2001, p. 42).

A verdade é que o drama humano é o tilintar de um sem-número de percepções acerca do que deve e do que não deve ter direito a existência. Trata-se, me limitando a uma última analogia, de uma sequência interminável de altos e baixos num tom quase homérico, ritmada pelo crivo oceânico que conduz o Homem de Ítaca a Tamassos.

Pode parecer estranho para um cidadão contemporâneo ouvir de um historiador que em 26 d.C., mais ou menos o período em que viveu Jesus Cristo, havia um nível de tolerância e pacifismo muito mais elevado do que no século XVI, quinze séculos depois. Essa concepção linear da história ou, como prefiro, escatológica, foi e continua sendo muito difundida, tendo sido mais fortemente integrada ao imaginário humano a

partir do advento da modernidade, conduzido pelo revolucionarismo comunista e racionalismo moderno, ambos proeminentes entre o século XIX e XX (LÖWY, 2002). Contra essa percepção, no interior de uma tradição marxista bem datada, irrompe Walter Benjamin. Sob o ébrio contexto nazifascista da primeira metade do século XX, escreve Löwy:

Nada parece mais ridículo aos olhos de Benjamin que o *otimismo* [grifo do autor] dos partidos burgueses e da social democracia, cujo programa político não é outra coisa que “um mau poema de primavera”. Contra esse “otimismo sem consciência”, esse “otimismo de diletantes”, inspirado pela ideologia do progresso linear, ele descobre no *pessimismo* [grifo do autor] o ponto de convergência efetiva entre surrealismo e comunismo. É evidente que não se trata de um sentimento contemplativo, mas de um *pessimismo ativo* [grifo do autor], “*organizado*” [grifo do autor], *prático* [grifo do autor], inteiramente dedicado ao objetivo de impedir, por todos os meios possíveis, a chegada do *pior* [grifo do autor] (LÖWY, 2002, p. 201).

De certa forma, a percepção obtida por Benjamin vai ao encontro daquilo que os historiadores e economistas, em sua missão de entender as relações humanas, apresentam. A representação de uma escatologia moderna, fundamentada nos eixos da revolução ou do racionalismo, nada mais são do que a negação do estado intransigente de volatilidade naturalmente deflagrado na história. Com isto, quero dizer que estas representações colaboram para a implantação de um valor absoluto e a exclusão dos valores plurais inseridos na sociedade (abordaremos este assunto mais tarde a partir de Peter Berger).

Assim Paul Veyne descreve os cidadãos romanos:

Na Itália romana, um século antes ou depois de nossa era, cinco ou seis milhões de homens e mulheres são livres e cidadãos; vivem em centenas de territórios rurais (*civitas*) que têm como centro uma cidade (*urbs*) com seus monumentos e casas ou *domus* [grifo do autor] (1994, p. 45).

Ainda:

O paganismo greco-romano é uma religião sem além nem salvação, mas não necessariamente fria nem indiferente à conduta moral dos homens; a tal respeito pode enganar o fato de que essa religião sem teologia nem Igreja é, se assim ousamos dizer, uma religião *à la carte* [grifo do autor]: cada um venera particularmente os deuses que quiser e imagina-os como pode. Em lugar do “partido único” que é uma Igreja, trata-se de “livre empresa” religiosa: cada um fundava o templo que desejasse e pregava o deus que bem entendesse, como abria um hotel ou lançaria um produto novo, e cada um se tornava o cliente de seu deus favorito, não necessariamente o mesmo que a cidade elegera como tal: a escolha era livre. Assim era porque só existe o nome em comum entre o que o paganismo entendia por “deus” e o que entendem os judeus, os cristãos e os muçulmanos. [...] Os deuses do paganismo vivem sua vida, e sua existência não se reduz a um papel metafísico, pois fazem parte do mundo; são uma das três raças que povoam

o mundo. Há os animais, nem racionais, nem imortais; os homens, mortais e racionais; e os deuses, racionais e imortais (VEYNE, 1994, p. 202).

O olhar atento do historiador observa que, neste período de pax romana, descrito por Paul Veyne, o nível de liberdade religiosa, bem como a extensão dos direitos a cidadania (considerando, por óbvio, o contexto da antiguidade e não o moderno) eram razoavelmente consideráveis, especialmente por não existir, àquele tempo, um ordenamento jurídico que discutisse amplamente os direitos humanos.

Não obstante a isto, alguns séculos mais tarde observaríamos o ruir desta próspera civilização, sendo que a “maior parte das cidades da Europa moderna não passava de cidades pobres e medíocres” (DIEHL, 1961, p. 44-45). O novo centro do mundo estava no Oriente, mais especificamente em Constantinopla, cuja opulência estava estritamente vinculada ao paradigma católico ortodoxo oriental, aos lugares santos e à arquitetura sacra dos templos. O período de relativa paz e liberdade sofreu perturbações, transitou para um novo período, um período eminente e exclusivamente cristão. A observação de Constantinopla, como menciona o próprio historiador Charles Diehl, é impossível sem remeter à aurora da cristandade:

Constantinopla era uma capital admirável. Estava cheia de igrejas célebres, das quais a mais famosa era a de Santa Sofia [...]. Estava repleta de mosteiros ilustres, dos quais muitos eram centros de cultura intelectual ou artística; possuía grande número de relíquias preciosas, mais numerosas [...] que as que possuía toda a latinidade, tanto que aos olhos dos peregrinos a visita a Constantinopla era um ato quase meritório quanto a peregrinação aos Lugares santos (DIEHL, 1961, p. 45).

Alguns séculos mais tarde a história registrará a Reforma, uma antítese à estrutura medieval de mundo e que culminaria, por conseguinte, na formação do mundo moderno tal como o conhecemos hoje. É claro, esta simplificação à qual nos remetemos serve apenas como uma maneira lúdica de explicar e introduzir o objeto de nossa discussão. De maneira nenhuma consideramos que as volatilidades e oscilações históricas são produtos de um único acontecimento ou, ainda, são variantes isoladas na história. Queremos, todavia, administrar esta preciosa chave hermenêutica que é a volatilidade, pois acreditamos que seja impossível falar sobre secularização sem considerar estes pontos imperiosos. Sendo assim, estas viradas na perspectiva central de mundo, na mudança objetiva da estrutura do tecido social, do ordenamento jurídico, das liberdades civis e religiosas, enfim, estas volatilidades implacáveis, demonstram o nosso ponto de vista: a história não é linear. O leitor poderia presumir que, para assumir uma linearidade histórica, é preciso assumir uma

premissa. Ora, a premissa dos comunistas, como aferiu Löwi (2002), era a da luta de classes – para eles, a história havia caminhado rumo ao avanço do proletariado e à possibilidade de revolução. Já para os racionalistas modernos, essa premissa constituía um movimento de rejeição e superação das “concepções que admitem o mundo como algo independente do sujeito cognoscente” (MUSSE, S/I, p. 5), bem como nomeava também “os sistemas formais nos quais os fenômenos, na medida em que podem ser objetos de apreensão e produção, são passíveis de cálculo, previsão e domínio pelo entendimento” (MUSSE, 2018, p. 6). Em todos os casos, consideramos impossível a previsibilidade de uma história construída linearmente, orientada inequivocamente a uma escatologia imanente do Ser.

Feitas estas ponderações, a que conclusões poderíamos chegar e quais pontos de partida poderíamos deduzir para discutir secularização?

Considero premente um primeiro comentário. De que forma podemos dimensionar a secularização diante deste contexto? Seria possível afirmar que, quanto mais o mundo se moderniza, mais ele se seculariza? Um turista que passa diante da Catedral de St. Michel, em Bruxelas, poderá observar Hare Krishnas dançando e percorrendo com seus hinos até a Parc de Bruxelles, sem com isso gerar qualquer perturbação naquele católico devoto que ali está para rememorar o Cristo. Ao andar pelas avenidas de Paris, o visitante poderá observar mulheres cobertas por um hijab ou ainda por uma burca, caminhando com seus filhos para realizar a oração na Grande Mesquita. O que representa esta coexistência pacífica e, em alguns momentos, contemplativa dos religiosos na contemporaneidade?

É preciso dizer, em primeiro lugar, que a pacificidade dessa convivência é relativa. Não são todas as sociedades que conseguem absorver a diferença em seu tecido social. Acreditamos que existam alguns componentes-chave nesta complexa relação de tolerância, pacifismo e contemplação. E aqui entra o que considero ser o ponto central deste subcapítulo, especialmente por trazer um elemento novo para o âmago dos estudos sobre secularização – geralmente relacionados à sociologia da religião, à teologia e à antropologia. Trata-se do elemento econômico. A tese de Benjamin Friedman (2009) é de que há uma correlação entre o crescimento econômico de uma sociedade e a sua preponderância em ser tolerante e pacífica. Para ele, “períodos de expansão econômica na América ou outros lugares [...] registraram igualmente maior abertura, tolerância e democracia” (FRIEDMAN, 2009, p. 24). Esta pode parecer uma

proposição iluminista, o que de fato é verdade, tendo em vista que as nossas noções de abertura, tolerância e democracia possuem origem, em grande medida, nesse movimento (FRIEDMAN, 2009). O crescimento econômico, promovendo a liberdade dos indivíduos e, por conseguinte, possibilitando a sua autonomia, tem, a meu ver, profundas relações com o que entendemos aqui por secularização.

Nesse sentido, o que observamos é que a possibilidade de um mundo secular não acontece apenas em decorrência do advento da modernidade, tampouco apenas em virtude da ética e do espírito protestantes, muito menos apenas por conta do pensamento racionalista que invade a modernidade com seus tentáculos. Há um componente muitas vezes relegado ao esquecimento e que concentra em si uma importância inominável: o mercado. O nosso entendimento de mercado envolve a proposição de Fligstein e Dauter, que concebem o mercado como o local em que os agentes econômicos fazem trocas econômicas voluntariamente (2012, p. 481-483). Isto é, a rigor, a reunião das pessoas que se prestam de maneira voluntária a realizar determinadas trocas para o seu próprio benefício. Por que isso é tão importante de se mencionar? Por duas razões. A primeira, é porque para haver uma sociedade de mercado precisa existir liberdade política, do contrário ela se esvazia nela mesma, condenando-se ao próprio fracasso. Milton Friedman (2017, p. 16) afirma que:

A organização econômica desempenha um papel duplo na promoção de uma sociedade livre. De um lado, a liberdade econômica é parte da liberdade entendida em sentido mais amplo e, portanto, um fim em si própria. Em segundo lugar, a liberdade econômica é também um instrumento indispensável para a obtenção da liberdade política.

Nesse sentido, podemos compreender que há uma distinção entre as liberdades. A primeira, num sentido mais amplo, refere-se à liberdade de um modo geral, num sentido expressivo e simbólico do termo, orientada à possibilidade de prosperidade material dos indivíduos. A segunda, por sua vez, é uma liberdade política, com vistas à obtenção de autonomia da repressão ostensiva de outrem. Mas, retornando à primeira razão, Friedman (2017, p. 17) ainda coloca:

Vista como um meio para a obtenção da liberdade política, a organização econômica é importante devido ao seu efeito na concentração ou dispersão do poder. O tipo de organização econômica que promove diretamente a liberdade econômica, isto é, o capitalismo competitivo, também promove a liberdade política porque separa o poder econômico do poder político e, desse modo, permite que um controle o outro.

A segunda razão é porque, apesar de parecerem desconexos e distantes, a secularização e o mercado estão intrinsecamente correlacionados. Os estudos de

Max Weber já evidenciam, sumariamente, uma certa relação entre a secularização e o capitalismo (que aqui referencio como uma sociedade de mercado), mas procura dar ênfase nas questões sociológicas, especialmente voltadas ao labor metodológico que o fez identificar no protestantismo aspectos muito particulares vinculados ao trabalho e, por conseguinte, ao ethos da modernidade (WEBER, 2004, p. 41-45). É mérito de Weber, ainda assim, ter constituído um estudo tão resiliente e com vazão a temas bastante diversos que se complementam na contemporaneidade. Fato é que, a despeito de tudo isso, a secularização subsiste em decorrência da estrutura de mercado hoje constituída.

O que seria, portanto, a secularização entendida dentro de uma dinâmica mercadológica? É importante dizer que não pretendemos adulterar o conceito, tampouco discuti-lo teoreticamente sem uma finalidade empírica. É preciso entender o conceito no mundo! Queremos relacionar a secularização ao patrimônio cultural, sem, contudo, rejeitar o elemento congregador que é o mercado ou as relações de mercado. Consideramos que não há como pensar o patrimônio cultural na contemporaneidade sem uma demanda, portanto uma demanda de mercado, de consumo e de representatividade orientada ao consumo – seja ele um consumo estético, simbólico ou histórico (falaremos disto no próximo subcapítulo). É a demanda que constitui a finalidade do patrimônio, porque é ela quem o reivindica como elemento articulador de sua representatividade. Nesse sentido, a secularização se apropria das liberdades constituídas em decorrência da liberdade política e econômica, para secularizar ações pretéritas e transformar as relações humanas em relações ordeiras, pacíficas (aqui nos remetemos a Sell, 2017).

Carlos Eduardo Sell destaca uma explicação propositiva de Blumenberg, que define o teorema da secularização tomando como exemplo Max Weber, diz ele:

B é a secularização de A, por exemplo: a ética moderna do trabalho é a secularização da ascese monacal [...]. Essas proposições definem uma relação unívoca entre a origem e o resultado, uma relação de descendência, uma transformação de substância. O processo de secularização do mundo, que se propaga muito rapidamente, aparece agora não mais como uma perda quantitativa mas como expressão de uma transformação qualitativa específica e transitiva no curso da qual o estado ulterior não é possível e compreensível senão pela condição de pressupor seu estado anterior (BLUMENBERG apud SELL, 2017, p. 21).

A noção de que B é um produto modificado, transmutado de A, na junção de uma proposição ontológica a uma proposição explicativa, nos leva a entender que a secularização é um processo que passa a normatizar as relações humanas, a fim de diminuir a sua volatilidade e consubstanciá-las numa relação de retribuição – em que o indivíduo X é beneficiado pela relação positiva com o indivíduo Y, independentemente de sua filiação religiosa. Assim, a própria religião é secularizada, na medida em que ela é transportada do templo ao mundo. No campo do patrimônio cultural, portanto, só é possível falar em secularização, isto é, da transmutação de uma ação particular em outra, a partir da reivindicação dos grupos que compõem a sociedade de mercado. Quando estes grupos, cômicos da sua autonomia diante das instituições que lhes aprisionava, passam a reivindicar os patrimônios para chamar de seus, para definir seus próprios destinos e demarcarem seu próprio espaço no tempo.

Pozzer define que “o patrimônio cultural e/ou histórico é definido a partir das necessidades do presente. Em outras palavras, o reconhecimento do direito ao passado mantém-se intrinsecamente ligado ao significado presente da generalização da cidadania” (2018, p. 166). Queremos compreender, portanto, como é que essas necessidades surgem.

1.3. Sociedades de mercado e secularização

Considero que a formação de sociedades de mercado é, por sua vez, a causa relativa que transforma o ethos social de A para B. Sendo A um estado elementar, primário e B um estado resultante, secundário, entendemos que da emergência das sociedades de mercado erijam efeitos que recaem sobre a dinâmica social. Isto porque vemos, como iremos demonstrar, que sempre que floresceram sociedades de mercado, floresceu também um caráter social proeminentemente secularizado.

Este conceito, *sociedades de mercado*, pode evidenciar demasiada abrangência ou grande especificidade em alguns grupos (a Escola de Viena, por exemplo, contestaria seu uso em virtude do modelo de sociedade que se veicula, historicamente, no Brasil⁵). Sendo assim, consideramos sociedades de mercado todo

⁵ Estamos falando, neste caso, de um modelo não capitalista, portanto antimercado. A inexistência de uma estrutura de mercado aberta impossibilita, como podemos ver nos trabalhos de Mises a Hayek, a formação de sociedades de mercado per se.

e qualquer tipo de sociedade que tem a cooperação e as trocas voluntárias como característica comum (FRIEDMAN, 2009; SCHUMPETER, 1982). Estes são elementos que fomentam, por sua vez, uma sociedade que se desenvolve a partir das relações comerciais, o que não necessariamente depende do capitalismo. Observamos, por exemplo, que sociedades não capitalistas, como o Império Múria, na Índia Antiga, utilizava as trocas voluntárias como uma forma de manter harmoniosas relações sociais dentro de suas fronteiras. A moeda de troca, não necessariamente em papel lastreado, mas inevitavelmente com algum valor intrínseco, assimilava as relações de modo a torna-las mais pacíficas. Não poderíamos aferir, não obstante, que sistemas anticapitalistas consigam mitigar de maneira objetiva essas relações. Poderíamos observar, por outro lado, que, apesar de o capital não ter papel preponderante, como no modelo comunista soviético ou cambojano, as relações de troca permanecem existindo (mesmo que de maneira menos intensa) e os mercados também, apesar da regulação e do fisco dos setores públicos. Não poderíamos, assim, utilizar uma nomenclatura menos característica que sociedades de mercado, criando uma homogeneidade que, na verdade, não existe – pois entendemos que as *sociedades de mercado* abarcam a heterogeneidade econômico-social global dentro da homogeneidade substantiva do conceito em-si.

É possível que o leitor ainda se questione a respeito do uso deste conceito, em detrimento de conceitos mais específicos e que delimitem de maneira mais clara aquilo que se quer observar. Podemos expressar alguns conceitos aqui, de modo a elucidar esta questão: capitalismo, socialismo, social-democracia, comunismo, bolivarianismo etc. O problema destes conceitos, em meu entendimento, é que todos eles referem-se e apenas circunscrevem-se em sociedades contemporâneas, pois remetem aos modelos que conhecemos da segunda metade do século XIX para cá. Isto, por sua vez, infere uma inominável limitação a este trabalho, justamente porque ele quer admitir que as sociedades, independentemente de seu tempo histórico, possuem similaridades e confluências que as colocam em um plano bastante semelhante, que é o plano da *volatilidade* (cf. p. 19ss).

E mesmo que utilizássemos estes conceitos, seriam eles de fato assim tão específicos? Vejamos, há autores que promovem a ideia de que vivemos em um mundo tão radicalmente capitalista e selvagem no que concerne ao capital, que

nomeiam este movimento de neoliberalismo⁶. Outros autores, contudo, refutam essa ideia, fundamentando sua afirmativa nos trilhões de dólares que são injetados na economia anualmente, promovendo a liquidez dos mercados e impulsionando as relações de troca⁷. A que tipo de capitalismo deveríamos nos referir quando estamos falando de movimentos históricos? Compreender-se-ia necessária uma pormenorização de tais conceitos e escolhas teóricas, mas, a meu ver, tal empreendimento apenas fomenta uma discussão que tem pouca ou nenhuma relevância prática. Se me refiro a um regime socialista ou comunista, devo me reportar a ele como o sistema soviético, cambojano, bolivariano? Que linha teórica devo me alinhar para tal explanação? Thompson? Althusser? São interrogativas que, sob minha perspectiva, cabem dentro de um trabalho de teoria da história ou de teoria política, mas que não têm espaço nesta ocasião. Sociedades de mercado evidenciam um estado de *longa duração*⁸, que abarca relações independentes, que estão muito mais vinculadas às trivialidades cotidianas que aos movimentos políticos que são bem datados no tempo. A prerrogativa de Braudel se encaixa melhor neste trabalho. Temos, não obstante, a noção de sociedades de mercado como uma noção duradoura, que sobreviveu ao tempo, a despeito das mudanças de curta duração — que são, por excelência, os socialismos, os comunismos, os liberalismos e assim sucessivamente. Sobrepõem-se, por seu turno, a longa duração sobre a curta duração, para fazer-se evidenciar aquilo que efetivamente perdura mesmo sofrendo os impactos da volatilidade.

Não sem tempo, considero também imprescindível o alinhamento dos conceitos. Se a volatilidade, enquanto uma prerrogativa deste trabalho, pode ser evidenciada tanto em sociedades contemporâneas como em sociedades medievais e antigas, bem como em todos os modelos ideológicos de nação e governo que já existiram, que razão teria este trabalho em se alinhar a uma linha teórica específica? Ao deflagrar as sociedades de mercado como relações humanas e sociais, ou seja, para além da esfera político-ideológica, optamos em rejeitar o macro em detrimento do micro — é isto o que efetivamente nos importa.

⁶ Isso pode ser visto nos trabalhos de Almiro Petry (2008), Perry Anderson (1995), Daniel Pereira Andrade (2019), entre vários outros.

⁷ Autores como Rothbard (2010), Hans-Hoppe (1992), Milton Friedman (1968), entre vários outros.

Usaremos, por conseguinte, o trabalho de Benjamin Friedman (2009) como a base para a discussão que aqui iremos propor, tendo em vista que este autor propõe que o crescimento econômico promove consequências morais sobre a sociedade. Aqui, todavia, iremos transferir a ideia de crescimento econômico para um estágio anterior, a formação de sociedades de mercado que, por sua vez, buscam o crescimento econômico – esta é uma pressuposição, como afirma Schumpeter (1982, p. 43-45). Como o próprio Friedman explica, “seria tolice pretender que todos esses inquietantes fatores [morais] sejam meros produtos de forças econômicas. Os fenômenos políticos e sociais são complexos, e a maior parte tem múltiplas causas” (FRIEDMAN, 2009, p. 23), porém, em seguida completa, “mas seria igualmente tolice ignorar os efeitos [...] d[a] estagnação econômica sobre a maioria da população no processo dessas mudanças” (2009, p. 23).

Acreditamos, ainda, que estes efeitos morais que recaem sobre a sociedade são, por sua vez, produtos da volatilidade ora exposta, haja vista que esse movimento sempre denota uma derivação (olharemos para essa questão nas páginas seguintes). O que chamamos de volatilidade pode ser equivalente, como já dissemos, àquilo que alguns filósofos chamam de movimento – ou de força motriz, como advogou Deleuze. E, consoante ao processo de instituição de uma lógica de mercado, como bem explicou Friedman (2009), ele sempre irá decorrer de intensos movimentos que chacoalham para cima e para baixo até resultar, não obstante, a um nível mais ou menos coeso e equilibrado em que permanecerá por um tempo razoavelmente maior.

Mas, o que entendemos por consequências morais? Este tema é sempre bastante complexo e requer, via de regra, o uso de alguns paradigmas para elucidar melhor a questão. Para Friedman (2009, p. 13), o conceito de sociedade moral está fundamentado no “acesso a oportunidades diversas, tolerância, mobilidade social e econômica, justiça e democracia”. Usaremos o mesmo ponto de vista, mas, com um adendo muito importante trazido por Peter Berger (2000): o da autonomia do ethos social. Acreditamos, sobretudo, que a emergência das sociedades de mercado traz consigo a possibilidade da existência do indivíduo na sociedade, de um indivíduo autônomo e não cativo – o que é ainda mais fortemente perceptível na modernidade, mas não só nela. Queremos demonstrar que a secularização, a racionalização das instituições e a dinâmica das relações sociais são, para nós, derivativos deste elemento subjacente (o mercado) – o que pode ser visto, ao menos de maneira tímida

e sumária, não só na modernidade, mas também em outros tempos e espaços históricos. É isto que pretendo, primariamente, defender neste subcapítulo. Para isto, irei recorrer a dois exemplos em que estes elementos são perceptíveis e colaboram para a análise que pretendo realizar.

Ao observarmos a dinâmica da economia romana, podemos ser levados a duas direções absolutamente distintas. A primeira, fundamentalmente baseada nos estudos de Finley (1973), esboça um cenário retrógrado e obsoleto, evidenciando um paralelo da civilização romana com as demais civilizações antigas, situando-a como uma economia primitiva (FINLEY, 1973, p. 20-25) ou, ainda, “definida não pela procura, mas por uma ideologia cívica e de status” (FERREIRA, 2015, p. 6-7). Ciro Flamarion Cardoso resume o modelo de Finley que, segundo ele, é derivado principalmente de Max Weber, como um modelo que enfraquece as relações de mercado pela ausência de volume, de mercado e de logística. Diz ele:

Com algumas poucas exceções (como Roma ou Alexandria), as cidades eram simplesmente locais de residência para os ricos proprietários de terras: proviam centros administrativos, religiosos, um artesanato modesto e mercados locais. Eram, sobretudo, centros de consumo, financiados por impostos e rendas, mais do que pelo comércio ou pela indústria. O comércio entre regiões era de pequeno volume, devido à insuficiência e má técnica dos transportes e à falta de especializações regionais complementares, posto que, à volta do Mediterrâneo, por toda parte se praticava o mesmo tipo de agricultura. Não havendo mercados maciços, o pequeno volume de comércio, a longa distância existente, era de produtos de luxo. Os comerciantes e artesãos agiam em proporções modestas e tinham um status social baixo. Se algum deles enriquecesse, tratava imediatamente de comprar terras e tornar-se um proprietário fundiário socialmente respeitável; para ele, doravante, o comércio ou o artesanato, se não fossem abandonados, tornar-se-iam atividades laterais, secundárias (CARDOSO, 2011, p. 20).

Esta percepção, apesar de ter tido sua relevância no século passado, reacendeu o debate no interior dos estudos sobre a economia antiga, configurando hoje um novo cenário, fortemente influenciado pelas descobertas arqueológicas mais recentes (CARDOSO, 2011). Observamos, não obstante, uma percepção que estabelece que “a economia antiga difere da moderna apenas em escala e não em substância, isto é, apresenta-se como um estágio da evolução capitalista” (FERREIRA, 2015, p. 7). Ainda, “Greene mostrou que o enfoque minimalista adotado por Finley e outros autores simplesmente não era compatível com o nível de atividade econômica que pode ser verificado por meio das pesquisas arqueológicas” (CARDOSO, 2011, p. 20). De modo geral, “a Arqueologia constatou e, em certos

pontos, demonstrou, com dados, que o modelo estava equivocado” (CARDOSO, 2011, p. 21).

Um dos principais articuladores desta oposição a Finley foi Peter Temin, professor emérito de economia do MIT, que travou uma rivalidade particular com esta proposição acerca da estrutura econômica romana. Ele escreve o seguinte:

A variety of evidence indicates that Rome had a functioning labor market and a unified labor force. Wage dispersion in the early Roman empire, to the extent that we know it, is indistinguishable from that in pre-industrial Europe. Roman labor contracts have a distinctly modern allocation of risks and rewards. In addition, Roman slavery was so different from modern slavery that it did not indicate the presence of nonmarket, traditional actions. Instead, ancient Roman slavery was an integral part of a labor force that shares many characteristics with labor forces in other advanced agricultural societies (TEMIN, 2004, p. 514)⁹.

Não podemos atribuir integralmente – mas, também não podemos deixar de fazê-lo! – ao mercado a função de instigar em Roma um ethos secular, mas certamente sua participação influenciou deveras para o atingir deste estágio. No período em que Roma mais prosperou, de Augusto a Marco Aurélio (ROUX, 2009), houve uma intensa movimentação atinente às liberdades provinciais e à criação de municipalidades de direito latino.

Foi a partir de Augusto que as regiões ocidentais e latinófonas do Império seguiram a aprendizagem da vida municipal e de seus meandros. De acordo com os setores provinciais, o ritmo e a extensão do fenômeno foram distintos. A Península Ibérica se municipalizou sob o impulso da dinastia flaviana. Os gauleses, organizados sobre o modelo da cidade de Augusto, adquiriram, ao longo do século I, o benefício do direito latino. A Britânia, as Germânicas, as zonas militares do Reno e do Danúbio assistiram a fundação de um grande número de cidades de categoria municipal ou assimiláveis a um município de direito latino. Na África Proconsular, um labirinto de estatutos difíceis de desembaraçar, atribuídos a comunidades locais ciosas de sua autonomia e dignidade, deu lugar a hierarquias simplificadas e mais compreensíveis (ROUX, 2009, p. 54).

O papel da religião no seio desta civilização nos faz acreditar existirem semelhanças com o mundo contemporâneo. Roux (2009, p. 65) afirma que os cidadãos romanos “não eram obrigados a renunciar a seu próprio culto”, embora não pudessem renunciar ou tomar alguma atitude hostil contra as divindades ancestrais

⁹ Tradução livre: uma variedade de evidências indica que Roma tinha um mercado de trabalho funcional e uma força de trabalho unificada. A dispersão salarial no início do Império Romano, até onde conhecemos, é indistinguível daquela da Europa pré-industrial. Os contratos de trabalho romanos têm uma alocação de riscos e recompensas distintamente moderna. Além disso, a escravidão romana era tão diferente da escravidão moderna que não indicava a presença de ações tradicionais fora do mercado. Em vez disso, a escravidão da Roma Antiga era parte integrante de uma força de trabalho que compartilha muitas características com a força de trabalho de outras sociedades agrícolas avançadas.

(ROUX, 2009). Esta coexistência relativamente pacífica entre a pluralidade infindável de religiões no Império, denota, especialmente nos momentos de maior crescimento e interação econômicos, uma forte presença de um ethos secular naqueles cidadãos. Mas esta relação, é claro, tem seus momentos de crise e complexidade, e aqui vemos novamente a ação do componente econômico sobre a situação. Mesmo durante um período de grande prosperidade econômica, houveram crises circunstanciais que enfraqueceram essa coexistência relativamente pacífica entre os cidadãos romanos. Conforme afirma Roux (2009, p. 51), “Nero foi o primeiro a desvalorizar as moedas de ouro e de prata para regulamentar um problema de desequilíbrio entre a receita e a despesa”. Como o próprio autor supramencionado afirma que existe uma correlação entre o imperador e a forma como o império é guiado, a despeito das instituições, vemos especialmente no reinado de Nero uma predominância de perseguições e uma intolerância religiosa incomuns, que só serão minimizados séculos mais tarde (CAIRNS, 2008). De fato, parece insuficiente afirmar que a perseguição e a intolerância religiosa generalizados na sociedade romana sejam meros produtos da ação de um indivíduo. Por outro lado, também considero, neste caso, insuficiente a afirmação de que uma crise e/ou um decréscimo econômico possam ter sido os únicos fatores que culminaram neste estágio. Consideramos particularmente relevante a interconexão destes macros fatores com contendas internas locais, cujos choques substanciaram uma situação terminantemente conturbada.

Parecerá, ao leitor, deveras anacrônico a alusão ao vocábulo “secular” em uma sociedade antiga, como a romana. Parecerá, suponho eu, que esta é uma relação equivocada e que pouco faz jus ao seu contexto histórico. Mas, não obstante a isto, queremos dar luz à questão da secularização, antes de adentrarmos no nosso segundo exemplo. Como bem nos lembrou Catroga (2004), a história deste vocábulo é demasiado longa. Observamos ela, por exemplo, na doutrinação de Santo Agostinho, quando “justificou, de uma maneira mais profunda e convincente, a dicotomia (e a oposição) entre as duas Cidades, ou melhor, entre o espiritual (*geistlich*) e o secular (*weltlich*)” (CATROGA, 2004, p. 54). Este é, em termos gerais, o panorama da sociedade ocidental que, por sua vez, sobrevive até hoje.

Quer tudo isto dizer que a aplicação do termo *saeculum*, no sentido de “mundo” oposto ao do “clero”, foi contemporânea [...] do trabalho de delimitação dos dois gêneros de vida, assim como da definição das

obrigações e do estatuto de clérigo (que data dos séculos IV e V) (CATROGA, 2004, p. 54).

Foi na oposição entre o *geistlich* e o *weltlich* que transcorreu a história ocidental e que, portanto, como podemos observar, abriu caminho para os contornos da modernidade. E só podemos falar em secularização em decorrência desta dicotomia histórica entre os termos, que sugerem algum distanciamento entre o que é sagrado e o que é secular. Assim, na medida em que emergiram sociedades de mercado, apartadas e, de certa forma, distanciadas dos domínios da religião, pudemos observar a emergência do que Murray Rothbard (2010) chamou de cooperação. Para este filósofo e economista estadunidense, a partir de uma leitura de Aristóteles, o homem “é um ‘animal social’, [...] sua natureza é adequada à cooperação social” (ROTHBARD, 2010, p. 75). Ele sugere, subseqüentemente, que a “economia revelou uma grande verdade sobre a lei natural da interação humana: que não só a produção é essencial à prosperidade e à sobrevivência do homem, como também a troca o é” (ROTHBARD, 2010, p. 93). Vemos, assim, a secularização entre o crepúsculo da hegemonia religiosa na sociedade e a aurora da predominância dos mercados. Mas não consigo observar este movimento como um movimento de exclusão, como Catroga (2004) mencionou a partir de Agostinho, mas sim como um movimento de liberdade. As sociedades de mercado, ao substituírem as diferenças etnológicas, religiosas e raciais por uma relação de troca, acabam por promover uma autonomia do Ser. É necessário, nesse sentido, um alerta para um antagonismo latente entre a sociedade medieval e a moderna: “o fato mais claro na Idade Média é a ausência da noção de indivíduo (no sentido contemporâneo do termo), que reserva a cada homem uma autonomia e decisão absoluta” (KARAWEJCZYK, 2007, p. 151). Este talvez seja o aspecto mais determinante das sociedades de mercado que, em seu ethos secular, promovem uma transformação substancial na forma como o indivíduo se insere na sociedade. Veremos isto, agora, a partir da sociedade islâmica.

“Ibn Khaldun viveu em uma época de volatilidade e calamidade: sua vida adulta começou com a catástrofe que foi a peste e terminaria com outra catástrofe que seria Timur” (ROBINSON, 2017, p. 222). É assim que Chase Robinson inicia a sua biografia do famigerado historiador e economista islâmico do século XIV. Dificilmente encontraríamos, no interior da civilização islâmica, exemplo mais proeminente para observar a coerente relação entre o mercado e a secularização num espaço bem delimitado do tempo. Ibn Khaldun possibilita essa análise, porquanto sua *Introdução*

transcreve aos tempos atuais um sistema que vai além de um compromisso com a ordem social, com o sectarismo ou com a dinâmica religiosa de seu tempo (ROBINSON, 2017). Ele permite, não obstante, uma percepção sistemática e não teológica da civilização islâmica, raramente compreendida nos estudos contemporâneos sobre o que chamamos doravante de Islã. Ressalvados os anacronismos, a saber aqueles que imputam ao Islã do medievo um caráter disruptivo e transgressor dos valores congêneres, sabemos hoje que a formação social característica deste império se fez sob o fundamento mercadológico – especialmente por conta da ausência de uma estrutura agrária de subsistência e coesão social (as cidades na península arábica do século VII mais se pareciam com rudimentares tribos nômades da antiguidade) (ROBINSON, 2017; FARES, 1987).

Chase Robinson (2017) faz a seguinte menção acerca da redescoberta do historiador ibn Khaldun na modernidade:

A “redescoberta” no século XIX de Ibn Khaldun preparou o terreno para sua fama no século XX, que deriva sobretudo do que foi chamado de sua “abordagem prematuramente moderna do estudo da história e da sociedade”. Ele é visto como um dos teóricos pré-industriais mais originais. Filósofos, historiadores, economistas e sociólogos enxergam em seu trabalho reflexões sobre suas próprias disciplinas; de tempos em tempos a paternidade dele sobre o campo da sociologia é alegada. Ele até tocou em assuntos da esfera pública. Sua atenção aos preços, salários, impostos e orçamento estatal às vezes é recortada como uma política fiscal, e ele é amado, em particular, por economistas “do lado da oferta” e por políticos que defendem a redução dos impostos – incluindo pessoas como Ronald Reagan, que afirmou ver prescrições proféticas sobre os males fiscais do capitalismo moderno em um trabalho de história islâmica do século XIV. Esse é simplesmente o caso mais grosseiro da tentação de ver Ibn Khaldun como um profeta do futuro em vez de um produto de seu presente (ROBINSON, 2017, p. 221).

Esta caracterização do autor supracitado como um profeta dos tempos modernos reflete, a meu ver, uma disposição favorável à ideia de que sociedades de mercado produzem, via de regra, um ethos social predominantemente mais justo. A tese de Cristi (2017) levanta a mesma proposição, com base no pensamento de Khaldun, acerca das sociedades islâmicas no seu período de maior prosperidade. Segundo o autor, a obra de Khaldun

Aponta que, nas sociedades muçulmanas, que entre os séculos IX e XIV eram majoritariamente formadas por pequenos empreendedores, a correção na atribuição de valor viabiliza não só um mercado produtivo e eficiente, mas uma sociedade mais justa e coesa (CRISTI, 2017, p. 56).

Até aqui, não apresentamos nada de muito diferente do que decorre dos estudos orientalistas desde o século XIX, muito embora esta predisposição esteja

mnemonicamente esquecida na contemporaneidade, vide estudos que evidenciam uma centralidade da teocracia em detrimento da ideia geral da dinâmica mercadológica desta civilização¹⁰.

Chase Robinson (2017), por sua vez, demonstra que a visão dicotômica descoberta por Weber e levada a cabo por seus seguidores, não necessariamente faz jus ao que se pode observar empiricamente na história. Ora, “entender o mundo não necessariamente envolve perder Deus: Newton não era ateu” (ROBINSON, 2017, p. 91). Contudo, podemos criticar esta perspectiva que reflete uma dinâmica específica e geograficamente restrita aos domínios europeus. Um exemplo disto vemos na própria civilização islâmica, a partir de uma figura chamada Abu Bakr al-Razi. Este pensador “tinha uma profunda inclinação filosófica: cerca de um terço de suas obras abordava problemas filosóficos. Era sua rejeição à religião escritural que fazia dele um radical – e, como consequência, impopular” (ROBINSON, 2017, p. 92). O que chama atenção, nesse sentido, não é somente a proposição radical deste pensador em um mundo a prioristicamente religioso ou, pelo menos, firmemente guinado a uma perspectiva cosmológica nos moldes da religião. O que chama atenção, a meu ver, é a possibilidade do livre pensamento com o endosso de autoridades religiosas, eivado, por exemplo, a partir da criação de instituições voltadas para a produção e disseminação do conhecimento científico. Um exemplo deste tipo de instituição é a *Bayt al-Hikma* (ou Casa da Sabedoria), fundada no século IX no contexto do califado abássida.

Bayt al-Hikma was more than a translation office. It was like the museum of Ptolemy in Alexandria than a modern university. It had an astronomical observatory, a translation office and a great library, serving research scholars and their pupils rather than large numbers of immature students. [...] Bayt al-Hikma was a large building with many halls and rooms which included a collection of scientific works shelved under the names of the donors such as the collection of al-Rashid and the collection of al-Ma'mun. Bayt al-Hikma staffs were scientists, librarians and other employees. The work was carried

¹⁰ O recente trabalho de Suellen Lannes (2013), por exemplo, identifica que os aspectos econômicos tiveram menor importância no expansionismo e na formação identitária do Islã. Partir das proposições políticas (que ela vincula a um dimensionamento inequivocamente religioso) e militares pode ser um caminho perigoso, porquanto exclui da equação elementos imperiosos de dominação política e hegemonia global como o monopólio do Mar Mediterrâneo e as relações comerciais e intracomerciais. Considero, nesse sentido, que a observação das relações de mercado incutidas no interior desta civilização possa, por conseguinte, conduzir a uma reflexão mais coesa e completa a respeito do direcionamento histórico do Islã. Além disso, sua análise econômica da obra de Patrícia Crone desconsidera, efetivamente, os aspectos atinentes ao que Khaldun chamou de *'asabiyya*, isto é, a força motriz e cíclica da história baseada na dialética entre o interior e as cidades (que resulta, não obstante, numa reflexão acerca da distribuição dos recursos em consonância com a coesão política predominante).

out by competent translators who were assisted by excellent scribes, copyists and bookbinders. The staff came from different religious and cultural backgrounds (KAVIANI et al, 2012, p. 1275)¹¹.

Como Kaviani et al (2012) explica, diversos pensadores de diversas partes do mundo convergiam para aquela instituição no interior do califado abássida, porquanto a liberdade de pensamento, bem como o livre exercício do pensamento científico cativavam aqueles indivíduos que eram reprimidos em suas nações de origem. O autor ainda explica que, invariavelmente, era possível de se observar califas e religiosos de alta patente patrocinando a instituição, fascinados pelo conhecimento produzido na Casa da Sabedoria¹² — momento este que será caracterizado pela literatura especializada como a Era de Ouro do Islã.

Em todos estes casos, contudo, o que observamos é que há uma intrínseca relação entre o crescimento e a liberdade econômicas, em virtude do advento de uma sociedade de mercado, com a transformação do ethos social. A secularização, nesse sentido, não implicaria, a meu ver, em um conflito do pensamento religioso com o pensamento secular, racionalizado, como preteriu Carlos Eduardo Sell (2017). Por outro lado, acredito que abriria espaço, como preferiu Berger (2000), a uma situação em que o monopólio religioso seja diluído em uma pluralidade de pensamentos polivalentes. Isto configuraria não uma dicotomia ou oposição entre o sagrado e o secular, mas uma abertura ao livre-pensamento, resultante, presumivelmente, do advento de uma sociedade de mercado.

Berger (2000) presumiu muito equivocadamente, a meu ver, que algumas sociedades, a exemplo da islâmica, “tenham tido dificuldades em conciliar-se com as instituições modernas centrais, como o pluralismo, a democracia e a economia de mercado” (BERGER, 2000, p. 15). Pelo que observamos até aqui, o Islã tem assumido um papel de relativa liderança no entendimento e estabelecimento de uma sociedade de mercado, a despeito de alguns grupos beligerantes que notadamente não

¹¹ Tradução livre: Bayt al-Hikma era mais do que um escritório de tradução. Era mais como um museu de Ptolomeu em Alexandria do que uma universidade moderna. Tinha um observatório astronômico, um escritório de tradução e uma grande biblioteca, servindo estudiosos de pesquisa e seus alunos, em vez de um grande número de alunos imaturos. [...] Bayt al-Hikma era um grande edifício com muitos corredores e salas que incluíam uma coleção de trabalhos científicos arquivados sob os nomes dos doadores, como a coleção de al-Rashid e a coleção de al-Ma'mun. As equipes da Bayt al-Hikma eram cientistas, bibliotecários e outros funcionários. O trabalho foi realizado por tradutores competentes, auxiliados por excelentes escribas, copistas e encadernadores. A equipe veio de diferentes origens religiosas e culturais.

¹² Provavelmente uma das figuras mais proeminentes que incentivou a Casa da Sabedoria, inclusive mantendo nela numerosas coleções de textos e arquivos, foi al-Ma'mun, um califa que governou de 813 a 833.

incorporam o que entendemos por comunidade islâmica academicamente¹³. O que acontece, contudo, é que não necessariamente ou apropriadamente podemos observar uma aderência ao que chamamos, comumente, de capitalismo que, conforme descreveu Schumpeter (1982), é uma forma bem particular de sociedade de mercado, geralmente associada ao crédito e ao capital.

O que entendemos por secularização, por conseguinte, resulta numa integração propositiva entre o que Sell (2017) chama de tensão entre o religioso e o secular, e o que Berger (2000) chama de pluralismo. A secularização, tal qual a descrevemos previamente, revela-se como um derivativo das sociedades de mercado e só podem ser observadas neste tipo de sociedade. Ao vislumbrarmos o trabalho de Benjamin Friedman (2009), entendemos que o crescimento econômico implica em consequências morais que sugerem, no meu ponto de vista, que a secularização seja um deles. As tensões aludidas por Carlos Eduardo Sell (2017) são evidentes, mas não se mostram resilientes, isto é, não resultam num estado intransigente, sempiterno, pois se dissolvem no tempo. Se assim não o fosse, o mundo contemporâneo estaria envolto em sucessivas guerras tendo como corolário um pensamento autoritário e intransigente, o que não pode ser deduzido empiricamente. Pelo contrário, pode-se observar incessantes debates aonde figuram proponentes da ciência e da religião, mas estes debates apenas demonstram a possibilidade de coexistência entre as partes – o que não ocorria, como demonstramos a partir de Diehl (1961), em sociedades fechadas, como a bizantina na Idade Média. A ciência (ou a razão), em meu entendimento, não pode suprimir o pensamento religioso do debate público, porquanto “o uso público da razão requer certas pressuposições cognitivas nem sempre disponíveis, de modo a comprometer a disposição para a cooperação social entre os dois grupos de cidadãos [crentes e não-crentes]” (FREIRE, 2014, p. 64). Sendo assim, considero equivocado presumir que a ciência assumiu o lugar da religião. A afirmação de Habermas (2007) em que a religião, na modernidade, assume

¹³ Aqui fazemos referência aos grupos insurgentes que, a partir da segunda metade do século XX, começaram a aparecer em algumas regiões do Oriente Médio e da África Ocidental – a exemplo da Al Qaeda, do Estado Islâmico, do Boko Haram etc. Segundo Souza (2011), podemos compreender estes movimentos como produtos de uma enorme sequência de variáveis (tanto no interior da comunidade islâmica, como fora dela) que, juntas, revelam uma forma muito particular de resistência às potências ocidentais. Nesse sentido, penso não ser apropriado inserir esta categoria específica de movimento como sinônima de comunidade islâmica (ou da *Ummah*), tendo em vista que seus objetivos, como afirmou Souza (2011), revelam muito mais uma ideologia política aplicada do que um pretensão movimento em favor da religião (ou contrário à secularização).

um lugar exclusivamente privado e que, ainda assim, não consegue determinar a conduta de um indivíduo se choça com numerosos problemas. Em primeiro lugar, como já vimos, com as sociedades orientais, em destaque à islâmica, em que a religião, apesar das dinâmicas sociais que anunciam a secularização, coexistem de maneira relativamente pacífica – fazendo uso, inclusive, das benesses da sociedade de mercado e da ciência, até mesmo endossando-as com patrocínios generosos (como vimos ainda neste subcapítulo). Em segundo lugar, com a presença cada vez mais relevante de movimentos religiosos evangélicos. Assim define Peter Berger:

A explosão evangélica é igualmente impressionante por seu âmbito, até mais amplo geograficamente. Ela ganhou um número enorme de convertidos no Extremo Oriente – em todas as comunidades chinesas (inclusive, apesar das fortes perseguições, na China continental), na Coreia do Sul, nas Filipinas, no Pacífico Sul, na África sub-saariana (onde muitas vezes se sincretiza com elementos de religiões tradicionais africanas), e parece que em partes da antiga Europa comunista. Mas o sucesso mais notável ocorreu na América Latina; estima-se que existam hoje entre 40 e 50 milhões de protestantes evangélicos ao sul dos Estados Unidos, em sua grande maioria protestantes de primeira geração. O componente mais numeroso dentro da explosão evangélica é o pentecostal, que combina ortodoxia bíblica e uma moralidade rigorosa com uma forma extática de culto e uma ênfase na cura espiritual. Especialmente na América Latina, a conversão ao protestantismo provoca uma transformação cultural – atitudes novas em relação ao trabalho e ao consumo, um novo ethos educacional e uma violenta rejeição ao machismo tradicional (as mulheres têm um papel chave nas igrejas evangélicas) (BERGER, 2000, p. 15).

Por estas razões entendo que há um distanciamento da proposição de Habermas (2007) e outros autores com uma análise empírica do mundo, espelhando muito mais uma projeção ideológica própria do pensador do que uma análise empírica do mundo propriamente dita.

2. Um cenário do patrimônio cultural no Brasil: Império, Estado Novo e Constituição de 1988

2.1. Brasil Império: a história que precede o patrimônio

O Brasil, ao se emancipar do Império Português, torna-se a única nação latino-americana a manter-se formada, notadamente, por uma elite nobiliárquica que lhe governa (FERNANDES, 2010). Braudel (2004) afirmou em *A Gramática das Civilizações* que todas as transformações históricas geram ativos e passivos, e assim poderíamos assinalar a independência do Brasil, com seus ativos e passivos bastante delineados em suas várias dimensões.

Um dos passivos mais aviltantes a uma nação, é a carência de uma história que, por sua vez, induz a uma heterogeneidade indesejável, pois causa fragmentações no

interior de seu território. O Império do Brasil via-se nesta situação, tendo em seus rincões uma variedade infindável de identidades potencialmente dissidentes. É preciso recordar que o segundo quartel do século XIX trouxe dificuldades consideráveis para o império, especialmente em decorrência da miríade de revoltas que eclodiram em todas as regiões. Invariavelmente eram revoltas de cunho separatista, com o intuito de fomentar a construção de nações distintas, regadas por uma identidade e uma cultura próprias. Nesse ínterim, o império viu-se na obrigação de reagir, a fim de mitigar a desintegração física da nação recém emancipada.

No contexto do Império, há uma enorme preocupação sobre a viabilidade da nação e também sobre a viabilidade de uma civilização mestiça. Nas viagens de Gobineau ao Brasil, personagem este que, diga-se de passagem, se tornou um grande amigo do imperador D. Pedro II, incluía-se sempre em discussão as pautas racialistas vigentes naquela época. Não se pode dizer que os trabalhos de Gobineau tenham tido ampla aceitação em seu tempo (SOUSA, 2013, p. 29), porém podem ser de grande valor analítico as cartas trocadas entre estes dois personagens, onde podemos obter uma visão privilegiada das preocupações atinentes às raças, especialmente deflagradas nas palavras do diplomata francês.

Em uma carta endereçada ao imperador em 22 de agosto de 1873, quando Gobineau ocupava um cargo diplomático em Estocolmo, descreve algumas impressões de sua viagem à Noruega:

Numa palavra, fiquei maravilhado, estou e ficarei sob esta impressão. A população vale o país. Não se fecha nada; nossas caixas e malas ficavam toda a noite na estrada; por toda parte, bom humor, alegria, acolhimento amável e polidez muito digna. A raça é muito feia no centro, onde parece ter sofrido grandes misturas; mas no norte, ella é magnífica e é lá que o camponez conserva sua genealogia com um cuidado extremo e orgulha-se de descender dos Reis, o que dá á democracia norueguesa este profundo sentimento conservador, esta altivez e esta dignidade que outras democracias ignoram perfeitamente e mesmo muitas aristocracias (RAEDERS, 1938, p. 130-131).

Entre março de 1869 e abril de 1870, Gobineau fora designado ministro plenipotenciário da França na corte brasileira, cargo que relutou em aceitar dado o seu desprezo pelo país. Nesta vinda, admirou-se pela erudição do imperador D. Pedro II, desenvolvendo com ele uma amizade sincera até a morte do francês, em 1882. As cartas trocadas entre ambos, datadas posteriormente à residência de Gobineau no Brasil, resultam deste contato. Sua estadia por aqui aparentemente foi muito marcante para ele, e tudo indica que apenas confirmou suas predileções racialistas.

Segundo o conde francês Joseph Arthur de Gobineau, em artigo escrito para o periódico francês *Le Correspondant*, no ano de 1874, intitulado *L'émigration au Brésil*, os brasileiros seriam uma raça extinta em menos de duzentos anos. Isso por serem, em sua maioria, uma população mestiça, fruto da mestiçagem entre índios, negros e um pequeno número de portugueses (SOUSA, 2013, p. 21).

Este é o panorama intelectual do século XIX. Apesar do trabalho do autor supracitado não ter tido ampla aceitação naquele período, as ideias racialistas e a consequente desconfiança em relação a miscigenação dos povos gerava um ambiente pouco sólido no Brasil imperial. O advento da emancipação política perfaz um caminho ambíguo, pois ao passo em que garante a soberania sobre o território, também traz dúvidas quanto a viabilidade desta construção. Todo este ambiente acrescentado às rebeliões latentes em diversas partes do império, exigiu uma resposta rápida por parte da força política.

Assim, nascem os “Institutos Históricos, os Museus Etnográficos, as Faculdades de Medicina, as Escolas Politécnicas e, principalmente, as Faculdades de Direito, que irão fornecer os quadros da elite burocrática do Império” (FERNANDES, 2010, p. 3). Estas instituições, como afirmou Fernandes, terão uma função além da formação dos quadros da elite burocrática do Império, tendo sido responsáveis também pela própria definição do que seria o nacional – já que esta concepção, no Brasil, simplesmente não existia. Ainda, a preocupação sobre a viabilidade deste empreendimento se apresentava onipresente, sendo um dos questionamentos-chave o seguinte: “é possível tornar uma Nação Mestiça em uma Civilização nos Trópicos?” (FERNANDES, 2010, p. 4). As dificuldades para a realização deste projeto de nação, contudo, foram expressas já por José Bonifácio, ao dizer: “[...] amalgamação muito difícil será a liga de tanto metal heterogêneo, como brancos, mulatos, pretos livres e escravos, índios etc. etc. etc., em um corpo sólido e político” (BONIFÁCIO apud GUIMARÃES, 1988, p. 6).

Assim, a ideia de que o Brasil precisava construir uma história que legitimasse a sua emancipação política e coordenasse uma identidade nacional, fora inclusive prevista em lei. Fernandes (2010, p. 4) dirá, por exemplo, que na “Constituição do Império, de 1824, havia a previsão legal para a criação do Arquivo Nacional (art. 70)”. Isto era necessário, como afirma o próprio autor, porque o estado imperial rogou para si, desde o seu início, “a tarefa de construção de uma memória nacional, através da guarda dos registros escritos e iconográficos que documentassem a nossa história”

(FERNANDES, 2010, p. 4). Desta forma, gradualmente o estado imperial vai se transformando e se conciliando com a população, na medida em que aglutina os valores, a memória e a história do povo ao conceito de nação/nacional. O papel do Arquivo Nacional, portanto, foi imperativo para dar o primeiro passo no que tangia a uma “explicação do País que mantivesse sua extensa unidade territorial e que, ao mesmo tempo, fortalecesse o processo de centralização político-administrativa do Estado monárquico” (FERNANDES, 2010, p. 5).

No entanto, paralelamente à criação do Arquivo Nacional, nascia também, por iniciativa da Igreja e das Forças Armadas associados à Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional (SAIN), o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1838. Este instituto teve o “apoio efetivo de Dom Pedro II, demonstrado por meio do financiamento de pesquisas e da cessão de um espaço no Paço Imperial para o desenvolvimento de suas atividades” (VIANNA, 2019, p. 2). Com isto, as funções que eram de propriedade do Arquivo Nacional, gradualmente passam a ser acumuladas pelo IHGB. Para Fernandes (2010, p. 5):

O grande objetivo dessa instituição de memória era construir a História da nação, recriar um passado homogêneo, solidificar mitos de fundação, ordenar fatos históricos, constituir a galeria dos “heróis nacionais”, através do estudo, pesquisa e elaboração de biografias, capazes de fornecer às gerações futuras exemplos de civismo, patriotismo e devoção à Pátria.

E acrescenta:

As relações do Instituto com o Imperador D. Pedro II reforçaram uma produção historiográfica que deu ênfase sobretudo aos aspectos políticos-institucionais, priorizou a figura do Estado-nação como sujeito privilegiado do fazer histórico, através da exaltação das ações heróicas, narradas em discursos laudatórios da Pátria e legitimadores das práticas políticas do Império (FERNANDES, 2010, p. 5).

A viabilidade do empreendimento da nação se deu, portanto, a partir desta primeira etapa importante: a escrita de uma história nacional. O esvaziamento pretérito cedeu lugar a uma situação de pertencimento, onde se vinculou o status nacional aos aspectos políticos-institucionais.

A patrimonialização ainda não é uma realidade neste momento, já que somente no século seguinte se dará privilégio ao instrumento jurídico de tombamento no escopo da política preservacionista (ver p. 19). Aqui, não obstante, identificamos iniciativas que visavam construir um arcabouço histórico e as ações são, sobretudo, de preservação e difusão desta história. Devemos lembrar que “o pensar a história é

uma das marcas características do século XIX, ao longo do qual são formulados os parâmetros para um moderno tratamento do tema” (GUIMARÃES, 1988, p. 5).

Ademais, o preponderante a ser observado aqui não é a ausência do patrimônio como um instrumento jurídico, mas a exclusividade do poder público nas tomadas de decisão sobre a história e a construção da nação, que se refletirá nos períodos posteriores. Observamos, sobretudo, uma sociedade incumbente, passiva das orientações do Estado acerca do que é ou não é nacional. Poderíamos dizer que a *construção histórica da nação* equivale ao patrimônio per se¹⁴? Penso que sim, porém é preciso tomar cuidado com esta definição. Por ainda não haver uma preocupação jurídica com os bens nacionais, o que se observa é uma busca por justificação de uma história que está sendo inventada. Conforme afirmou Guimarães (1988, p. 7):

[...] É no mesmo movimento de definição da Nação brasileira que se está definindo também o “outro” em relação a ela. Movimento de dupla face, tanto para dentro quanto para fora. Cabe-nos, aqui, perguntar quem é definido como o “outro” desta Nação, seja no plano interno, seja no plano externo.

A característica predominante desta nova nação, uma nação representante “da ideia de civilização no Novo Mundo” (GUIMARÃES, 1988, p. 7), são as raízes assentadas em um passado europeu, edificadas pelo esforço do homem de cor branca e vivificadas no espírito soberano da independência. A construção historiográfica desta história alijou de sua linha do tempo o que se considerava inapropriado. Serão aqueles, enfim, que não terão parte neste projeto, que permanecerão ausentes e invisíveis ao palato da nação. No plano interno, serão negros e indígenas, o outro que não caberá nos domínios nacionais. Indesejados, nem sequer fazem parte da história, não a construíram e não são considerados como integrantes da nação – são os inimigos internos¹⁵. Diante do contexto do século XIX, como afirmamos anteriormente ao abordarmos a relação de D. Pedro II e Gobineau, este era o caminho que fazia sentido. Os letrados encarregados do IHGB, por sua vez, constroem uma ideia de nação que “não se assenta sobre uma oposição à antiga metrópole portuguesa; muito ao contrário, a nova Nação brasileira se reconhece

¹⁴ Conforme aponta Fernandes (2010), o uso do termo patrimônio no contexto do Império é muito mais figurativo do que propositivo, pois não há uma correlação direta dos bens com a noção de patrimônio, noção esta que apenas é construída no âmbito das políticas públicas no século seguinte.

¹⁵ É cabível uma nota de explicação para estas palavras. Nem o negro nem o indígena estão invisíveis na historiografia brasileira, como podemos observar no trabalho de Karl Phillip von Martius, conforme assinalado por Alves et al (2015, p. 2ss). No entanto, usei esta designação para evidenciar que, apesar das menções aos povos e etnias supracitados, não há uma inserção destes na composição historiográfica oficial, que enaltece invariavelmente a nobreza de Portugal.

enquanto continuadora de uma certa tarefa civilizadora iniciada pela colonização portuguesa” (GUIMARÃES, 1988, p. 6). Assim, esta íntima associação entre o Estado e a Coroa, valorizando a elite nobiliárquica portuguesa, coloca a monarquia na linha de frente, o que nos explica o inimigo externo, que está batendo a porta desta nação emergente. Trata-se das repúblicas latino-americanas, bem como da ideia de democracia que está amadurecendo nos círculos liberais do século XIX. A cobrança da comunidade internacional em relação ao Brasil, único país latino-americano a manter o regime monárquico, será fervorosa nas décadas imperiais. Este contrapelo, contudo, trará consequências notáveis tanto interna quanto externamente.

É sobre o pano de fundo mais amplo desta discussão que o IHGB encaminhará suas reflexões acerca do Brasil, realizando a tarefa de sistematizar uma produção historiográfica capaz de contribuir para o desenho dos contornos que se quer definir para a Nação brasileira (GUIMARÃES, 1988, p. 7).

A origem social dos fundadores do IHGB pode ajudar a compreender este prenúncio de construção da identidade brasileira. Ainda, pode nos proporcionar respostas satisfatórias à pergunta do por que o Brasil caminhava a contrapelo das nações latino-americanas de sua época. Alves et al (2015, p. 2) faz menção à figura de Francisco Adolfo de Varnhagen, que será o executor do plano proposto por Karl Phillip von Martius. Conforme escreve, “Varnhagen era patriota, tinha grande amor pelo Brasil e também era muito fiel à família real, chegando a representar a Coroa em muitos países não só na América, mas também na Europa” (ALVES et al, 2015, p. 2). Por outro lado, Guimarães (1988, p. 10) afirma:

A diversidade de origem social – o que nos leva a questioná-la como critério único definidor de uma prática tanto política quanto intelectual – é, contudo, nivelada por um processo de educação segundo a tradição jurídica de Coimbra, seguida de treinamento e carreira no aparelho de Estado. É a partir desta perspectiva que a leitura da história brasileira será encaminhada pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

Esta dinâmica que se faz sentir entre a produção do discurso histórico nacional e o Estado, no século XIX, perdurará sendo o norteador das políticas públicas consoantes às heranças simbólicas do país – isto é, às características que fazem da nação de fato uma nação. É evidente que ainda não há elementos suficientes para que possamos compreender, nitidamente, uma política de patrimônio cultural, o que deverá ocorrer apenas no século seguinte. Também é evidente que a discussão desenvolvida nas linhas anteriores não pretende esgotar este tema, e sim evidenciar uma narrativa embriológica que culminará nas políticas de patrimonialização. No

próximo subcapítulo, observaremos como esta produção historiográfica foi se burocratizando e deixando de ser discurso do Estado para se tornar política de Estado (VIANNA, 2018, p. 205).

2.2. A década de 1930: os efeitos culturais da revolução

O século XIX nos apresenta uma tomada de consciência acerca da preservação e manutenção de bens históricos, porém que suscitem um carinho passional pela nação. Neste processo de construção, observamos o quão relevante foi a escrita de uma narrativa historiográfica que, por sua vez, criou os heróis nacionais e delimitou o ethos desta civilização nascente vinculado aos portugueses e à nobreza. O patrimônio, neste sentido, era uma noção ainda deveras abstrata, mas certamente motivada por um desejo inventivo, orientado à criação de uma oposição ao Outro, um Outro que não pertence a este cosmos e é indesejável. O período republicano, mais precisamente a partir das duas primeiras décadas do século XX, faz perdurar este aspecto identitário – porém agora vinculado a um ideário republicano e amalgamado no governo de Getúlio Vargas. Podemos observar esta continuidade nos diversos projetos de deputados para a criação de inspetorias dos monumentos históricos, bem como nos muitos anteprojetos que visavam promulgar a proteção do patrimônio artístico (VIANNA, 2019; FERNANDES, 2010).

[...] Destacamos a iniciativa de João Batista Luzardo, deputado federal do Rio Grande do Sul que, em 1929, propôs à Câmara dos Deputados a formação de um conselho técnico para se responsabilizar pela conservação da cidade de Ouro Preto, identificando sítios, monumentos e construções a serem tratados como patrimônio de Educação Nacional. Não bastando essas medidas, Batista Luzardo sugere, ainda, a nomeação de Ouro Preto como Monumento Nacional (VIANNA, 2019, p. 2).

Com o advento da Revolução de 1930, bem como a ascensão de Getúlio Vargas ao poder, observamos a formação e a instituição de um Estado ainda mais autoritário que os governos republicanos que lhe precedeu. Esta particularidade do governo Vargas delineará transformações substanciais relativas aos contornos da continuidade construtiva de uma identidade nacional. A elevação de heróis nacionais ganha ainda mais evidência, porém agora com novas interpretações.

Assim é que o Decreto nº 22.928, promulgado a 12 de julho de 1933, por Getúlio Vargas, eleva a cidade de Ouro Preto à categoria de Monumento Nacional. A nosso ver, com essa medida legal, o governo não só reconhecia o valor simbólico do barroco mineiro na formação da cultura nacional mas, sobretudo, reforçava o imaginário republicano, uma vez que a antiga cidade

de Vila Rica, hoje Ouro Preto, fora palco do primeiro movimento de libertação colonial que propunha a implantação de uma República. Além do que a imagem do seu principal líder, Tiradentes, já consagrado pelos republicanos, era legitimado como mártir e herói nacional (FERNANDES, 2010, p. 9).

Já neste momento conseguimos observar um processo de institucionalização das instâncias de preservação, como pode-se identificar na criação da Inspetoria dos Monumentos Nacionais, decreto nº 24.735, de 1934 (VIANNA, 2019, p. 3). Paulatinamente, a narrativa historiográfica que construiu a identidade nacional do século XIX vai se burocratizando e se transformando, como veremos, em políticas de patrimonialização. No entanto, neste momento, ainda percebemos uma elevação religiosa do Estado, aonde o indivíduo encontra-se subsumido, servil às predileções do governante. Mesmo com as transformações em marcha com a Revolução de 1930, o ethos nacional permanece em evidência, sendo objeto de perseguição e defesa tanto dentro quanto fora do Brasil, na medida em que insiste em delimitar os seus domínios. Enquanto o Estado imperial ensejava uma correlação direta com a nobreza europeia, o Estado de Getúlio Vargas encontrará no desejo republicano incutido na história do Brasil o seu grande holofote. É assim que Vianna (2019, p. 3) argumenta em relação ao aspecto da identidade no governo varguista:

Após se estabelecerem as discussões citadas, verificou-se a necessidade de se apresentar esta nova identidade não apenas para o brasileiro, mas para o estrangeiro também. Criar, descobrir ou elaborar elementos de similaridade cultural, política, religiosa, ou o que mais interessasse, dentro do Brasil, deveria agora se transformar em diferencial diante da comunidade internacional. Objetivava-se, com isto, a estruturação e “venda” de uma imagem moderna, confiável e aprazível do país, seus habitantes e, certamente, de seu governante. É neste momento que se verifica, então, o crescente interesse governamental e a aproximação entre as ações atinentes às atividades de Turismo, Propaganda e Patrimônio no período de 1930-1945, quando estes segmentos passaram a ser tratados como suportes políticos, sendo submetidos a intentos de organização, controle, e investimentos pelo Governo Vargas. O propósito era transformá-los em instrumentos que pudessem dar o suporte necessário à criação de uma ideologia nacional, enfatizando a cultura brasileira e promovendo uma imagem positiva do Brasil no exterior. Os olhares do Governo Vargas para os três segmentos faziam parte do mesmo projeto; inicialmente caminhavam separadamente, porém, ao logo do processo, foi ficando cada vez mais evidente a estreita relação entre eles, na conquista dos objetivos varguistas.

Possivelmente um dos maiores precedentes abertos pela revolução de 1930 foi cultural, especialmente porque o aspecto preponderante no qual Getúlio Vargas irá se apoiar é a cultura. Em uma nação formada por vários brasis, regada por uma miríade de heranças culturais nos mais distantes recantos do país, clamava-se por uma

unificação não apenas política, mas por uma unificação que colocasse em evidência as similaridades culturais da heterogeneidade crônica do Brasil.

The question of historical preservation under Vargas should demonstrate that, far from being the exclusive domain of intellectuals, artists and history buffs, cultural policy and historical preservation were essential components of state policy and political empowerment (WILLIAMS, 1994, p. 68)¹⁶.

Mas também não se tratava de expor meras similaridades, mas de propor uma conciliação cultural – na qual o povo se subsumiria no Estado, o grande intermediário destas relações sociais (e Getúlio Vargas o grande pai da nação). Um esforço substancial foi empreendido pelo governo varguista para a evocação de um chamado nacionalista, patriótico e genuinamente brasileiro, a fim de mitigar as revoluções que emergiam cá e acolá. Um dos exemplos mais notáveis deste esforço em larga escala, foi a proliferação de eventos dos mais variados tipos em todo o país: “comemorações em estádios de futebol, praças públicas, escolas, [...] inauguração do Cristo Redentor em 1931, além da presença de atrizes estrangeiras” (VIANNA, 2018, p. 200) convidadas pelo governo a fim de que pudessem desfrutar do carnaval do Rio de Janeiro. O Estado passa, então, a aglutinar aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais em políticas públicas agregadoras dos valores necessários para a construção de uma imagem do Brasil e do seu governante. Isto possibilitava o empreendimento dos alicerces desta nova identidade nacional, desprendida do arcaísmo imperial português, desvinculada da antiga corte e totalmente renovada, fundada sobre o fundamento da república. O Brasil finalmente ousava a sua inserção no *main stream* das nações mundiais.

Observamos, então, o nascimento da moderna cultura brasileira. E este adjetivo não é em vão. Conforme vemos em Fernandes (2010, p. 10), o interesse pela preservação e manutenção do patrimônio histórico e artístico nacional apenas se manifestou “com o apoio da vanguarda modernista”. Com a criação do SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional)¹⁷, “estava criado um novo campo de representações simbólicas na construção da identidade do estado-nação

¹⁶ Tradução livre: a questão da preservação histórica sob Vargas deve demonstrar que, longe de ser domínio exclusivo de intelectuais, artistas e aficionados por história, a política cultural e a preservação histórica foram componentes essenciais da política de estado e do fortalecimento político.

¹⁷ O SPHAN foi criado a partir do decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, assinado pelo então presidente Getúlio Vargas. Ele funcionava de modo integrado com o Ministério da Educação e Saúde, a título de experimentação desde janeiro de 1937. É neste momento que se cria também a figura jurídica do tombamento, institucionalizando, assim, a política federal de proteção ao patrimônio cultural.

representado pelo ‘Patrimônio Histórico e Artístico Nacional’” (FERNANDES, 2010, p. 11).

Murray Rothbard afirma que “a ideologia sempre foi vital para a existência contínua do estado” (2010, p. 239), pois nela aglutinam-se os alicerces que o mantém ancorado em um porto seguro – isto é, o apoio do povo. “Este apoio não precisa ser um entusiasmo ativo para ser efetivo; ele pode muito bem também ser uma submissão passiva. Mas deve haver apoio” (ROTHBARD, 2010, p. 240). É por isso que tanto Rothbard (2010), quanto Fernandes (2010) e Williams (1994) denominam a aliança do Estado com a intelligentsia como uma estratégia necessária para a manutenção do poder. Entendemos como intelligentsia o conjunto de ideólogos que contribuem para com a narrativa oficial, fazendo-se prevalecer sobre todas as outras e induzindo, como vimos anteriormente, ao apoio massivo do povo para a constituição de tais medidas. No conjunto de políticas varguistas, Vianna (2018, p. 204) afirma que o caminho mais curto para alcançar o fortalecimento do governo, era “promover uma aproximação com artistas e intelectuais que pudessem ao mesmo tempo trabalhar para o governo e difundir por meio de sua arte a ideologia governista”. Para tanto, o Movimento Modernista emergiu como um enorme propulsor destas ideias, contribuindo especialmente para a formação de um vínculo entre intelectuais e o regime do Estado Novo¹⁸. A afirmação de Mônica Velloso elucida a esse respeito:

E a partir da década de trinta que eles [os intelectuais] passam sistematicamente a direcionar a sua atuação para o âmbito do Estado, tendendo a identificá-lo como a representação superior da idéia de Nação. Percebendo a sociedade civil como corpo conflituoso, indefeso e fragmentado, os intelectuais corporificam no Estado a idéia de ordem, organização, unidade. Assim, ele é o cérebro capaz de coordenar e fazer funcionar harmonicamente todo o organismo social. Apesar das diferentes propostas de organização apresentadas pelos intelectuais ao longo das décadas de vinte e trinta — jurídica (Francisco Campos), econômica (Azevedo Amaral), espiritual (Jackson de Figueiredo) —, todas convergem para um mesmo ponto: a solução autoritária e a desmobilização social. No Estado Novo (1937-1945), esta matriz autoritária de pensamento, que confere ao Estado o poder máximo da organização social, vai adquirir contornos mais

¹⁸ Para uma maior imersão neste tema, consultar: GUEDES, Tarcila. **O lado doutor e o gavião de penacho: movimento modernista e patrimônio cultural no Brasil: o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)**. São Paulo: Annablume, 2000.

definidos. As elites intelectuais, das mais diversas correntes de pensamento, passam a identificar o Estado como o cerne da nacionalidade brasileira (1997, p. 58).

Velloso não está afirmando que a associação da identidade nacional com o Estado é uma novidade do Estado Novo, mas está atentando para a intrínseca correspondência entre a elite intelectual e o governo Vargas, que vai assumindo contornos menos sutis, cada vez mais orientados para uma visão unívoca focada no Estado como o cerne da nacionalidade brasileira. Isto representa uma disjunção com o império, já que no século XIX os intelectuais trabalhavam para uma relação com a classe nobiliárquica, uma representação que poderia buscar uma justificativa racial para a viabilidade da nação (FERNANDES, 2010). Assim, percebemos uma continuidade no processo de construção da identidade nacional brasileira, porém com algumas disjunções pertinentes no meio do caminho. Enquanto o Império representa um momento de construção, de um “temário” conduzido por intelectuais inspirados pela ideia nacional, como afirma Velloso, o período da década de 1930 representa uma consolidação da ideia nacional oficialmente vinculada ao Estado pela elite intelectual (VIANNA, 2019).

Sobretudo, a década de 1930 fez emergir uma preocupação preponderante pelas políticas culturais, evidenciadas na institucionalização do patrimônio cultural como política do governo. Neste cenário, aonde o governo é o promovedor, o classificador e o redentor da memória nacional por sua soberania na promulgação do patrimônio, a reconstrução da história conduzia gradativamente ao quadro acurado da moderna identidade nacional brasileira. Como apontam Sophia e Saldanha, as políticas de preservação do governo Vargas, a exemplo do processo de tombamento, consolidaram “na memória social uma ideia unívoca de patrimônio nacional” (2013, p. 110). Uma ideia unívoca, porém, tão somente vivenciada em âmbito estatal, para o Estado e para o governo. A sociedade era objeto de uma construção identitária tardia e sabiamente pensada pelos intelectuais brasileiros. A histórica marca distintiva do enorme contingente de analfabetos no Brasil, destituída a solavancos muito tempo depois, ainda pairava sobre a década de 1930 como um aceno à elite intelectual: cabia a ela estabelecer este intento. O inteligente aglutinamento desta classe por parte do governo Vargas, bem como a sagacidade com que diversos atores sociais foram incorporados nesta grande política nacional, sancionaram o aparecimento de uma

representação única do patrimônio no Brasil. Observamos, enfim, que este é um período marcado por uma homogeneidade na concepção patrimonial no país, consagrada pela separação entre o Eu e o Outro – isto é, pela eliminação das diferenças. A evidência é a nação, os seus valores e o seu governo, de onde emana o povo, literariamente construído por uma elite intelectual. Nas palavras de Sophia e Saldanha (2013, p. 113-114):

Nesse período [1937-1990], entendido como representação da sociedade junto ao SPHAN, procurou afirmar-se como uma arena imune a pressões externas. A composição do conselho, no período, restrito ao meio intelectual, assim como a forma como era selecionado os seus membros, limitou seu alcance social, que ficou restrito a um pequeno grupo inserido à área de humanidades e às disciplinas relacionadas com a proteção dos bens culturais, arqueologia, museologia, dentre outros e suas decisões, no período, “costumavam ser tomadas por unanimidades, ratificando as propostas e pareceres técnicos encaminhados pelo SPHAN”.

Os vínculos com a pátria estariam concretamente estabelecidos até o empreendimento da Constituição Federal de 1988, momento em que uma ruptura bastante significativa começa a acontecer, transformando radicalmente as concepções de patrimônio cultural, bem como as concepções de políticas de patrimônio cultural na esfera pública, conforme veremos a seguir.

2.3. A Constituição Federal de 1988

O rompimento histórico com o regime político-militar (1964-1988) conduziu a um desejo por renovação. Esta disjunção favoreceu a emergência de um ambiente intolerante a políticas de governo autoritárias, cujos objetivos invariavelmente conduziam a experiências catastróficas e não raro produziam tensões permanentes na sociedade. Além disso, as fracassadas experiências extremamente autoritárias globais, como a União Soviética e os regimes militares latino-americanos, minguavam paulatinamente cedendo espaço à liberdade e à inclusão. Estes dois conceitos pareciam emergir com grande força, provocando um choque político e um novo direcionamento das nações – dentre elas o Brasil. Assim, neste ambiente regado por novidades e renovações, nasce a Constituição Federal de 1988, comumente chamada de Constituição cidadã. Estampava-se nela um desejo pela inclusão da sociedade nas tomadas de decisão. Não só um desejo democrático atinente ao voto, mas um desejo de *participação* que por pelo menos vinte anos sentia-se vibrar em grande parte dos brasileiros. Neste sentido, “a Constituição permitiu a construção de uma arquitetura

participativa única no Brasil democrático, a qual ainda é citada como uma das mais amplas no mundo” (MONTAMBEAULT, 2018, p. 262). Buscou-se vincular o cidadão ao espaço político, torna-lo partícipe da construção dos rumos do país.

Aqui vemos uma diferença substancial entre os momentos políticos nacionais. Não consigo observar uma busca por uma identidade nacional, como em 1930; ao contrário, observo uma tentativa de valorização da diversidade presente na sociedade. Há uma valoração dos aspectos sociais, dos saberes coletivos, das comunidades, isto é, do Outro marginalizado nas pretéritas políticas de governo instauradas no país (SOPHIA e SALDANHA, 2013). A valoração da pátria, em detrimento do indivíduo, implicou em rejeitar o que não se ligava a ela, ou seja, todos os elementos indesejáveis à organização do seu ethos. Agora, não obstante, eleva-se uma preocupação com estes indesejáveis, cambiando as políticas nacionais para políticas sociais – enaltecendo a humanidade contida no indivíduo que compõe a nação.

Analisando a construção e os desfechos da Constituição de 1988, Montambeault (2018) afirma que diversas demandas dos movimentos sociais que estavam travadas devido aos governos autoritários, foram postas em discussão durante a formação da constituinte. É o caso “da questão da participação da sociedade civil nos processos de decisão pública e da administração das políticas públicas, especialmente na esfera social” (MONTAMBEAULT, 2018, p. 264). A Constituição de 1988 respondeu a isto, organizando a participação cidadã especialmente por meio de grupos representativos, algo que foi sendo aperfeiçoado por lei ou decreto no decorrer do tempo. Montambeault ainda assinala que “muitos observadores têm reconhecido que uma das novidades mais importantes da Constituição de 1988 é o aumento significativo das formas de participação cidadã no texto [...]” (2018, p. 264), mesmo que os mecanismos de participação apresentem “limitações institucionais inerentes para essa transformação [inclusiva] mais ampla ocorrer” (2018, p. 269).

Por conseguinte, observamos na Carta Magna efeitos preponderantes em relação à compreensão do patrimônio cultural, bem como em relação às políticas públicas inerentes a ele. Rodrigo Vieira Costa (2008, p. 28) afirma que a Constituição de 1988 trouxe o conceito de cultura com uma noção mais ampla e menos estanque. No entanto, faz a ressalva de que o documento não ampara a cultura em seu sentido antropológico, “mas no sentido de um sistema de referência à identidade, à ação, à memória coletiva dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (COSTA, 2008, p. 28). Isto implica em afirmar que, constitucionalmente, a noção de cultura é

consideravelmente alargada, amplificada de tal forma que toda a construção humana passa a ser abarcada nessa categoria conceitual; no entanto, “nem tudo isso entra na compreensão constitucional como formas culturais constituintes do patrimônio cultural brasileiro digno de ser especialmente protegido” (COSTA, 2008, p. 28). Se, por um lado, a Constituição apresenta uma ampliação do que é entendido por cultura, por outro, o conceito de patrimônio cultural passa a ser lapidado desconsiderando estas elucubrações.

Sophia e Saldanha (2013) parecem indicar um caminho semelhante em sua análise do papel do conselho consultivo do IPHAN no contexto da formação da constituinte na década de 1980¹⁹. Ressaltam que houve uma ampliação acerca do escopo de atuação do patrimônio cultural, sendo eles agora compreendidos como os “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto” (2013, p. 114), mas que referenciam os aspectos identitários e memorialísticos da sociedade brasileira. As autoras também percebem que

A aprovação da Constituição representou uma matriz de pensamento sobre a política do patrimônio ao redor da qual se formou uma nova coalizão de interesses, materializados no perfil dos tombamentos e registros aprovados ao longo da década e na aprovação da política do patrimônio Imaterial (SOPHIA e SALDANHA, 2013, p. 114).

Neste sentido, conforme assinalam as próprias autoras, observa-se que o período compreendido entre 1980 e 1990 foi um período de consolidação destas políticas que transfiguraram, substancialmente, as políticas até então praticadas no Brasil. Transfiguraram, por sua via, porque romperam com a concepção restrita expressada na legislação do Estado Novo. Ao alargar o conceito de patrimônio cultural, a Constituição de 1988 passa a vincular a proteção do patrimônio cultural como uma forma de efetivação dos direitos culturais (COSTA, 2008, p. 40), elevando a importância jurídica do termo a partir deste momento. É com base nisto que discutimos, no capítulo seguinte, a caracterização secular do patrimônio cultural brasileiro.

Analisando a diversidade cultural no contexto latino-americano, Elder Alves (2010, p. 542-543) afirmou que o tema da identidade, bem como seu papel na sociedade, tem um forte poder mobilizador, especialmente veiculado por entidades e movimentos

¹⁹ A análise das autoras recai sobre o papel do conselho consultivo do IPHAN da década de 1980 até o ano de 2013. No entanto, as afirmações incluídas no parágrafo em questão, tratam efetivamente do contexto de formação da constituinte em 1988.

sociais. Isto ocorreu, segundo o autor, em decorrência do temor generalizado de uma unificação cultural, levando entidades e movimentos a pressionarem os governos para a promoção das identidades locais, bem como apelando à diversidade (ALVES, 2010, p. 542). Assim, o surgimento de uma miríade de grupos sociais reivindicando, para si, patrimônios como forma de empoderamento cultural, torna-se objeto de contumaz relevância para a observância deste contexto.

A fim de citar um exemplo, observamos o trabalho de Anne do Nascimento (2017) sobre a luta dos movimentos sociais em tornar possível o direito à cidade, partindo do pressuposto de que este direito não existe, uma vez que a cidade se tornou lócus de consumo. Neste sentido, os movimentos sociais – no caso da pesquisa em questão, o movimento Varadouro Cultural, de João Pessoa, na Paraíba – buscam, entre outras formas, também pelo patrimônio cultural reivindicar direitos. Estas proposições inclusivas, orientadas à adesão do Outro na malha social considerada historicamente excludente, ganham reforço no texto constitucional de 1988. Busca-se, a partir de agora, obliterar a noção restrita de cidadão nacional, geralmente potencializadora de uma exclusão historicamente bem datada, focalizando o sujeito em sua diversidade, com suas demandas, com suas particularidades e observações, permitindo que ele também possa reivindicar direitos, espaços, reconhecimento etc. O patrimônio foi paulatinamente se transformando num aglutinador de valores, na medida em que foi se direcionando à sociedade e não mais somente ao Estado. Este foi um princípio bastante relevante e uma novidade potencializada pela necessidade de aproximação da sociedade com os meios de efetivação política.

Conforme veremos no capítulo seguinte, uma explicação teórica do patrimônio cultural no Brasil, especialmente a partir do prisma da secularização, implica em reconhecer a inexistência de um processo de secularização implícito na própria estrutura político-social – e, por consequência, no próprio conceito de patrimônio cultural. A inexistência de um processo secular que se desenrola com o tempo – como o que ocorreu na Europa –, torna o contexto do patrimônio cultural brasileiro muito mais disruptivo, como ocorreu com o advento da Constituição de 1988. O trabalho de Sophia e Saldanha evidencia este aspecto ao observar que, mesmo havendo mudanças ao longo dos anos – especialmente de 1937 em diante –, a Constituição de 1988 representa um marco totalmente diferente do ponto de vista da representação (2013, p. 123). Ademais, Rodrigo Costa ressalta a característica jurídica do patrimônio

cultural, com a efetivação dos direitos culturais através da salvaguarda dos bens culturais da sociedade (2008, p. 43).

Observaremos também que, devido a uma relação de dependência com o poder público, as políticas de patrimonialização seguem o mesmo caminho das amplas transformações políticas nacionais, geralmente estando vinculadas a um propósito emancipatório. Isto ocorreu em todos os três períodos analisados neste capítulo. No Império, observamos isto na função qualitativa do patrimônio, como um lócus construtor do ser nacional, cujo objetivo era desfigurar a imagem retrógrada e arcaica da colônia. No Estado Novo, por sua vez, observamos este propósito emancipatório no vínculo do patrimônio com o governo republicano de Getúlio Vargas, com o propósito de construir uma identidade nacional sólida e amalgamada no Estado. Na Constituição de 1988, por sua vez, observamos isto na incessante busca pela emancipação da sociedade, dos oprimidos, dos esquecidos.

Consideramos relevante fundamentar o trabalho com este panorama, uma vez que ele nos dá uma visão ampla dos caminhos percorridos pelo patrimônio cultural no Brasil. Não quisemos dar conta de explicar todo este contexto, mas sim ressaltar alguns pontos que consideramos importantes para um estudo de conjunto da secularização do patrimônio. De modo geral, a partir destas observações poderemos estabelecer um quadro muito mais fundamentado dos nossos objetivos, especialmente levando em consideração os aspectos sublinhados neste capítulo.

3. Secularização e dessecularização do patrimônio cultural no Brasil

3.1. Secularização e patrimônio cultural

Na esteira deste debate, observamos o posicionamento do patrimônio cultural. Considero importante assumirmos que o patrimônio cultural, como definiu Pozzer (2018, p. 166), “é definido a partir das necessidades do presente”. A evocação de elementos do passado é, nesse sentido, um chamado às demandas do presente, ao cosmo de consumo em que o patrimônio cultural está, inequivocamente, inserido. O consumo passa a ser, como aferiu Hartog (2013), o lócus da sociedade moderna e, portanto, a memória passa a ter uma função de curto prazo, vinculada a um regime de historicidade presentista. O próprio Hartog (2013), contudo, apesar das suas críticas ao que ele chama de capitalismo, faz reconhecer o seu dinamismo: “desde que os historiadores se debruçaram sobre a história do capitalismo, eles têm reconhecido sua plasticidade” (HARTOG, 2013, p. 10). E é essa plasticidade que permite, como iremos ver, a multiplicidade de formas e de fontes de pensamento coexistirem, mesmo que, historicamente, houvesse uma renúncia a um concílio diplomático. Um exemplo claro disto ocorreu em 2019, com a viagem de caráter ecumênico do Papa Francisco aos Emirados Árabes Unidos, no qual o próprio escreveu: “vou como um irmão para escrever em conjunto uma página de diálogo e percorrer juntos os caminhos da paz”²⁰. O diálogo é a marca de uma sociedade de mercado e ela prescreve, nesse sentido, a diplomacia como um ato de soberania e necessidade (FRIEDMAN, 2009).

O patrimônio cultural se manteve cativo durante muito tempo dos domínios da identidade nacional. Veremos, no subcapítulo ulterior, que no Brasil este é um estigma contundente que deflagra a constituição do ethos social (FERNANDES, 2010). O que queremos compreender, contudo, é como se dá a relação do patrimônio cultural com a secularização. É possível falar em secularização do patrimônio?

Consideramos que seja possível falar sobre secularização do patrimônio cultural dentro de uma ótica de superação da antinomia entre o sagrado e o secular. Carlos Eduardo Sell (2017 e 2015) trouxe uma proposição dicotômica, a partir de Weber, na qual o secular existe em oposição ao sagrado e, portanto, a secularização seria uma forma de substituir A por B. Considerando, por exemplo, que a religião seja

²⁰ PAPA FRANCISCO CHEGA AOS EMIRADOS ÁRABES. G1, Rio de Janeiro, 03 fev. 2019.

A e a racionalização moderna seja B, assume-se, então, que a racionalização moderna seja a secularização da religião. Não concordo com isto. Contudo, também não concordo com Berger (2000) ao assumir que a secularização não seja uma categoria suficientemente capaz de interpretar o mundo contemporâneo. Acredito, não obstante, que o nosso trabalho busque confluir essas duas proposições: o pluralismo de Berger (2000) e a secularização de Sell (2017) e Pierucci (1997).

Se, por um lado, o patrimônio cultural pode ser um instrumento de opressão – como observamos a partir do trabalho de Fernandes (2010), em relação à formação identitária do brasileiro no século XIX –, ele também pode ser um instrumento de autonomia – como preconizou Pozzer (2018). Nesse sentido, observemos o que assinala Pozzer (2018, p. 168) em relação ao princípio da alteridade:

A alteridade como diferença cultural é uma novidade moderna, que traz a possibilidade de um conhecimento positivo e empírico do outro. Anteriormente, os diversos pressupostos do outro definiam-no como objeto a ser conquistado. Mas a antropologia moderna incorpora os hábitos e costumes próprios do outro, na mesma escala do homem ocidental. Nesse processo, o pensamento transforma o que era selvagem em primitivo e torna a capacidade de produção de bens materiais, bem como a existência de relações sociais cada vez mais complexas em etapas de desenvolvimento.

A grande e substancial novidade do século XX é a possibilidade de conhecer o Outro e não de moldá-lo, conquista-lo ou subordiná-lo. Há, nesta configuração, um componente que conecta a alteridade à autonomia do Ser, que é o Outro. Presumivelmente, o Outro se transforma naquele em que Eu mesmo estou refletido e, juntamente às forças de consumo, promove um ambiente em que sempre quer se ter mais “de alguma coisa que seja ‘positiva’” (POZZER, 2018, p. 168). Nesse sentido, Pozzer (2018, p. 169) identifica que “existem valores que criam vínculos universais”, a exemplo da justiça, beneficência, sacrifício, liberdade e autonomia. É neste último que estamos interessados. Se, portanto, a possibilidade de enxergar o Outro revela uma dinâmica de troca, em que simultaneamente eu vejo o Outro e Eu mesmo, logo isto cria uma relação dialética que visa a dar autonomia ao indivíduo.

De maneira não muito diferente, o patrimônio cultural é evocado como um intermediador entre Eu e o mundo (o Outro) para estabelecer este vínculo de autonomia do Ser. Na medida em que ele deixa de municiar a construção ideológica de Estados Nacionais e passa a constituir parte do universo e imaginário sociais (POZZER, 2018), o patrimônio se torna uma chave para a autonomia – seja ela de classe, de credo, de etnia ou de gênero etc. Tendo em vista este processo, queremos

observar, no próximo subcapítulo, como podemos falar em processo de secularização ou dessecularização do patrimônio cultural no Brasil.

3.2. A construção ideológica da identidade nacional

O patrimônio é uma coisa inventada. Na verdade, não só o patrimônio é uma coisa inventada, como ele é também um instrumento para inventar coisas e para inventar sujeitos. Podemos pressupor, assim, que o patrimônio é um produto cultural que faz recortes – não preserva tudo o que quer e não quer tudo o que preserva (POZZER, 2018).

No Brasil, o patrimônio cultural assume diversas formas. A sua primeira, se podemos de fato afirmar assim, talvez possa ser encontrada no século XIX com o empreendimento da construção do Império. Alves et al (2015, p. 1) demonstrou que, no Brasil, diferentemente das demais colônias britânicas e espanholas, não houve um desligamento “por completo da metrópole portuguesa, tendo mantido por muitos anos ainda muitos elementos culturais do império português”. Esta é uma característica fundamental para compreender como a constituição do brasileiro será moldada durante este período.

Alves et al (2015, p. 2) descreve que “em 1840 foi lançado [...] um prêmio que seria dado ao elaborador do melhor plano para a escrita da história brasileira”. Seu ganhador, o botânico alemão Karl Philipp von Martius, teria ressaltado um sincretismo evidente entre raças que, juntas, esboçavam o magnífico caráter unificador deste império emergente nos trópicos. Mas, a despeito disso, o autor fez questão de capturar o retrato perfeito de cada uma das províncias imperiais (ALVES et al, 2015, p. 2). O leitor suporia que este fora um pensamento bastante avançado para a época, especialmente por se propor a observar as nuances e particularidades dos sertanejos, dos colonizadores do sul, dos ribeirinhos e de todo o conjunto de pessoas que por aqui vivia no século XIX. Contudo, não foi essa a intenção do botânico alemão. Seu objetivo era o de desenvolver aproximações mais ou menos coesas entre o que essas populações tinham ou poderiam ter em comum, a fim de evidenciar uma uniformidade característica do que viria a ser a identidade nacional brasileira (ALVES et al, 2015). Percebemos, assim, que este primeiro esforço de elaboração de uma identidade nacional, tal qual vimos no segundo capítulo, tenha sido um movimento de grande porte e importância, porém de significativa artificialidade.

Mas, por que usamos um substantivo tão forte como este: *artificialidade*? Porque, na verdade, acredito que a identidade nacional no Brasil, desde a sua gênese, foi um engodo para atrair os olhos do mundo à família imperial e ao processo civilizatório por ela estabelecido por aqui. E temos bons motivos para acreditarmos nisto, porquanto “é no bojo do processo de consolidação do Estado Nacional que se viabiliza um projeto de pensar a história brasileira de forma sistematizada” (GUIMARÃES, 1988, p. 6). Mas, pensar a história brasileira de forma sistematizada requer, por seu turno, criar uma história que consista em estabelecer critérios que são verdadeiros e que não são. Por exemplo, o critério do convívio pacífico entre as raças ou, como atestou Freyre, do surgimento de uma meta-raça chamada brasileira, não é tão verdadeiro quanto gostaríamos. Por outro lado, a característica da Coroa Portuguesa em construir um projeto colonial vigoroso e resiliente (pelo menos até onde sabemos, a partir de 1532), certamente tem suas razões de ser dentro de uma perspectiva macroestrutural da história. O problema é que estes critérios são sempre arbitrários, pois são definidos por uma elite intelectual predominante que “impunha-se como tarefa o delineamento de um perfil para a ‘Nação brasileira’, capaz de garantir uma identidade própria no conjunto mais amplo das ‘Nações’” (GUIMARÃES, 1988, p. 6). A correlação de Varnhagen, executor do plano de von Martius, com a família imperial (ALVES et al, 2015) também é um indicativo de que existissem interesses particulares em jogo. Sua contemplação pela cultura europeia, bem como pela superioridade do colonizador em relação ao indígena, deflagra uma visão bastante negativa em relação aos primeiros habitantes da terra que viria a ser chamada de Brasil:

Para salvar esses selvagens chega o europeu trazendo consigo a civilização através da religião e da imposição de sua cultura aos nativos. A selvageria do índio era considerada uma “vergonha” e, para Varnhagen, a história do Brasil não poderia ter suas raízes ali. Assim, Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral tornam-se os primeiros heróis brasileiros [...] (ALVES et al, 2015, p. 2).

A constituição da memória histórica dos brasileiros é, por conseguinte, a constituição da memória histórica da Coroa Portuguesa e de seu empreendimento na América. É, sobretudo, um derivativo da rejeição de uma cultura nativa incongruente com os alinhamentos civilizatórios da época, redimida na figura do europeu (FERNANDES, 2010). Assim, se faz erigir uma narrativa escatológica do próprio drama da civilização, que atinge o ápice do seu desenvolvimento ao encontrar a razão, a única e verdadeira religião e a civilidade. Antes disso, o seu estado in natura não é

mais do que matéria-prima para a fabricação de algo novo, algo superior e notadamente mais dignificante (FERNANDES, 2010).

A fundação do IHGB, por sua vez, promove a emergência do que viríamos a chamar posteriormente de uma genuína historiografia nacional que, até então, não existia (ALVES et al, 2015). A criação deste instituto constituía um empreendimento de proporções consideráveis e, ademais, representava um esforço considerável em fazer-se elevar o posicionamento da Coroa consoante ao processo histórico de construção do Brasil. Nas palavras de Guimarães (1988, p. 13):

Embora não claramente explicitado nos primeiros estatutos do IHGB, o objetivo de escrever uma história do Brasil esteve sempre presente. O instituto seria, nas palavras de Januário da Cunha Barbosa, a luz a retirar a história brasileira de seu escuro caos, superando uma época percebida e vivida como necessitada de “Luz e Ordem”. O uso desta curiosa metáfora nos discursos do IHGB indica tradições intelectuais muito precisas e aponta no sentido da definição de uma identidade, tarefa para a qual estava reservado um papel central e diretor à instituição. Tratava-se de desvendar o “nosso verdadeiro caráter nacional”, e para este fim o IHGB deveria realizar a sua parte.

Esta caracterização nos parece indicar um duplo movimento:

- A) O patrimônio cultural, usado como um semióforo para legitimar a construção ideológica do Estado Nacional, supõe uma restrição da noção de autonomia. A restrição da noção de autonomia, portanto, indica haver uma hegemonia da figura dominante, neste caso o Estado. Isto implica, de acordo com nossa teoria, numa redução da perspectiva secular do patrimônio, revelando-o mais como um mecanismo de conduta do que como um elemento de articulação.
- B) O brasileiro, registrado e circunscrito nos domínios da instituição nacional, está imobilizado pelos movimentos externos a ele, destituído da possibilidade de integração com uma memória viva e atinente ao seu próprio meio e status sociais.

Sendo assim, a promoção imperial de uma estrutura coesa e paralelamente acessada por intermédio da Família Real (GUIMARÃES, 1988; FERNANDES, 2010), possibilita a emergência de uma identidade nacional coercitiva, em que o indivíduo permanece cativo das políticas advogadas por uma elite intelectual e política que delinea os rumos da nação em consonância com os rumos do indivíduo. Barbato (2014) ressalta, como já pudemos observar no segundo capítulo, que este

empreendimento se deu em decorrência de uma necessidade: a de dirimir as chamadas rebeliões regenciais que ameaçavam a desintegração do Império. Mas, seria possível presumir, em algum momento, que aquelas rebeliões que ameaçavam a desintegração do Império não resultavam, para além das dinâmicas e interesses políticos, de um profundo desejo de constituir a sua própria identidade nacional?

3.3. A construção ideológica do brasileiro

O século XIX marcou a constituição da identidade nacional brasileira, cuja preocupação se concentrava em sustentar uma retórica que unificasse a nação em uma proposta identitária unilateral. O século XX, contudo, traz proposições diferentes, embora com um caráter mais ou menos semelhante àquele que observamos no século precedente.

As primeiras décadas do século XX são marcadas por um fortalecimento da ideia de nação, contudo, ressignificada. Com o fim da Primeira Guerra, nação e nacionalismo passam a ser [...] objeto de uma reflexão sistemática, a partir de enfoques calcados, sobretudo, numa perspectiva antigenealógica, ou seja, sobre o pressuposto da modernidade e do caráter de construção mental da ideia de nação. A ideia de nação, e de nacionalismo, abandona então seus fundamentos genealógicos para centrar-se em um novo mito. Exemplo dessa mudança é a emergência do fenômeno do totalitarismo na Europa (ARAÚJO, 2016, p. 74).

Este é um novo momento em que a ideia de nação está inserida em um contexto em que há uma nova concepção de mundo, bem como uma nova concepção de verdade (ARAÚJO, 2016) – sendo que a ideia particular de nação e nacionalidade figura no epicentro deste debate. A irrupção desse tipo de característica, proveniente do final da I Guerra Mundial, evidencia a ausência do elemento cognitivo como elemento ideológico da nação, uma vez que não haveria, por conseguinte, uma distinção entre o mito a realidade, dado que o mito tornar-se-ia a realidade per se, plenamente capaz de fazer emergir uma força histórica efetiva (ARAÚJO, 2016). Nesse sentido, conforme afirma Gabriel Araújo (2016, p. 75):

Nenhuma nação pode sobreviver sem um discurso de identidade e isso extrapola seu próprio conceito. Encontramos aqui o ponto de contato entre a identidade nacional e a questão da cultura popular. Em um momento de expansão da sociedade de massas, o povo e sua cultura tornam-se, assim, objeto de uma pedagogia nacionalista, um objeto homogêneo, incorporado ao mito da nação e tornado parte de seu destino. Tal incorporação do povo, bem como a construção do que seja o “popular”, no entanto, como observa Michel de Certeau e Dominique Julia (1989) está calcado em contradições e disputas, afinal, a cultura popular, seja na discussão sobre suas origens, sua autenticidade, sobre sua “pureza” ou mesmo em sua apropriação “mítica” e

“idealizada”, a exemplo do fascismo na Itália e do Estado Novo no Brasil, está sempre atravessada por processos de “castração”, seleção, inclusão e exclusão.

No caso do Estado Novo, “verificou-se a necessidade de se apresentar esta nova identidade não apenas para o brasileiro, mas para o estrangeiro também” (VIANNA, 2019, p. 3), porquanto havia um ímpeto de formalização e verbalização deste processo a nível internacional. Getúlio Vargas precisava, sobretudo, de elementos que pudessem subsumir o brasileiro em uma mistura única que pudesse falar em uníssono a voz da nação. Para tanto, conforme afirma Vianna (2019, p. 1), se fazia necessário o uso “do turismo, da propaganda e do patrimônio como elementos políticos [...] e, assim, elementos determinantes para a estruturação do que se denominou como a ‘alma brasileira’”. Nesse sentido, o patrimônio cultural assume um caráter estratégico na reafirmação da identidade nacional sob o governo Vargas, especialmente com a outorga da Constituição de 1934, que viria a definir as linhas da preservação do patrimônio histórico e artístico nacionais.

Mas, talvez o maior de todos os protagonistas deste empreendimento, seja o Estado. Aliás, diga-se de passagem, a relação entre o Estado, a cultura e a identidade no Brasil sempre evidenciaram uma enorme intensidade. Possivelmente, sob a égide do Estado Novo, esta intensidade tenha se aumentado e atingido um nível de paroxismo não visto anteriormente. Ocorre que, “no decorrer das primeiras décadas do século XX, foi Vargas quem endossou a organização e a sistematização das ações e interpretações sobre o Patrimônio no Brasil” (VIANNA, 2019, p. 5), atribuindo a ele uma importância tanto cultural quanto política e ideológica.

A observância das questões supracitadas, especialmente atinentes ao fator “cultura popular”, contudo, não inviabilizaram o governo de Getúlio Vargas de articular com os setores dominantes da sociedade com a finalidade de constituir um leque ainda mais completo e efetivo para a unificação nacional. Como afirma Vianna (2019),

A identidade nacional passava primordialmente por elementos ligados aos setores dominantes da sociedade brasileira, e não apenas aos grupos populares. Era preciso, então, registrar e reconhecer valores históricos relacionados a elas, desta forma, justifica-se a importância dada pelo regime às ações do patrimônio no Brasil. Essa valorização pode ser percebida nos processos de preservação, ao se priorizar edificações que simbolizavam a hegemonia destes grupos: construções militares – fortificações -, Igrejas Barrocas, bem como sobrados e casas grandes das fazendas centenárias, exemplares da arquitetura colonial. Os ideais engrandecidos pelo governo ficavam claramente demonstrados na escolha e na quantidade de bens tombados, de acordo com suas características arquitetônicas históricas.

Entendemos, por conseguinte, que a característica fundamental deste regime se fundamentou, tal como no modelo imperial, na construção coercitiva de uma identidade nacional refletida, por seu turno, em parcerias com os setores dominantes da sociedade, gerando solidez a este empreendimento. A perspectiva varguista era a de que se fazia necessário transmitir essa identidade para o mundo, de tal forma que se manifestasse uma unicidade factível entre os brasileiros.

Gabriela Barcelos (2017) ainda enaltece o aspecto relativo à língua, tornado patrimônio nacional e, portanto, remodelada aos modos de civilidade – como no caso da linguagem dos sambistas, sendo o samba selvagem reeducado para se adequar ao novo projeto de nação.

Há alguns movimentos que podemos notar a partir dos dados supramencionados, a saber:

- A) O Estado Novo adota uma política de intransigência, isto é, a identidade nacional tem voz e corpo, sendo vedada a sua transgressão. Em consonância com um projeto central, o Estado permanece o grande condutor desta construção identitária exclusivista, mesmo que para isso ele se possa valer de parcerias com setores dominantes da sociedade.
- B) O patrimônio cultural é escolhido como um mecanismo que vincula e evoca o passado à proposição identitária do Estado Novo. A língua, o samba, o barroco e os elementos que chamam atenção à República, como heróis nacionais vinculados a esta disrupção (Tiradentes é um exemplo), são trazidos ao presente através do patrimônio cultural.
- C) Mecanismos de brasilidade vinculados a uma ideia de Estado forte, mitigando-se as forças do mercado, podem ser percebidos num caráter corporativista de Getúlio Vargas. A instituição da sacralidade do Estado veicula, por conseguinte, a sacralidade do patrimônio e dos elementos relacionados à estrutura identitária do novo regime.

O que percebemos, neste caso, é que o patrimônio cultural permanece como um mecanismo articulador das políticas de uma elite nacional, seja a intelligentsia, seja o próprio Estado em sua função de construir e moldar a nação (BARCELOS, 2017). Não é possível, assim, creditar a este período nenhum movimento que indique,

de alguma forma, o prenúncio de um processo secularizador do patrimônio, porquanto ele permanece restrito aos ensejos da nação e não da sociedade (ARAÚJO, 2016). Não há, por conseguinte, nem no período imperial, nem no período varguista, uma demanda social que esteja vinculada a um desejo de autonomia e de representatividade, como veremos, a seguir, a partir da redemocratização.

3.4. Secularização e dessecularização do patrimônio cultural

A abertura democrática de 1988 por si só já denota, no âmago da sociedade brasileira, um ímpeto por autonomia e liberdade. A instituição do Estado Novo caracterizou um período de grande autoritarismo, tendo em vista o próprio contexto em que estava inserido (ARAÚJO, 2016). Por outro lado, o curto espaço de tempo de democracia após o Estado Novo, para enfim chegar à Ditadura Militar em 1964, pode ser entendido como um movimento de intensa volatilidade que gerou, por sua vez, uma demanda fortemente ativa por renovação, autonomia e liberdade. Molina (2015) demonstra, por exemplo, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), cuja participação teve influência peremptória na instauração do regime militar (como forma de impedir a instalação do comunismo no país), bem como nas manifestações a posteriori para o retorno do estado democrático de direito. As agitações foram intensas, as manifestações e os conflitos também, o que evidencia uma contraposição interessante em relação aos outros dois cenários que analisamos:

- A) A reconstituição da trajetória nacional, também fundamentada numa transformação da memória social, não foi conduzida por um governante ou por uma elite de determinados setores da sociedade, mas sim por movimentos sociais de base organizados pela própria população (MOLINA, 2015).
- B) Percebemos, como apontou Nascimento (2017), que no findar do regime militar numerosos movimentos sociais passaram a reivindicar patrimônios culturais, bem como a fomentar discussões para a inclusão destes movimentos e da sociedade em geral nas tomadas de decisão dos conselhos consultivos.
- C) Conforme indica Pozzer (2018, p. 176), “a luta pelo reconhecimento da diversidade tornou-se paradigma no final do século XX”, o que contribuiu para a formação de uma Constituição Cidadã mais inclusiva e, sobretudo,

com vistas à autonomia social, porquanto inclui em seu escopo uma noção de patrimônio cultural mais ampla – não mais voltada ao empreendimento de uma construção ideológica de nação e indivíduo.

Nesse sentido, temos uma visão muito mais dinâmica dessas relações, especialmente ao observar o desconfinamento do patrimônio cultural no Brasil. A Constituição de 1988 trouxe esta relevância para o campo e, sobretudo, mensurou uma especificidade que queremos elucidar aqui: a secularização.

O patrimônio, a partir do final da década de 1980, reivindicado pela sociedade e utilizado não como mecanismo de coerção, mas sim como mecanismo de autonomia, passa a constituir um elemento presente na vida social (SOPHIA e SALDANHA, 2013); e como elemento presente na vida social ele supera a antinomia entre o sagrado e o secular. Aqui eu observo uma intrínseca relação entre o patrimônio cultural e a secularização, porquanto nem lá nem cá observamos o elemento da exclusão – o que seria, presumivelmente, demasiado estranho na sociedade contemporânea, uma sociedade que tende a ser cada vez mais inclusiva (ROCHA, 2016). Esse encontro entre a secularização e o patrimônio produz a liberdade, a diversidade, a autonomia, a emancipação e a representatividade (NASCIMENTO, 2017). Assim como a secularização (enquanto uma proposição intelectual que surte efeitos na sociedade), tal qual mencionamos no capítulo anterior, dentro de uma sociedade de mercado, não implica na exclusão do pensamento religioso (BERGER, 2000), assim também a secularização do patrimônio não implica na exclusão do Estado e de suas políticas ideológicas – pelo contrário, permite a coexistência pacífica entre as plurais visões de país. Ela traz consigo, todavia, também os conflitos, as diferenças e as contendas típicas do convívio humano – e não poderia sê-lo diferente! Mas, dentro de uma sociedade de mercado em que, como afirmou Friedman (2009), as diferenças tendem a ser subsumidas diante da cooperação (representada pelas trocas voluntárias), a evidenciação destes conflitos tende a exibir traços de maior sutileza.

Por sua vez, o indivíduo adquire uma percepção de si muito mais propositiva e clara para si mesmo, mas ainda carece do Outro para poder compreendê-lo, do contrário ele deixa de ser para não ser, pois eu só posso me constituir enquanto indivíduo na presença do outro (como já prescreveu Lévinas). Esta visão mais harmônica e coesa de si mesmo é impactante e, ademais, busquei dar atenção a este

aspecto individual ao longo do trabalho. Ao contrário da percepção altruísta e coletiva de Lévinas, buscamos na virtude do egoísmo, de Ayn Rand (2013), a composição fundamental que dá luz a esta dissertação. Sem pensarmos em uma sociedade que se despoja dos seus interesses em benefício do outro, o que seria um utopismo radical, buscamos no egoísmo a verdadeira essência da autonomia social. O indivíduo, ao buscar os seus interesses, ao efetivamente lutar pela sua própria condição material e espiritual com vistas ao seu próprio gozo, inequivocamente fará parte desse circuito de cooperação entre indivíduos sociais para que possa obter sucesso em seu empreendimento. Em uma sociedade pacífica, mas envolta em volatilidades; em uma sociedade de mercado, mas cercada de ideias das mais variadas vertentes, o indivíduo, para pensar em si, precisa cooperar com o outro. Para mim, logo, parece deveras mais admissível pensar em cooperação que em altruísmo, pois, ao menos a cooperação, é uma realidade factível, enquanto o altruísmo é um idealismo que apenas pode ser subsumido na figura apoteótica de Cristo.

4. Considerações Finais

As nossas conclusões são, portanto, de que a secularização é um processo de autonomia e, sendo um processo, ela não permanece estática (SELL, 2017). Está sujeita, como apontou Carlos Eduardo Sell (2017), aos interesses postos em jogo, às volatilidades que suscitam as paixões, os medos, os conflitos e as intempéries centrais da vida humana. A articulação deste conceito com as sociedades de mercado proporciona, a meu ver, uma aproximação mais adequada do que pode ser empiricamente observado. Benjamin Friedman (2009), que alicerçou grande parte deste trabalho, sustenta que as sociedades de mercado são por natureza livres, uma vez que a boa prática e as boas relações são um pressuposto para alcançar o que Schumpeter (1982) associou ao desenvolvimento econômico. Aliás, este foi um tema que pouco tocamos ao longo da dissertação, mas que foi a temática central de Friedman em sua obra *As Consequências Morais do Crescimento Econômico* (2009). O que fizemos, contudo, foi reduzir um passo para buscar, antes do crescimento econômico, as sociedades de mercado – Friedman, como um liberal convicto, pressupõe isto em sua obra, e não a exclui como um elemento basilar para a constituição de sua teórica.

Não quisemos, é bom mencionar, estabelecer uma visão escatológica do mundo a partir do mercado. Pelo contrário, buscamos destituir sobremaneira a arcaica

perspectiva linear da história para evitar qualquer relação com esta forma de observar o mundo. Sociedades de mercado não são a redenção do Homem, porquanto uma simples menção aos cataclismas da década de 1930 nos faria perceber tamanho equívoco. Não obstante, as sociedades de mercado desenvolvem e estabelecem um ambiente com valores plurais e com mais diversidade, tendo em vista que essa é a sua natureza per se (FRIEDMAN, 2017). Gera ativos e gera passivos, como afirmaria Braudel, mas ainda assim pressupõe autonomia e cooperação.

Talvez, hoje, a maior necessidade do campo da secularização esteja em se reinventar. Teorias cada vez mais famigeradas, como afirmou Pierucci (1997) a respeito da laicização, cismam em disputar espaço com a secularização. Nós propomos aqui uma reinvenção, um repensar desta teoria tendo como um ponto de reflexão o patrimônio cultural. Não se trata de destituir o conceito, mas de transformá-lo. A nossa proposição de uma secularização positiva, baseada na ideia de diversidade e pluralismo, em vez de uma secularização negativa baseada na dicotomia entre o sagrado e o profano evidenciam, por sua vez, um movimento que propõe dar ainda mais potência para a secularização enquanto chave de leitura do mundo contemporâneo.

Referências

ALVES, Elder Patrick Maia. Diversidade Cultural, Patrimônio Cultural Material e Cultura Popular: a unesco e a construção de um universalismo global. **Revista Sociedade e Estado**, [S.l.], v. 25, n. 3, p. 539-560, set. 2010.

ALVES, Leonardo de Carvalho; OLIVEIRA, Adriana P. de; CORREA, Leonardo S.. A importância do IHGB para a formação da memória nacional e a ideia de uma nação brasileira. **I Seminário Científico da Facig**, [S.l.], p. 1-7, out. 2015.

ARAÚJO, Gabriel Frias; BARBOSA, Agnaldo de Souza. Cultura e Identidade nos Anos Vargas: tensões e contradições de uma cultura oficial. **Revive: Revista de Ciências do Estado**, v. 1, n. 2, p. 72-106, 2016.

BARBATO, Luis Fernando Tosta. A Construção da Identidade Nacional Brasileira: necessidade e contexto. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, Dourados, v. 8, n. 15, p. 1-15, jun. 2014.

BARCELOS, Gabriela Loureiro. Era Vargas: a cultura popular e a legitimação da identidade nacional. **Anais do VI Congresso Internacional Ufes/paris-Est**, p. 405-419, jan. 2017.

- BARSALINI, Glauco. A permanência do sagrado na sociedade secularizada. **Reflexão**, Campinas, v. 40, n. 1, p. 21-39, jan. 2015.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 21, p. 9-24, 2000.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BRAUDEL, Fernand. **Gramática das Civilizações**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CAIRNS, Earle E. **O Cristianismo Através dos Séculos**: uma história da igreja cristã. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. Existiu uma "Economia Romana"? **Phónix**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 17, p. 15-36, jan. 2011.
- CATROGA, Fernando. Secularização e laicidade: uma perspectiva histórica e conceptual. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, v. 25, p. 51-127, 2004. Coimbra University Press.
- CATROGA, Fernando. Secularização e laicidade: uma perspectiva histórica e conceptual. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, v. 25, p. 51-127, 2004. Coimbra University Press.
- CHOAY, Françoise. **A Alegoria do Patrimônio**. Lisboa: Edições 70, 2014.
- COSTA, Rodrigo Vieira. Cultura e patrimônio cultural na Constituição da República de 1988: a autonomia dos direitos culturais. **Revista Cpc**, São Paulo, n. 6, p. 21-46, maio 2008.
- CRISTI, Renato Roschel. **A Teoria Econômica na Cosmovisão de Ibn Khaldun**. 2017. 134 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes, Departamento de Letras Orientais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- DIEHL, Charles. **Os Grandes Problemas da História Bizantina**. São Paulo: Editôra das Américas, 1961.
- FERNANDES, José Ricardo Oriá. Muito antes do SPHAN: a política de patrimônio histórico no Brasil (1838-1937). **Políticas Culturais**: teorias e práxis, Rio de Janeiro, p. 1-14, set. 2010. Disponível em: <http://docplayer.com.br/120926-Muito-antes-do-sphan-a-politica-de-patrimonio-historico-no-brasil-1838-1937.html>. Acesso em: 10 ago. 2020.
- FERREIRA, Kimon Speciale B. A Economia Romana Revisitada: os espetáculos e sua relação com a economia da cultura. **Nearco – Revista Eletrônica de Antiguidade**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 8, p. 47-58, jan. 2015.
- FINLEY, M. I. **The Ancient Economy**. Berkeley/Los Angeles: University Of California Press, 1973.
- FLIGSTEIN, Neil; DAUTER, Luke. A Sociologia dos Mercados. **Caderno Crh**, Salvador, n. 25, p. 481-504, set. 2012.
- FREIRE, Wesley Fernandes Araujo. Religião, Esfera Pública e Pós-Secularismo: o debate Rawls-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal. **Theoria: Revista Eletrônica de Filosofia**, Pouso Alegre, v. 6, n. 16, p. 35-66, jan. 2014.

FRIEDMAN, Benjamin M. **As Consequências Morais do Crescimento Econômico**. Rio de Janeiro/são Paulo: Record, 2009.

FRIEDMAN, Milton. **Capitalismo e Liberdade**. São Paulo: LTC, 2017.

GUIMARÃES, Manoel Luis Salgado. Nação e Civilização nos Trópicos: o instituto histórico e geográfico brasileiro e o projeto de uma história nacional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 5-27, 1988.

HARTOG, François. **Regimes de Historicidade**: presentismo e experiências do tempo. São Paulo: Autêntica, 2013.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

KARAWEJCZYK, Mônica. "Indivíduo" na Idade Média?! Um estudo de caso: a obra o espelho de Cristina de Christine de Pisan. **História, Imagem e Narrativas**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 148-164, abr. 2007.

KAVIANI, Rahim et al. The Significance of the Bayt Al-Hikma (House of Wisdom) in Early Abbasid Caliphate (132A.H-218A.H). **Middle-East Journal of Scientific Research**, S/I, 11 (9), p. 1272-1277, 2012.

LANNES, Suellen Borges de. **A Formação do Império Árabe-Islâmico**: história e interpretações. 2013. 126 f. Tese (Doutorado) - Curso de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

LÖWY, Michael. A filosofia da história de Walter Benjamin. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 45, n. 16, p. 199-206, jan. 2002.

MOLINA, Sandra Cordeiro. Os movimentos sociais e a ditadura brasileira (1964-1985): considerações sobre a participação da ordem dos advogados do brasil :: oab. **Universitas Humanas**, [S.L.], v. 12, n. 1, p. 27-40, 20 jun. 2015. Centro de Ensino Unificado de Brasília.

MONTAMBEAULT, Françoise. Uma Constituição cidadã? Sucessos e limites da institucionalização de um sistema de participação cidadã no Brasil democrático. **Estudos Ibero-Americanos**, [S.L.], v. 44, n. 2, p. 261-272, 20 ago. 2018. EDIPUCRS.

MUSSE, Ricardo. Racionalismo e reificação em História e consciência de classe. **Tempo Social**, São Paulo, v. 30, n. 3, p. 5-24, set. 2018.

NASCIMENTO, Anne Karoliny Silva do. **Os movimentos sociais urbanos e a luta pelo direito à cidade**: uma análise do varadouro cultural (João Pessoa - Paraíba). 2017. 133 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, 2017.

NUNES, Sylvia da Silveira. Racismo no Brasil: tentativas de disfarce de uma violência explícita. **Psicologia Usp**, São Paulo, v. 1, n. 17, p. 89-98, jan. 2006.

PEIXOTO, Paulo. O patrimônio e seus demônios nas sociedades contemporâneas¹. **Boletim Campineiro de Geografia**, v. 6, n. 2, p. 289-302, 2016.

PETERS, Gabriel. “Como se Deus não existisse”: da secularização ao pluralismo na sociologia da religião de Peter Berger. **Sociologias**, [S.L.], v. 21, n. 50, p. 296-311, abr. 2019. FapUNIFESP.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularization in Max Weber: on current usefulness of re-accessing that old meaning. **Brazilian Review Of Social Sciences**, SI , n. 1, p. 129-158, out. 2000.

POZZER, Márcio Rogério Olivato. A Construção Histórica do Patrimônio Cultural. **Revista Historiador**, Porto Alegre, v. 10, n. 10, p. 165-177, mar. 2018.

RAEDERS, Georges (org.). **D. Pedro II e o Conde de Gobineau**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

ROBINSON, Chase F. **Civilização Islâmica em Trinta Biografias**: os primeiros mil anos. São Paulo: Edições Sesc, 2017.

ROCHA, Alessandra Leles. O Papel da Inclusão Social no Contexto Educacional Brasileiro. **Revista Travessias**, [S.L.], v. 10, n. 1, p. 398-411, jan. 2016.

ROTHBARD, Murray N. **A Ética da Liberdade**. 2. ed. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

ROUX, Patrick Le. **Império Romano**. São Paulo: L&PM Pocket, 2009.

SAMUELSON, Paul A. **Introdução à Análise Econômica**. 4. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1961.

SCHUMPETER, Joseph A. **Teoria do Desenvolvimento Econômico**: uma investigação sobre lucros, capital, crédito, juro e o ciclo econômico. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

SELL, Carlos Eduardo. A multiplicidade da secularização: a sociologia da religião na era da globalização. **Política & Sociedade**, [S.L.], v. 16, n. 36, p. 44-73, 17 out. 2017. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

SOPHIA, Daniela Carvalho; SALDANHA, Mayla Ramos. A invenção do patrimônio: o papel do conselho consultivo do IPHAN (1990-2009). **Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio – Ppg-Pmus Unirio**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 109-125, 2013.

SOUSA, Ricardo Alexandre Santos de. A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau. **Revista Brasileira de História da Ciência**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 21-34, jan. 2013.

TEMIN, Peter. The Labor Market of the Early Roman Empire. **Journal of Interdisciplinary History**, Cambridge, v. 4, n. 34, p. 513-538, mar. 2004.

VELLOSO, Mônica Pimenta. Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo. **Revista de Sociologia e Política**, [S.L.], n. 9, p. 57-74, 1997.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. **História da Vida Privada**: do império romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

VIANNA, Andrea de Albuquerque. Identidade nacional na Era Vargas: turismo, patrimônio, política e muito mais. Natal: **Anais XVIII ENANPUR**, 2019. 17 p.

VIANNA, Andrea de Albuquerque. **Turismo, propaganda e patrimônio no Brasil: um encontro à luz de fragmentos da correspondência política de osvaldo aranha durante a era vargas (1930-1945)**. 2018. 246 f. Tese (Doutorado) - Curso de Arquitetura e Urbanismo, Departamento de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WESTPHAL, Euler Renato. A presença da Teologia na Cultura: uma interpretação sobre a imaterialidade da cultura. **Teoliteraria - Revista de Literaturas e Teologias Issn 2236-993**, [S.L.], v. 7, n. 13, p. 214, 21 jul. 2017. Portal de Revistas PUC SP.

WILLIAMS, Daryle. "Ad perpetuam rei memoriam": the vargas regime and brazil's national historical patrimony, 1930-1945. **Luso-Brazilian Review**, [S.I.], v. 31, n. 2, p. 45-75, jan. 1994.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização?: o debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S.I.], v. 25, n. 73, p. 129-178, jun. 2010.

AUTORIZAÇÃO

Nome do autor: Cícero Daniel Cardoso

RG: 5.969.725

Título da Dissertação: Secularização e Dessecularização: uma análise do patrimônio cultural no Brasil.

Autorizo a Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE, através da Biblioteca Universitária, disponibilizar cópias da dissertação de minha autoria.

Joinville, 30 de junho de 2021.

Cícero Daniel Cardoso

Nome