

A memória enquanto instrumento na luta por reconhecimento das comunidades tradicionais

*Tatyana Léllis da Matta e Silva*¹

Resumo: O presente artigo pretende examinar, sob a perspectiva antropológica, como se construiu a noção de proteção jurídica à memória e seu desdobramento enquanto criadora de novos direitos e de inclusão de agrupamentos humanos que, embora dotados de alguma identidade cultural, não necessariamente constituem hoje uma nação, tal como tradicionalmente definida. Para tanto, urge primeiro destacar a que tipo de memória estamos nos referindo e como surgiu essa relação de pertinência entre as comunidades e a memória.

Palavras chave: Memória; Identidade cultural; Patrimônio; Direitos.

Abstract: This article intends to examine, under an anthropological perspective, the way by which one constructs a notion of judicial protection to memory and its unfolding as creator of new rights and inclusion of human groups which, although endowed with some cultural identity, do not necessarily constitute a nation today, as it is traditionally defined. With that in mind, it is necessary to highlight the type of memory it is being referred to and how this relation of pertinence appeared between communities and memory.

Key-words: Memory; Cultural Identity; Patrimony; Rights.

¹ Advogada, mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), professora da UNIVIX – Faculdade Brasileira. E-mail: tatyanalellis@yahoo.com.br

A memória enquanto patrimônio cultural de uma comunidade

A partir de conceitos primários como tempo e espaço, numa perspectiva antropológica de base precipuamente etnográfica, diversos autores buscaram analisar o papel da memória como um saber construído e em construção nas respectivas comunidades.

E. E. Evans-Pritchard, estudando o Povo Nuer, descreve como o tempo é percebido pelos agentes no ambiente natural (tempo ecológico e cronológico), mas valorado em razão dos eventos em grupo que aquelas condições proporcionam, ou seja, no âmbito da ação coletiva (EVANS-PRITCHARD, 1978), apontamento que serve de base para a formulação do conceito de um saber coletivo, praticado, compartilhado e legitimado socialmente, o que M. Halbwachs aprofundará posteriormente ao definir memória individual e coletiva (HALBWACHS, 1988 [1950]).

Apesar do peso do ambiente (tempo ecológico) como demarcador do tempo cronológico, desde Evans-Pritchard já se identifica a construção de um "outro tempo", dissociado da cronologia ou da simples alternância dos corpos celestes e das estações, e de que os Nuer são apenas um exemplo de que essa construção é cultural, coletiva e tem um significado próprio para cada comunidade (1978, p.116-117).

E. R. Leach, ao repensar a Antropologia, retoma o tema da reconstrução do tempo a partir da análise do simbolismo do mito do deus Cronos – deus do tempo – para os gregos antigos. Com efeito, a interpretação cíclica ali proposta, na esteira da noção dada pelo tempo ecológico vista em Evans-Pritchard, ressalta a percepção de tempo a partir do conceito de contradição entre repetição e não repetição, até chegar à noção de marcação de tempo a partir da oposição, numa espécie de dialética temporal (LEACH, 2001).

A noção de tempo que se constrói assim, para além da simples passagem dos anos astronômicos, a percepção assim se dá a partir da constante

oscilação entre opostos, por exemplo, vida/morte, macho/fêmea, entre outros (*id.*, *ib.*, p.198-199). Essa reiterada oscilação permite tanto a progressão real no tempo, como cria um ínterim entre as duas categorias demarcatórias em movimento, em que, embora exista a passagem do tempo dito cronológico, astronômico, não há para tal período um referencial simbólico próprio, senão quando vinculado a um ou ambos os extremos.

Os opostos são analisados sob o enfoque de categorias demarcatórias de um tempo socialmente construído, e por isso Leach (*id.*, *ib.*, p.203-209) as correlaciona com elementos presentes no comportamento sociedade ocidental dita "moderna", situando-as em rituais (sagrado/profano) e festas (formalidade/mascarada), ou seja, em eventos coletivos até hoje praticados, reforçando a tese de Halbwachs (1988 [1950]) sobre a importância do senso coletivo de uma comunidade para a construção de um tempo e, por conseguinte, de sua reconstrução a cada nova repetição daquele evento, ou seja, de uma lembrança comum.

Tais apontamentos são devidamente sedimentados quando C. Levi-Strauss (1989) trabalha o tempo, refutando o velho paradigma evolucionista de sociedades quentes (modernas, com história) e frias, (primitivas, sem história). A relação entre tempo e história avança rumo ao conceito de memória enquanto patrimônio cultural, mormente com a definição dos conceitos de sincronia (o tempo percebido a partir de duas séries distintas de percepções da realidade que interagem e coexistem numa cultura) e diacronia (temporalidade, evolucionismo histórico), através da oposição entre totemismo e sacrifício.

Nessa sincronia trabalha-se de maneira mais clara a coexistência entre passado e presente numa comunidade, a partir de ritos e mesmo do passado histórico dos ancestrais totêmicos, sempre trazido à tona nas relações sociais do presente (*id.*, *ib.*, p.248-263).

Com tais considerações, compreende-se mais facilmente a memória enquanto reconstrução de um tempo já construído em outro momento histórico, coletivamente, e com uma importância cultural que não se encerra naquele instante, mas está sempre caminhando ao lado do tempo presente cronológico, sendo sempre lembrado, até por ser uma referência de identidade daquela comunidade.

A influência e a relevância da cultura na construção da memória, ou seja, na evocação de um tempo histórica e coletivamente construído, fica mais evidente na obra de M. Sahlins (1985). Os autores anteriores enfocam a coexistência de passado e presente na memória coletiva, até mesmo como fator de reprodução e, por conseguinte, de recordação.

Porém, Sahlins aprofunda o conceito de reconstrução do passado no presente, abordando a parcialidade das memórias de uma coletividade, no sentido de que a compreensão e a reprodução dessa memória no presente dependem do momento histórico e também das categorias de cada cultura e que a tendência é que o passado seja reconstruído de acordo com o cenário e as necessidades do presente.

O entrelaçamento entre história e cultura apresenta uma nova perspectiva da dualidade memória individual/coletiva levantada em Halbwachs, afirmando que a cultura enquanto produção coletiva influencia o fato a ser lembrado (a construção e demarcação de um fato que ficará na memória) e a forma que se evocará tal recordação, ou seja, como a memória guardada será reapropriada no presente (reconstrução). A história também interage duplamente: no momento em que o fato é registrado e no contexto em que será trazido à tona.

A relevância cultural e histórica para a reprodução do passado no presente é novamente valorizada nas análises de M. Pollak (1989), ao estudar um grupo de mulheres sobreviventes de do campo de concentração de Auschwitz-Birkenau, na Polônia, e que se reorganizaram nos Estados Unidos no pós-guerra. O autor descreve como a cultura judaica

influenciava na necessidade de levar consigo o passado (neste caso, a história, as memórias do holocausto) e lembrá-lo, ao passo que a conjuntura histórica em que estavam inseridas sugeria, quando não impunha, o silêncio em relação ao que haviam vivido e testemunhado.

Em suas etnografias, Sahlins e Pollak demonstram como as comunidades estudadas exprimem uma relação de identidade, mas também de posse em relação ao seu passado e às suas memórias, como se fossem efetivamente patrimônio seu, ainda que imaterial, seja para reconstruí-las quando postas à prova no presente (como em Sahlins) ou para decidir quando e como revelá-las (como as “guardiãs” entrevistadas por Pollak), sentido este fundamental para que se adentre no tema da memória enquanto bem passível de ser protegido pelo Direito, pois incluiu a memória no conceito maior de patrimônio cultural, com todas as implicações decorrentes dessa concepção.

Célia Reis Camargo já pontuava que é como patrimônio que atualmente a memória das comunidades – sejam consideradas primitivas ou modernas – obtém do estado algum reconhecimento e proteção. B. Anderson (2008) acentua muito bem como este interesse nasce associado ao próprio surgimento do Estado-nação, a fim de construir uma memória nacional, devidamente escolhida para simbolizar e marcar os pontos tidos por relevantes na construção de uma identidade nacional.

Tratar-se-ia na verdade de uma ajuda “interessada” e nem sempre voltada para a preservação humanitária do patrimônio das comunidades, mas para uma memória dotada de certa carga ideológica compatível ou interessante para o Estado, apropriada e reconstruída (recontada) através de museus arquivos públicos, além de outras instituições guardiãs da cultura e da memória dos povos.

Como nunca esquecido pelos autores mencionados, apesar da diferença de recortes de estudo, a memória é um saber, um tipo de capital (patrimônio cultural) cujo valor, apesar de sua imaterialidade, não apenas

é incontroverso, como perceptível, mesmo comunidades consideradas primitivas ou em pequenas etnias que não têm ou nunca tiveram uma nação como tradicionalmente definida.

O reconhecimento do patrimônio cultural pelo Estado

A partir das considerações de B. Anderson (2008) e Célia Reis Camargo, pode-se dizer que o primeiro momento de proteção estatal à memória, enquanto patrimônio cultural, ocorreu durante a formação das monarquias nacionais européias nos processos de ruptura revolucionária, onde o novo estado buscava uma identidade única que o justificasse e facilitasse o seu desenvolvimento – inclusive econômico – a partir do conceito unificador de nação e da criação de uma única história nacional, ou seja de uma memória nacional comum.

Antes de falarmos em direito à memória, entendida tal expressão em seu aspecto jurídico, mister trazer um importante conceito de Anderson, que era o dever de lembrar/esquecer. Segundo o Autor, no “nascimento” dos chamados sentimentos nacionais modernos, que tiveram seu reflexo institucional na criação dos primeiros museus, existia muito mais um dever cívico dos indivíduos lembrarem/esquecerem eventos marcantes na formação do Estado Nacional então vigente do que um interesse estatal em apreender e resguardar as múltiplas culturas que o constituíam (ANDERSON, 2008).

Quando se fala juridicamente em “direito a algo”, lê-se exatamente o oposto do que Anderson e Camargo nos apontam no início da história dos museus oficiais. Declarar o direito à vida, à liberdade e à propriedade significa o mesmo que dizer que o Estado de onde emana as leis entende que a vida, a liberdade e a propriedade são bens da vida relevantes juridicamente e, num nível mais geral e abstrato, que o povo que legitima este estado elegeu esses bens da vida como dignos de proteção e

assistência, exigindo pois seu reconhecimento. E no chamado Estado de Direito, este reconhecimento e proteção são oponíveis até mesmo em face do próprio estado, pelo império da lei.

Uma das pontes do dever cívico de “lembrar/esquecer” para o “direito à memória”, na acepção alhures abordada, e que perpassa pela criação dos primeiros museus nacionais, malgrado as ideologias que a sustentaram, é a noção de patrimônio enquanto *fato social total*, como abordado por José Reginaldo Santos Gonçalves (CHAGAS, ORG., 2003, p.21-29), a partir do conceito de Marcel Mauss (1974), que permitiu que tal categoria fosse compreendida para além de sua natureza material, enquanto patrimônio intangível (Anpocs, 2002).²

Sem desmerecer o aspecto material e os patrimônios “*de pedra e cal*”, foi somente a partir dessa compreensão que se identificou a necessidade de se proteger não apenas os monumentos e instrumentos, mas também as manifestações, símbolos, memórias e práticas a ele relacionados, ou seja, toda produção cultural de uma comunidade de que o patrimônio material era, não raro apenas uma nuance.

Tal concepção serviu ainda para começar a resolver um problema de elitização da memória cultural, tida no ocidente como reflexo da produção material de arte erudita, de raiz européia. Rubem George Oliven (CHAGAS, ORG., 2003, p.77-90), em suas considerações iniciais sobre patrimônio cultural, considera que o termo remete direta ou indiretamente ao passado (Anpocs, 2002), destacando sempre que quando se discute ao

² “Nessa nova categoria estão lugares, festas religiões, formas de medicina popular, música, dança, culinária, técnicas, etc. Como sugere o próprio termo, a ênfase recai menos nos aspectos materiais e mais nos aspectos ideais e valorativos dessas formas de vida. Diferentemente das concepções tradicionais, não se propõe o tombamento dos bens listados nesse patrimônio. A proposta é no sentido de ‘registrar’ essas práticas essas práticas e representações e fazer um acompanhamento para verificar sua permanência e transformações.” (GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *O patrimônio como categoria de pensamento*. Comunicação apresentada na mesa-redonda “Patrimônios emergentes e novos desafios: do genético ao intangível”. 26ª Reunião Anual da ANPOCS: Caxambu, 2002. In: CHAGAS, Regina Abreu Mário (Org.), *op. cit.*, 2003, p.21-29).

assunto a nível institucional as questões principais são se devem preservadas as manifestações e quais dentre toda s catalogadas, merecem tal privilégio.

Enquanto o patrimônio era tido em sua visão apenas material, uma característica da cultura ocidental, segundo aponta Márcia Sant'Anna (CHAGAS, 2003, p.46-55) era de se esperar que em para países de colonização europeia, os principais monumentos tombados fruto da colonização e refletissem assim, a memória do colonizador.

Foi também a influência do conceito oriental de cultura, que não ficava adstrita aos objetos ou obras prontas, mas às pessoas e sãs práticas e conhecimentos abriu as portas para as primeiras reivindicações no sentido de superar a estética da memória colonial/europeia e, conseqüentemente, cedeu espaço para a salvaguarda e valorização de cultuas tradicionais e populares destes países, que posteriormente ganharia o respaldo da UNESCO (Anpocs, 2002).

A proteção jurídica da memória

SANT'ANNA (CHAGAS, 2003, p.46-55) aponta que embora no mundo ocidental de uma maneira geral só se tenha começado a dar atenção ao patrimônio também em seu aspecto intangível a partir da Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da UNESCO, em 1972, o Brasil já defendia essa ideia desde o Modernismo, com um projeto amplo e inovador junto ao Serviço do Patrimônio Artístico Nacional, em 1936, de autoria de Mário de Andrade. Este movimento, contudo, teve repercussão jurídica tímida e conservadora, refletida no Decreto-lei 25, de 1937, que criou a figura do tombamento para patrimônios materiais, fugindo completamente da amplitude da proposta modernista. (*id.*, *ib.*, Anpocs, 2002).

A ideia porém ganharia um reforço jurídico de peso com a que promulgação da Constituição Federal de 1988 (2009), em especial em seu artigo 216³, que definiu de forma ampla o patrimônio cultural a ser preservado pelo estado brasileiro, como sendo patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem as formas de expressão e os modos de criar, fazer e viver das comunidades.

O artigo 215⁴, embora antecedente topograficamente, com este se relaciona diretamente pois em primeiro lugar visa garantir o liberdade cultural, impondo ao estado o dever de não apenas proteger, mas sobretudo de permitir as diversas manifestações culturais, não apenas étnicas, mas também – e sobretudo – populares, respeitando o pluralismo cultural do país, que não encontra seus limites apenas e tão somente na questão étnica.

Como bem alertou SANT'ANNA (CHAGAS, ORG., 2003, p. 46-55), a escolha do patrimônio cultural antes de 1972 não tinha o caráter apenas étnico,

³ "Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º - O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação."

⁴ "Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º - A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais."

embora este não deixasse de existir, mas, sobretudo erudito, deixando de fora manifestações populares e tradicionais que compõem igualmente, quando não precipuamente, a real memória coletiva de um país.

A fim de dar integral cumprimento ao previsto na Constituição Federal, em 04 de agosto de 2000 foi editado o Decreto presidencial nº 3.551, que instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, criando o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

Tal registro será feito em livros distribuídos da seguinte maneira:

- a) Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;
- b) Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;
- c) Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;
- d) Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

Determina ainda o decreto que a inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira.

Importante ressaltar que o próprio decreto autoriza a abertura de outros livros, além dos listados em seus incisos, para a inscrição de bens culturais de natureza imaterial que constituam patrimônio cultural brasileiro e não se enquadrem nos livros definidos no parágrafo primeiro deste artigo.

Outra importante inovação, dentro do que vem sendo tratado até agora, mormente no que tange à escolha dos bens culturais a serem preservados, é que embora as propostas sejam avaliadas pelo IPHAN, a iniciativa de abertura destes ou de outros livros não fica a cargo exclusivo de instituições ligadas ao estado, mas se estende a sociedades ou associações civis.

Em nível mundial, importante destacar a recomendação da UNESCO em relação aos “tesouros humanos vivos”, um programa de valorização dos mestres em diferentes ofícios, por todo o globo terrestre, assegurando-lhes condições para a transmissão do “saber-fazer” que mudaram ao longo do tempo, em consonância com seu conceito de patrimônio cultural intangível.⁵ (CHAGAS, 2003, p. 81-94).

Vemos assim que, dentro da ampla categoria patrimônio cultural, há proteção jurídica do mais alto grau, em nível constitucional e internacional, espaço para ao registro específico da memória de manifestações, saberes, e práticas inclusive de caráter popular, que talvez com o tempo nem venham a se repetir, mas que sem dúvida fazem parte da história cultural brasileira, sendo, portanto, verdadeiros patrimônios nacionais.

Cabe, após verificar como se deu a avaliação do direito à memória, ou a proteção jurídica da memória, nos termos já explicados, questionar por fim quais efeitos esse reconhecimento causa nas comunidades detentoras desse patrimônio imaterial?

⁵ “Conjunto de manifestações culturais, tradicionais e populares, ou seja, as criações coletivas emanadas de uma comunidade, fundadas sobre a tradição. Elas são transmitidas oral e gestualmente, e modificadas através do tempo por um processo de recriação coletiva. Integram esta modalidade de patrimônio as línguas, as tradições orais, os costumes, a música, a dança, os ritos, os festivais, a medicina tradicional, as artes da mesa e o saber-fazer dos artesanatos e das arquiteturas tradicionais.” (UNESCO, 1993).

A memória coletiva enquanto potencializadora de direitos

Uma primeira e mais clara consequência da valorização de culturas e de memórias populares e a inclusão social dos detentores desse saber. A partir do reconhecimento a nível institucional da existência de culturas e etnias, muitas vezes decorrente da identificação de manifestações culturais, essas comunidades obtêm do governo a atenção que por vezes lhe foi relegada em séculos de História, como é o caso das comunidades quilombolas.

Trata-se de uma forma que diversas comunidades, excluídas propositadamente ou não do leque de políticas públicas encontrou de buscar sua inclusão social, de alcançar um *status*, tal como definido por Nancy Fraser. Toma-se por base o conceito da autora tendo em vista sua preocupação em associar em seu conceito de justiça social Redistribuição e Reconhecimento,⁶ tratando as reivindicações por reconhecimento como reivindicações por justiça dentro de uma noção ampla de justiça social. (FRASER, 2007).

Fraser propõe tratar o reconhecimento *lato sensu* como uma questão de status social, o seu chamado “modelo de status”. Trata-se de um reconhecimento não a partir somente da identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. (*id.*, *ib.*, 2007).

Veja-se que tal modelo se ajusta ao que dito anteriormente sobre se compreender a preservação cultural popular para além da simples questão

⁶ “Membros do primeiro campo esperam redistribuir a riqueza dos ricos para os pobres, do Norte para o Sul, e dos proprietários para os trabalhadores. Membros do segundo, ao contrário, buscam o reconhecimento das distintas perspectivas das minorias étnicas, ‘raciais’ e sexuais, bem como a diferença de gênero. A orientação redistributiva tem uma linhagem filosófica distinta, já que as reivindicações redistributivas igualitárias forneceram o caso paradigmático para a maior parte da teorização sobre justiça social nos últimos 150 anos. A orientação do reconhecimento recentemente atraiu o interesse dos filósofos políticos e, alguns entre eles, têm buscado desenvolver um novo paradigma normativo que coloca o reconhecimento em seu centro.” (FRASER, 2007).

étnica, mas a partir interação social década grupo, pois há muitas comunidades tradicionais, com saberes e práticas únicos que, embora tenham um ou mais traços étnicos, justamente em razão do sincretismo cultural, não podem ser definidos culturalmente apenas por essa nuance.

Na visão de Fraser, a falta de reconhecimento implica, para além da lesão à identidade cultural, implica em subordinação social. Assim, as comunidades enquanto não reconhecidas, seriam privados de participar como iguais na vida social. Em seu modelo de status, o reconhecimento significa uma política que visa a superar a subordinação, fazendo com que a comunidade tradicional só reconhecida a partir de uma política de inclusão decorrente de uma política reconhecimento cultural seja um grupo integral da sociedade, capaz de participar com os outros grupos, já incluídos, de igual para igual. (*id.*, *ib.*, 2007)

Axel Honneth sustenta que as três esferas dos direitos fundamentais, diferenciadas historicamente, são o fundamento da forma de reconhecimento do direito. Por conseguinte, reconhecer-se reciprocamente como pessoas jurídicas significa hoje muito mais do que no início do desenvolvimento do direito: a forma de reconhecimento do direito contempla não só as capacidades abstratas de orientação moral, mas também as capacidades concretas necessárias para uma existência digna (*ibid.*), em outras palavras, a esfera do reconhecimento jurídico cria as condições que permitem ao sujeito desenvolver auto-respeito (*ibid.*, p. 194ss).

No caso da forma de reconhecimento do direito, são postas em relevo as propriedades gerais do ser humano. No caso da valoração social, são destacadas as propriedades que tornam o indivíduo diferente dos demais, ou seja, as propriedades de sua singularidade. Portanto, Honneth parte do princípio de que a terceira forma de reconhecimento, a saber, a comunidade de valores ou solidariedade, deve ser considerada um tipo

normativo ao qual correspondem as diversas formas práticas de autorrelação valorativa (SOBOTTKA & SAAVEDRA, 2008).

Destaca que uma pessoa desenvolve a capacidade de sentir-se valorizada somente quando as suas capacidades individuais não são mais avaliadas de forma coletivista. Daí resulta que uma abertura do horizonte valorativo de uma sociedade às variadas formas de autorrealização pessoal somente se dá com a transição para a modernidade (*id.*, *ib.*, 2008).

Em função dessa mudança estrutural existe, porém, no centro da vida moderna uma permanente tensão, um permanente processo de luta, porque nesta nova forma de organização social há, de um lado, uma busca individual por diversas formas de autorrealização e, de outro, a busca de um sistema de avaliação social (HONNETH, 2003), o que também é abordado por G. Simmel (1995).

Essa espécie de tensão social que oscila permanentemente entre a ampliação de um pluralismo valorativo que permita o desenvolvimento da concepção individual de vida boa e a definição de um pano de fundo moral que sirva de ponto de referência para avaliação social da moralidade faz da sociedade moderna uma espécie de arena na qual se desenvolve ininterruptamente uma luta por reconhecimento: os diversos grupos sociais precisam desenvolver a capacidade de influenciar a vida pública a fim de que sua concepção de vida boa encontre reconhecimento social e passe, então, a fazer parte do sistema de referência moral que constitui a autocompreensão cultural e moral da comunidade em que estão inseridos. (SOBOTTKA & SAAVEDRA, 2008)

Nesse sentido, o reconhecimento do patrimônio cultural das comunidades serve de instrumento para que as comunidades tradicionais tenham voz nessa arena, ou metaforicamente, serve como arma em sua luta por reconhecimento.

Verifica-se assim que o conceito em muito se assemelha à busca da igualdade pretendia no modelo de *status* de Fraser e que pode ser aplicado no caso de comunidades tradicionais normalmente excluídas dos processos sociais e políticos, devido sobretudo a questões históricas e econômicas, que vêm no reconhecimento de seu *status* social, na concepção de Fraser uma forma de inclusão e de participação efetiva na luta por reconhecimento tal como definida por Honneth.

Deste modo, o reconhecimento jurídico da memória, enquanto patrimônio cultural relevante juridicamente para o estado, serve assim para que a comunidades donas desse saber sejam dignas de *status social*, noção mais ampla que une a conceituação de reconhecimento da identidade cultural dessas comunidades com uma necessidade real de redistribuição e ainda a valorização de cada comunidade perante os outros grupos sociais como igual, tão caros para a efetiva inclusão social dessas comunidades, que permaneceram não raro, à margem do desenvolvimento social.

Referências

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.) (2003). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, pp.46-76; 81-94 e 229-302.

ANDERSON, Benedict (2008). *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 256-280.

BRASIL, *Constituição da República Federativa do Brasil*. Diário de Imprensa Oficial, 05 de outubro de 1988.

_____. *Decreto nº 3.551*. Diário de Imprensa Oficial, 04 de agosto de 2000.

CAMARGO, Célia Reis. *A construção da memória na sociedade global. identidades sociais: local x global*. In: http://www.assis.unesp.br/cedap/patrimonio_e_memoria/patrimonio_e_memoria_v2.n2.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1978). *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva, pp. 108-150.

FRASER, Nancy (2007). "Reconhecimento sem ética?". In: *Lua Nova*. São Paulo, 70, pp.101-138.

HALBWACHS, Maurice (1988 [1950]). *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice.

HONNETH, Axel (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.

LEACH, Edmund (2001). *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, pp.191-209.

LEVI-STRAUSS, Claude (1989). *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, pp.248-263.

MAUSS, Marcel (1974). "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca em sociedades arcaicas". In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp.

POLLAK, Michael (1992). "Memória e identidade social". *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, pp.200-212.

_____. (1989). "Memória, esquecimento, silêncio". *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, pp.3-15.

SAHLINS, Marshall (1985). *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar.

SIMMEL, Georg (1995). "A metrópole e a vida mental". In: _____. Gesamtausgabe. Frankfurt: M. Suhrkamp. vol.7. pp.116-131. Tradução de Leopoldo Waizbort.

SOBOTTKA, Emil Albert; SAAVEDRA, Giovani A. (2008). "Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth". In: _____. (Orgs.). *Reconhecimento e teoria crítica*. CIVITAS, Revista de Ciências Sociais, v.8, n.1, jan.-abr., Porto Alegre, pp.9-18.