

A GENEALOGIA DO CONCEITO DE PATRIMÔNIO NA CONSTRUÇÃO DA “SÃO LUÍS DA DIVERSIDADE”

Conceição Belfort Carvalho¹

Resumo: Este artigo analisa, a partir de um estudo genealógico de base foucaultiana, como a influência da globalização, da cultura de massa, da indústria cultural promoveu novos conceitos de patrimônio, particularmente o imaterial, na cidade de São Luís-Ma. A presença do bumba-meu-boi, do tambor-de-crioula, do cacuriá, por exemplo, demonstra que a cultura popular constitui os novos atores dignos de se patrimoniarem. Nossa análise parte de um *corpus* constituído de propagandas turísticas da capital maranhense em diversos suportes midiáticos, tais como *folders*, *outdoors*, a fim de perceber como se constituiu a *São Luís da diversidade*.

Palavras-chave: patrimônio, genealogia, diversidade.

O conceito de patrimônio cultural, à luz da pós-modernidade, vai ganhando contornos que alcançam dimensões amplas, consolidando-se no imaterial, em mecanismos de preservação, que envolvem a cultura e a memória. Num movimento sincrônico de construção identitária, a globalização e a cultura de massa reconfiguram o popular, valorizando-o. Festas como bumba-meu-boi, tambor-de-crioula, cacuriá, em São Luís-Ma, modificam o funcionamento da concepção de patrimônio e se inserem em novos padrões contemporâneos de um mercado capitalista, na contemporaneidade, segundo a qual todas as culturas têm abrigo e produzem a emergência de uma *São Luís da diversidade*, que por meio do discurso midiático, insurge-se no limiar do século XXI como uma capital onde todas as culturas se encontram.

Que discursos e acontecimentos fabricaram e criaram São Luís como o lugar da diversidade, num espaço que reúne a multiplicidade, onde tudo acontece ao mesmo tempo agora? Para responder a essa pergunta, valemo-nos da genealogia foucaultiana a

¹ Professora Doutora do Departamento de Turismo e Hotelaria, da Universidade Federal do Maranhão; e-mail: cbelfort@globo.com



fim de escavar discursos em sua historicidade, buscando a emergência de acontecimentos que os fabricaram e possibilitaram essa designação.

O que interliga esses acontecimentos é o conceito de patrimônio: patrimônio e identidade construídos por práticas discursivas na historicidade de São Luís. A partir de Foucault e Nietzsche, tratamos de confrontos de forças históricas na construção de acontecimentos que fizeram emergir sentidos sobre o “patrimônio” tramados por casualidades e descontinuidades.

Atualmente, vivemos uma grande confluência de discursos, profundamente relacionados entre si. Alguns deles se colocaram na moda e estão em pleno auge. Podemos nos referir ao discurso ecológico, ao da globalização, dentre outros. Destacamos um “complexo discursivo” que é emblema de uma sociedade de consumo profundamente marcada por crises e tentativas de resolvê-las. Enredados em propostas políticas diversas, cria-se uma fala *sobre*, fundam-se gestos, articulam-se projetos.

No processo de preservação do patrimônio cultural, em determinado momento, a demarcação da realidade é operacionalizada por meio da separação de “objetos” que serão categorizados como patrimônio cultural, de onde decorre a necessidade de preservar, criar identidade e, não apenas isso, mas preservar e criar identidade de forma sustentável. Assim emergemⁱ as práticas discursivas. Numa sociedade como a nossa, que já foi chamada de “pós-moderna”, “pós-histórica”, “pós-humana”, “sociedade do consumo”, por que não nos referirmos a ela como “sociedade dos discursos”?

No Brasil, nas últimas décadas, muitas cidades históricas vêm passando por um processo de transformação de significados, dentro de uma segmentação mercadológica, que considera a apropriação cultural do espaço a partir do fluxo de capitais, resultando muitas vezes em uma realocação estética do passado. (LEITE, 2004). Esse processo está pautado em um tipo de discurso: o do patrimônio cultural, cujo teor é o de transformar em mercadoria o espaço – especialmente o público – pela construção de efeitos de sentido da necessidade de “preservar sustentavelmente”.

Em 1997, a cidade de São Luís recebeu o título de *Patrimônio Cultural da Humanidade*. Essa titulação, em nível local, põe em evidência o tão falado discurso do patrimônio. Um discurso que enquanto emergência representa a combinação de enunciados dentro de uma ordem discursiva que diz “o que”, “como” e “onde” se deve dizer e o que se deve ocultar. Estabelece um *topoi* e obviamente articula uma função enunciativa, como também uma função-sujeito.

Os eventos ocorrem na história, ora alimentando as práticas discursivas, ora sendo por elas alimentados. O discurso do patrimônio cria, além do *topoi*, um outro espaço a partir da arrumação que faz da temporalidade na trama do discurso (um tempo passado, eternizado por uma memória e um sujeito-coletivo ideal dessa memória, produzindo sentido para os discursos e as práticas de uma identidade presente e futuraⁱⁱ), dando passagem a um sujeito discursivo e histórico capaz de fundar uma identidade até então não visível, uma identidade que emerge com os discursos.

Nossa análise compõe-se de três propagandas turísticas da cidade de São Luís, constituídas por práticas discursivas não institucionalizadas.

Práticas discursivas e produção de sentidos do “patrimônio”

Ao pressupor que as coisas não preexistem às práticas discursivas, Michel Foucault entende que estas é que constituem e determinam os objetos. É, pois, a partir da reflexão sobre as transformações históricas do fazer e do dizer na sociedade ocidental – práticas discursivas que provocam fraturas, brechas e rearranjos nas configurações do saber-poder – que se edificam suas indagações. É por meio desse olhar foucaultiano que propomos problematizar as práticas discursivas que provocaram rupturas e reorganizaram o discurso do patrimônio em São Luís.

A análise arqueogenealógica do discurso, método de trabalho proposto por Foucault (2000), não obedece às mesmas leis de verificação que regem a História Tradicional. A genealogia se opõe ao método histórico tradicional, na medida em que seu objetivo é “assinalar a singularidade dos acontecimentos, fora de toda finalidade monótona” (FOUCAULT, 2007, p. 15).

Ao contrário da história que se fundamenta no contínuo das coisas, no progresso e seriedade, a genealogia busca descontinuidades, recorrências e jogo. Ela transita no espaço da superfície dos acontecimentos, nos mínimos detalhes, nas menores mudanças e nos contornos sutis: observada a correta distância, há uma profunda visibilidade nas coisas. Tudo é interpretação e a genealogia conta a história dessas interpretações, criadas e impostas por outras pessoas e não inerentes à natureza das coisas. Com base na arqueogenealogia foucaultina, procuramos verificar quais seriam as “interpretações” discursivas sobre patrimônio, em São Luís: o que pode ser apontado como criado e imposto, o que pode ser visto como inerente à natureza da ideia de patrimônio?

O discurso, para Foucault (1986), compreende um conjunto de enunciados que se apoiam na mesma formação discursiva. O discurso é formado de um número limitado

de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência. Inscrito na noção de discurso, está o conceito de enunciado, entendido como

um acontecimento estranho, por certo: inicialmente porque está ligado de um lado a um gesto de escrita ou a articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida, porque é único como todo acontecimento, mas está aberto à repetição, à transformação, à reativação; finalmente, porque está ligado não apenas a situações que o provocam, e a conseqüências por ele ocasionadas, mas ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a enunciados que o precedem e o seguem (FOUCAULT, 1986, p. 32).

Todo enunciado apoia-se num conjunto de signos; é uma função que cruza um domínio de estruturas e unidades possíveis e que faz com que tais unidades apareçam com conteúdos concretos no tempo e no espaço (FOUCAULT, 1986). Para que um enunciado seja uma função ele deve apresentar quatro elementos básicos: um referente (“sobre o que se fala?”), um sujeito (“quem enuncia?”), um campo associado (“com quais discursos dialoga?”), uma materialidade (“qual linguagem o concretiza; em qual superfície emerge; em qual gênero do discurso; onde é produzido e circula?”).

Na análise arqueológica, a organização de um conjunto de enunciados só pode ser realizada se considerarmos o seu pertencimento a uma certa formação discursiva. Por formação discursiva, Foucault entende um conjunto de relações que regem o funcionamento do discurso, que determina o que pode e o que deve ser dito em uma dada época por determinados sujeitos. Toda vez que se “descrever entre um certo número de enunciados, um sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações)”, Foucault (1986, p. 43) afirma que estamos diante de uma formação discursiva.

Para uma análise arqueogenealógica do conceito de “patrimônio” é preciso observar um conjunto de elementos formados de maneira regular por uma prática discursiva. Em linhas gerais, Foucault (1986) entende por prática discursiva um conjunto de regras anônimas, históricas, determinadas no tempo e no espaço, que definem para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, em uma dada época, as condições de exercício do discurso. A prática discursiva é uma espécie de saber.

A constituição de um saber mobiliza, em nossa pesquisa, a seguinte problematização: que práticas discursivas constroem o conceito de patrimônio e em quais campos/espços elas se manifestam?

Concebidas como objetos privilegiados na estruturação da análise arqueológica, as práticas discursivas constituem um conjunto preciso de procedimentos metodológicos, configurando-se como a mola propulsora do trabalho histórico-crítico da arqueologia.

A fim de verificar como tais conceitos podem ser mobilizados, faremos uma breve incursão nos meandros do que constitui o patrimônio cultural. Mas antes de adentrarmos no debate teórico sobre o discurso do patrimônio cultural, ressaltaremos o seu referente empírico, isto é, o que é tido como patrimônio cultural. Não há um consenso sobre o que viria a ser o patrimônio cultural. Para alguns, o forte do patrimônio cultural seriam os elementos da cultura material, para outros, é preciso perceber o patrimônio como algo mais amplo, inclusive incluindo o próprio produtor da cultura, ou seja, os seres humanos.

No domínio dos conceitos e das categorias, a palavra *patrimônio* está ligada a interpretações, que se situam em contextos diversos, tais como patrimônio histórico, cultural, de pedra e cal, imaterial ou intangível. Esses contextos apoiam-se em práticas discursivas que ora revelam ações tradicionais de salvaguarda patrimonialista da elite – tais como as políticas de preservação do patrimônio, pautadas em formas jurídicas de preservação de bens representativos dessa elite, o patrimônio material – ora revelam ações que se apoiam nos “novos patrimônios”, de onde emergem novos sujeitos do patrimônio cultural – materializados em manifestações populares diversas – o patrimônio imaterial.

A construção do conceito de patrimônio de pedra e cal contempla formas materiais, tais como prédios, igrejas, castelos, fortes, casa, praças e propõe a preservação via tombamento dos bens (ABREU, 2003). As asseverações relativas ao patrimônio histórico edificado foram revisitadas em meados dos séculos XIX e XX, sendo substituídas por uma noção mais abrangente – a de Patrimônio Cultural, que passa a contemplar, além dos artefatos materiais, o meio ambiental e os elementos originários da cultura intangível ou imaterial que compunham e particularizaram as diferentes sociedades. Nesse contexto, torna-se interessante explicitar a noção contemporânea de Patrimônio Cultural, dada por Pelegrini Filho (1997, p.94)

Modernamente se compreende por patrimônio cultural todo e qualquer artefato humano que, tendo um forte componente simbólico, seja de algum

modo representativo da coletividade, da região, da época específica, permitindo melhor compreender-se o processo histórico.

De acordo com essa acepção, os bens intangíveis ou imateriais da sociedade, à semelhança do patrimônio edificado, contribuem substancialmente para a identificação das comunidades a um passado socialmente construído, bem como promovem a emergência de um sentimento de pertença e de continuidade cultural a uma dada coletividade.

O conceito de patrimônio imaterial opõe-se ao de patrimônio material, de pedra e cal, na medida em que patrimônio imaterial, ou patrimônio intangível, diz respeito à cultura e às tradições que um grupo de indivíduos preserva de sua ancestralidade visando às gerações futuras. Constituem exemplos de patrimônio imaterial os aspectos da vida social e cultural, tais como festas, religiões, formas de expressão, celebração, folclore, linguagem, costumes, música, dança, culinária, os saberes, os modos de fazer. Um exemplo de patrimônio cultural imaterial pode ser percebido na cidade de São João Del-Rei, Minas Gerais, que por meio de um jeito próprio de tocar os sinos comunica linguagens específicas em diferentes ocasiões.

O conceito de patrimônio cultural imaterial torna evidentes as transformações por que passam os saberes. As práticas que até então o configuravam apenas como um bem material, limitando-o enquanto conjunto representativo de uma classe elitizada, sofrem mudança quando passam a abranger os bens simbólicos de uma coletividade, de uma região, de uma época. Essa transformação se aplica a um saber, que mobiliza um campo em que os conceitos aparecem, definem-se, aplicam-se e se transformam.

A ocidentalização do termo Patrimônio Imaterial foi acolhida internacionalmente no período pós 2ª Guerra Mundial, por meio da Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, em 1989, proposta por segmentos oriundos dos países asiáticos e do denominado Terceiro Mundo. Tal iniciativa, aprovada pela Convenção Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), de 17 de outubro de 2003, considera Patrimônio Cultural Imaterial

As práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhe são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, da sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o

respeito à diversidade cultural e à criatividade humana [...] (UNESCO, 2008).

A adoção dessa nomenclatura impôs a necessidade de se prover iniciativas visando à promoção, ao apoio e ao incentivo à pluriethnicidade dos fatos culturais, assim como de mecanismos destinados à proteção e salvaguarda das manifestações populares tradicionais, em termos de técnicas e matérias-primas utilizadas, socialização das informações, legitimação dos direitos autorais, dentre outros.

Segundo Foucault (1986), os discursos circulam de modo concêntrico, ou seja, eles estão sempre se movimentando conjuntamente com outros discursos. Assim, a emergência do conceito de patrimônio imaterial como um conjunto de práticas relacionadas à diversidade cultural de um povo, associa-se a muitos outros discursos, entre os quais tem destaque o da globalização, na medida em que este apresenta como um de seus princípios a ideia de que a diversidade de um lugar precisa ser cultivada como um meio de atrair o olhar universal. Segundo essa perspectiva, um lugar torna-se universalmente atraente quando reúne características diversas, porém capazes de instaurar um processo de identificação em sujeitos provenientes dos mais diferentes lugares.

A cultura de massa na formação das identidades em São Luís

O jogo discursivo produtor de identidades, nas tramas da globalização, por exemplo, pode ser pensado a partir da emergência de símbolos e ícones configuradores da realidade local (GUATTARI, 2000). Exemplos desses processos discursivos são as festas populares do Maranhão, transformadas em produto global pela cultura de massa.

Segundo Habermas (1984, p. 195),

A cultura de massas recebe esse nome por conformar-se às necessidades de distração e diversão de grupos de consumidores com um nível de formação relativamente baixo, ao invés de, inversamente, formar o público mais amplo numa cultura intacta em sua substância.

Resumidamente, a cultura de massa não informa, mas conforma, modela, padroniza comportamentos sem levar o público a refletir sobre o que está consumindo, tornando-o massa por não considerar as diferenças dos grupos consumidores.

Em um movimento sincrônico de construção identitária, a globalização e a cultura de massa são capazes de reconfigurar o popular que passa a ser valorizado pela elite. Ao mesmo tempo em que os códigos que antes deveriam ser feitos de uma forma mais simples para que a grande massa pudesse deles se apropriar mudam, passa a existir

uma inversão – a cultura deixa de se constituir de cima para baixo, passando a ser das massas para as elites. Dessa forma, a cultura de massa consegue revalorizar a cultura local, que pode muitas vezes perder elementos que diziam respeito só a ela, pois a globalização trabalha no sentido de refinar as identidades culturais locais, para que estas possam ser inseridas na sociedade global. Isso acontece quando a indústria cultural incorpora elementos das culturas de periferia, revalorizando o local. Segundo Hershovici (2001, p. 17-18):

O poder respectivo de cada espaço local depende de sua capacidade de impor, no seio deste sistema mundial, certos produtos; a dimensão universal do local se define em função da capacidade que possuem seus diferentes produtos para se incorporar neste espaço mundial. Existem várias estratégias possíveis: se aproveitar do exotismo, [...] ou rentabilizar os produtos no mercado nacional para ser competitivo no mercado internacional [...].

Assim emergem, em decorrência dos padrões da indústria cultural, muitas identidades locais, valorizadas pelo viés do discurso da diversidade cultural.

Uma dessas identidades é a de São Luís como a cidade da festa do bumba-meu-boi. A festa, que no século XVIII sofria perseguição do poder, no final do século XX passa à condição de ícone de identidade maranhense, em função de um jogo de poderes que tem respaldo no turismo. A festa, como revela a imagem da brincante no *outdoor* abaixo, é hoje uma das marcas mais fortes da cultura popular maranhense, representando todo o processo de transformação de conceitos acerca do que seja cultura e patrimônio no estado e no mundo.



Fig. 1 - São João 2009 - Bumba meu boi. Prefeitura Municipal de São Luís.

Fonte: Arquivo pessoal (2009).

Nessa promoção do popular, há um constante trabalho de produção da subjetividade, uma biopolítica que se inscreve nesse anúncio pela demarcação do tempo da festa (de 31 de maio a 30 de junho) e do espaço onde ela deve acontecer: a Praça Maria Aragão. Nesse caso, a própria inserção da festa na praça exige avaliação, pois produz sentido.

A praça funciona como uma tecnologia de administração da vida social, um complexo dispositivo histórico, em que há regulação da vida da sociedade por meio de uma prática cotidiana, que se configura em uma estratégia de poder, dotada de uma tecnologia voltada para o bem-estar social e biológico da população. As praças públicas consistem, pois, em instrumentos administrativos e espaço de afirmação do poder político. Aparentemente, ela é usada como um lugar de congregação do povo, um espaço de domínio público por excelência, em que devem convergir diferentes identidades.

É importante também destacar a assinatura da prefeitura da cidade, cujo *slogan* reforça a ideia de que São Luís é uma “cidade de todos”, articulando-se ao texto da declaração dos direitos humanos.

Na sociedade contemporânea, o “consumo cultural” torna-se uma saída para o desenvolvimento urbano. Nessa concepção, São Luís é reinventada a partir da ressignificação de formas do passado, produzindo um conceito de urbanidade que se baseia, sobretudo, no consumo e na difusão de aparelhamentos culturais. A capital torna-se a cidade da “festa-mercadoria”. Essa nova-velha cidade agencia a história e a tradição dos lugares. Por meio das revitalizações urbanas, busca destaque no mercado globalizado das imagens turísticas e dos lugares-espetáculo.

Nessa cidade, tudo vai sendo gerenciado para tornar-se espetáculo em prol da atividade turística. Uma São Luís da diversidade insurge no limiar do século XXI. Em 2009, essa identidade é consagrada na eleição da cidade como a Capital Brasileira da Cultura 2009. A campanha em prol da eleição do título de cidades de cultura busca valorizar o patrimônio artístico e cultural das cidades de diversos países, promovendo-as e divulgando suas riquezas para todo o mundo. São Luís foi eleita com uma diferença: ela não é apenas uma cidade, ela é uma capital, o que marca sua singularidade nesse processo. Os órgãos do poder se apropriam desse título e passam a fazer funcionar essa memória, por meio de vários mecanismos enunciativos na cidade. Em diferentes espaços discursivos (*outdoors*, *busdoors*, *folders*, camisetas etc.), em diferentes momentos, essa identidade emergente (São Luís – capital brasileira da

cultura) é projetada na cidade num insistente movimento de enunciação utilizando-se como símbolo a figura da coreira (brincante do Tambor de Crioula), eleita numa campanha que envolveu os moradores.

Ao mesmo tempo, a ideia da “diversidade” está posta em circulação em vários gêneros de discurso como folders de divulgação turística, cujos enunciatários podem ser turistas, visitantes, incitando-os a participarem dessa enunciação coletiva da identidade:

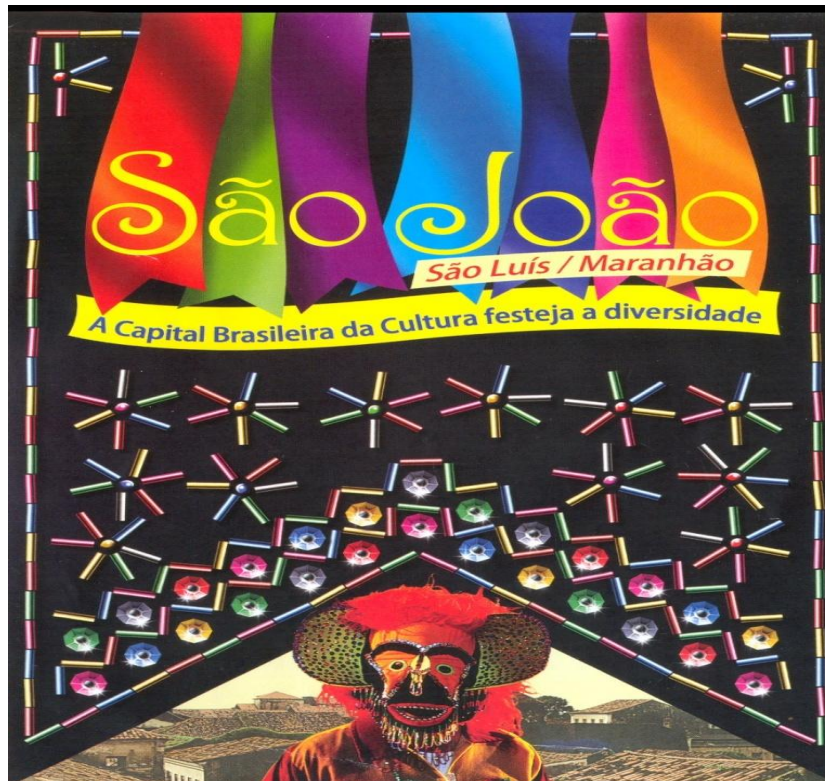


Fig. 2 - Folder São João 2009 – Cazumbá. Prefeitura Municipal de São Luis.

Fonte: São Luís (2009).

Como todo gênero discursivo, esse *folder* tem um conteúdo temático – a festa junina de São Luís; um estilo – constituído por uma linguagem breve, pontual; e uma estrutura composicional – que consiste no entrelaçamento do verbal com o não-verbal. No espaço do não-verbal, existe um enunciador que apresenta elementos caracterizadores da diversidade anunciada: os canutilhos, miçangas e paetês que modelam as margens do *folder*. Esses elementos compõem uma memória sobre as festas populares do Maranhão, principalmente o bumba meu boi, cujo couroⁱⁱⁱ, confeccionado com esses enfeites, funciona como um signo metonímico da festa. Ainda é preciso observar nesse gênero o desenho da bandeirinha, figura que povoa a memória de todas as festas juninas do Maranhão. Na parte inferior desse artefato, emerge a figura de um cazumbá, personagem típica da festa de bumba meu boi. Nessa materialidade, ainda é

necessário interpretar a imagem dos telhados dos casarões do centro histórico de São Luís como parte dessa diversidade que é proposta pelo turismo. Esse jogo semiótico compõe um quadro de referências sobre a cidade de São Luís, constituindo-lhe uma memória.

Este outro *folder* (Figura 3) apresenta um texto verbal mais extenso, estruturado em três parágrafos. No primeiro parágrafo, o enunciador marca o lugar da festa junina na história e na cultura do estado. Ao pontuar o período em que a festa acontece, ele apresenta o culto aos santos do mês de junho como argumento que recupera um imaginário sobre o nordeste como o lugar da tradição, ideia que se reforça nos parágrafos seguintes.

No segundo e terceiro parágrafos, a enunciação estabelece diálogos com um discurso que constrói o nordeste como o lugar da festa, da alegria, das brincadeiras, da diversão, do lazer e do povo hospitaleiro. No terceiro parágrafo, o enunciador destaca o título recebido pela capital maranhense (Capital Brasileira da Cultura 2009), ressaltando-o, na materialidade linguística, por meio do recurso gráfico, o negrito.



Fig. 3 - Folder turístico. São Luís, junho 2009. Governo do Maranhão.

Fonte: São Luís (2009).

Nesse folder, o enunciado “a cultura faz a história e o presente vira passado e futuro” destaca que a noção de cultura está muito relacionada ao novo conceito de

história, que atualmente agrega as mais diferentes manifestações humanas como elementos legitimadores da memória de um povo. Esse trecho traduz muito bem o funcionamento da concepção de patrimônio, na contemporaneidade, ao se valer de uma visão de tempo que abrange toda temporalidade – presente passado e futuro – e onde todas as culturas têm abrigo. Vê-se, nesse enunciado, a instauração de um lugar heterotópico, em que toda a temporalidade se concentra em um único espaço – o espaço das festas juninas.

Da mesma forma que o bumba-meu-boi, muitas outras manifestações culturais populares passaram também a figurar como ícones identitários de São Luís, a exemplo de danças típicas locais, como o tambor de crioula, cacuriá, dança do lelê, dança do coco etc.

Nessa profusa festa de todos os iguais e diferentes (elite/periferia), na qual vem festejar identidades do passado e do presente (onde tudo se funde e, aparentemente, se coaduna e se resolve) São Luís (“capital brasileira da cultura”) pode “festejar a diversidade”.

Todas essas identidades, que entram em cena a partir da década de 60, reforçam a noção de cidade Patrimônio da Humanidade. Nesse novo saber deve configurar uma confluência de identidades, pois a cidade é um bem de todos, pertence à humanidade. Conforme Giddens (1990, p. 3), “a modernidade é inerentemente globalizante”. Isso criou elementos que tornaram possível um novo rearranjo social; estes mesmos elementos mergulharam as relações sociais numa dinâmica que logo tornou a vivência do espaço cada vez mais móvel e expansiva.

Na condição pós-moderna, a sociedade assume algumas características, tais como perda de uma única referência de estética, ideológica e comportamental e a pretensão de inclusão de todas as culturas como mercados consumidores.

Dentro da pós-modernidade, devido a uma situação caótica de fragmentação das identidades, da perda de referências gerada por inúmeras transformações nas concepções de tempo e espaço, derivadas, sobretudo, da invenção de novas tecnologias, que aproximaram mundos dantes incomunicáveis, o passado adquiriu muito valor, pois nele estariam as referências de que um povo precisaria para não perder seu “norte”. Dessa forma, na cidade de São Luís, as campanhas de patrimonialização direcionaram suas políticas em publicidades que destacam o passado como símbolo de uma memória capaz de sustentar a identidade do povo. Assim, enunciados gerenciados pelo Governo do Estado (governo de Jackson Lago) põem em funcionamento a importância que o

passado tem para a elaboração das referências da cidade, ao mesmo tempo que promovem sua imagem, destacando as relações de poder que estão imbricadas nesse processo.

Considerações Finais

A análise de textos da mídia nos mostrou que o conceito de patrimônio, dentre outras coisas, é articulado a processos como o da globalização, cultura de massa, indústria cultural ligando-se ao turismo como área de investimento do consumo de bens patrimoniais.

Em São Luís, muitas identidades irrompem como resultado dessa perspectiva que propõe a diversidade como símbolo da pós-modernidade. As identidades que constituem a capital emergem em um momento histórico e circula em textos de diferentes naturezas, materialidades e suportes, que circulam nos mais diversos tipos de mídia que invadem o cotidiano (impresso, *outdoors*, planfletos, *busdoors*).

A figura do bumba-meu-boi, do tambor-de-crioula, do cacuriá, por exemplo, denotam que os agentes da história, dignos de se patrimoniarem, são as culturas populares. Essas transformações trazem como consequência a consolidação e ampliação do conceito de patrimônio (material e imaterial) e a constituição da *São Luís da diversidade*.

Referências

ABREU, R. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio. In: ABREU, R. C.; CHAGAS, M. (Orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a Genealogia e a História. In: MOTTA, M.B. (Org.). *Michel Foucault. Ditos e Escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 260-281.

_____. O nascimento da medicina social. In: _____. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 23. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

_____. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

GUATTARI, F. *Cartografias do desejo: micropolíticas*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

HESRCOVICI, A. Identidade capixaba: alguns questionamentos. *Escritos de Vitória – Identidade capixaba*, Vitória, n. 20, P. 17-18, 2001.

LEITE, R. P. *Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Campinas: Ed. UNICAMP; Aracaju: Ed. UFS, 2004.

PELEGRINI FILHO, A. *Ecologia, cultura e turismo*. Campinas: Papyrus, 1997.

ⁱ Não nos referimos a uma emergência histórica e contínua, mas a “problemas-objeto” que em determinadas épocas se elegendem como representação necessária para se pensar e agir.

ⁱⁱ Segundo Leite (2004), é possível verificar que o debate sobre o patrimônio cultural suscita temas caros às ciências sociais, tais como identidade, cidadania, memória e democracia cultural.

ⁱⁱⁱ O couro do boi é uma capa de veludo que recobre a armação de madeira usada pelos grupos para representar o animal na festa.