

**ANTROPOLOGIA E
PATRIMÔNIO CULTURAL**
Diálogos e Desafios Contemporâneos

**ANTROPOLOGIA E
PATRIMÔNIO CULTURAL**
Diálogos e Desafios Contemporâneos

Manuel Ferreira Lima Filho
Cornelia Eckert
Jane Felipe Beltrão
(Organizadores)

Copyright © 2007

ABA - Associação Brasileira de Antropologia

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Patrocínio:



FORD FOUNDATION

Foto capa

Olavo Ramalho Marques
Beco da cidade de Goiás, 15 junho 2006

Revisão e supervisão editorial

Fernanda Cardozo

Projeto gráfico e impressão

Nova Letra Gráfica e Editora

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Municipal Dr. Fritz Müller

363.69

A848a Associação Brasileira de Antropologia.
Antropologia e patrimônio cultural : diálogos e
Desafios contemporâneos / organizadores Manuel
Ferreira Lima Filho, Jane Felipe Beltrão, Cornelia
Eckert. – Blumenau : Nova Letra, 2007.
368p.

ISBN 978-85-7682-198-4

1. Patrimônio cultural 2. Antropologia e patrimônio
cultural I. Lima Filho, Manuel Ferreira II. Beltrão,
Jane Felipe III. Eckert, Cornelia IV. Título.

Impresso no Brasil

SUMÁRIO

A ABA E AS PESQUISAS SOBRE O PATRIMÔNIO CULTURAL

Luís Roberto Cardoso de Oliveira, Miriam Pillar Grossi 7

QUANDO O CAMPO É O PATRIMÔNIO

Manuel Ferreira Lima Filho, Jane Felipe Beltrão, Cornelia Eckert 11

1. ANTROPOLOGIA E PATRIMÔNIO: REFLEXÕES E PERSPECTIVAS DA 25ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA – GOIÂNIA – GO

A ANTROPOLOGIA E O PATRIMÔNIO CULTURAL NO BRASIL

Manuel Ferreira Lima Filho, Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu 21

PATRIMÔNIO, LINGUAGENS E MEMÓRIA SÓCIAL

Jane Felipe Beltrão, Carlos Caroso 45

PATRIMÔNIO E CULTURA: PROCESSOS DE POLITIZAÇÃO, MERCANTILIZAÇÃO E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES

Mônica Rotman, Alicia Norma Gonzáles de Castells 57

EDUCAÇÃO PATRIMONIAL: PERSPECTIVAS E DILEMAS

Flávio Leonel Abreu da Silveira, Márcia Bezerra 81

2. EXPLORAÇÕES ANTROPOLÓGICAS: QUANDO O CAMPO É O PATRIMÔNIO

O IMPACTO DA IMIGRAÇÃO EUROPÉIA SOBRE A PRODUÇÃO DE ALIMENTO E A CULINÁRIA DO MÉDIO VALE DO ITAJAÍ – SC

Marilda Checcucci Gonçalves da Silva 101

CAMINHOS E DESCAMINHOS DO PATRIMÔNIO IMATERIAL

Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros 133

TRADUÇÕES MAGÛTA: PENSAMENTO TICUNA E PATRIMÔNIO CULTURAL

Priscila Faulhaber 145

PATRIMÔNIO CULTURAL, LUTA E IDENTIDADE. OS INDÍGENAS PANKARARU EM SÃO PAULO
Arlete Assumpção Monteiro 157

MUSEU DO ÍNDIO: UMA INSTITUIÇÃO SINGULAR E UM PROBLEMA UNIVERSAL
Mário Chagas 175

RELÍQUIAS E PATRIMÔNIOS QUE O RIO VERMELHO LEVOU...
Izabela Maria Tamaso 199

ENTRE FORMAS E TEMPOS: GOIÂNIA NA PERSPECTIVA PATRIMONIAL
Manuel Ferreira Lima Filho 221

3. O PATRIMÔNIO COMO CATEGORIA ANALÍTICA ANTROPOLÓGICA

OS LIMITES DO PATRIMÔNIO
José Reginaldo Santos Gonçalves 239

PATRIMÔNIO, NEGOCIAÇÃO E CONFLITO
Gilberto Velho 249

PATRIMÔNIO CULTURAL: TENSÕES E DISPUTAS NO CONTEXTO DE UMA NOVA ORDEM DISCURSIVA
Regina Maria do Rego Monteiro Abreu 263

METAMORFOSES CONCEITUAIS DO MUSEU DE MAGIA NEGRA: PRIMEIRO PATRIMÔNIO ETNOGRÁFICO DO BRASIL
Alexandre Fernandes Corrêa 287

OUVIR A CULTURA: ANTROPÓLOGOS, MEMÓRIAS, NARRATIVAS
Julie Cavnac, Andrea Ciacchi 319

A CIDADE: SEDE DE SENTIDOS
Ana Luiza Carvalho da Rocha, Cornelia Eckert 343

A ABA E AS PESQUISAS SOBRE O PATRIMÔNIO CULTURAL

Luís Roberto Cardoso de Oliveira (Presidente da ABA - gestão 2006/2008)
Miriam Pillar Grossi (Presidente da ABA - gestão 2004/2006)

É com muita satisfação que apresentamos este livro, fruto do fértil colóquio sobre Patrimônio, realizado com o apoio da Fundação Ford, da Secretaria de Museus do Ministério da Cultura e da Embaixada da França. O encontro, organizado por Manuel Ferreira Lima Filho e por Regina Abreu, foi uma das atividades organizadas pelo GT *Patrimônio* da ABA na gestão 2004/2006 e reuniu significativo grupo de especialistas brasileiros e estrangeiros na cidade de Goiás, de 15 a 16 de julho de 2006.

Neste colóquio, foram apresentados os resultados dos trabalhos expostos nos cinco grupos de trabalho reunidos sob este tema durante a 25^a Reunião Brasileira de Antropologia, bem como foram discutidos temas candentes, como o papel dos antropólogos nos museus e os dilemas éticos, políticos e técnicos do resgate da arte dos povos tradicionais. Além de aprofundar coletivamente questões relativas às novas práticas profissionais dos antropólogos no Brasil, o colóquio permitiu também a elaboração de um programa de ações do GT *Patrimônio*, consolidando a proposta deste GT na ABA, o qual foi criado por demanda de vários sócios no final da 24^a RBA em Recife.

A principal discussão do livro se dá em torno do tema do *Patrimônio Intangível*, tema que tem sido central para as políticas públicas de patrimônio, tanto em nível internacional, como estabeleceram as últimas reuniões da UNESCO sobre o tema, quanto em nível nacional, por ter-se tornado uma das prioridades do Ministério de Cultura nos últimos anos. Sobre estas reflexões, o livro traz

contribuições de Gilberto Velho, Reginaldo Gonçalves, Regina Abreu, Tito Bartolomeu Medeiros, Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert. Gilberto Velho, por sua vez, conta sua experiência enquanto conselheiro do IPHAN no tombamento do primeiro terreiro de candomblé no Brasil, apontando para o papel do antropólogo em momentos decisivos da política patrimonial. Os outros autores fazem reflexões mais gerais sobre o tema, apontando para sua amplitude conceitual e para a aplicação dos saberes antropológicos na implementação das políticas públicas sobre este tema.

O reconhecimento e a divulgação do *patrimônio intangível de populações tradicionais* é um dos temas recorrentes no livro e está presente de forma mais central no texto de Priscila Faulhaber, que relata sua experiência de transformação de saberes indígenas em *CD room*.

Outras questões também têm destaque no livro, como a temática da presença dos antropólogos nos museus, que é abordada nos trabalhos de Alexandre Fernandes Corrêa e de Mario Chagas, respectivamente sobre o Museu de Magia Negra e sobre o Museu do Índio, ambos no Rio de Janeiro, ou o tema da migração, presente nos trabalhos de Arlete Assumpção Monteiro, que analisa as tradições urbanas em processo migratório dos índios Pankararu de Pernambuco, e de Marilda Checcucci Gonçalves da Silva, que estuda a questão patrimonial referente à alimentação de imigrantes europeus no Vale do Itajaí, em Santa Catarina.

Os relatos das atividades dos grupos de trabalho da 25ª RBA são também um registro importante para conhecermos o desenvolvimento desta temática na Antropologia brasileira contemporânea. Jane Beltrão e Carlos Caroso relatam as atividades do grupo *Patrimônio e Memória*, tema também central no GT coordenado por Julie Cavignac e Andréa Ciacchi.

Flavio Leonel da Silveira e Márcia Bezerra relatam as atividades do grupo de *Educação Patrimonial*, tema que aproxima este grupo com o de Alcía Gonzales Castells e Mónica Rotman sobre *Patrimônio e Identidades*.

Finalmente, o livro chama a atenção para pelo menos três aspectos importantes da temática do patrimônio, particularmente realçados quando abordados sob a perspectiva antropológica: (1) a

articulação cada vez mais forte entre as noções de bens (inclusive os imateriais), direitos e identidades nas discussões sobre patrimônio e sua relevância para o exercício da cidadania na contemporaneidade; (2) a necessidade do diálogo com outras disciplinas na definição do patrimônio e na elucidação de seus significados, cujo caráter dinâmico não permite abordagens estáticas nem classificações definitivas, dada a pluralidade de visões e de experiências do público-alvo das políticas públicas nesta área; (3) o potencial de interação dos museus com os cidadãos de uma maneira geral – seja por meio de sua identificação com o material exposto, seja pela possibilidade de contrastar sua visão de mundo e sua identidade social com as de outros povos. Os três aspectos têm como pano de fundo o significado da dimensão simbólica da vida social e a importância de atentar para o ponto de vista nativo – marca registrada da Antropologia – na compreensão do patrimônio.

QUANDO O CAMPO É O PATRIMÔNIO

Manuel Ferreira Lima Filho
Jane Felipe Beltrão
Cornelia Eckert

O ano de 2006 foi significativo para a Associação Brasileira de Antropologia em sua trajetória associativa. Sob a presidência da Prof.^a Dr.^a Miriam Pillar Grossi (gestão 2004–2006), foi realizada a 25^a Reunião Brasileira de Antropologia na cidade de Goiânia – GO, no período de 10 a 13 de junho, congregando os associados na comemoração de bodas de prata de atividade de congresso e finalizando igualmente as comemorações das bodas de ouro da ABA, em seus cinquenta anos de existência.

O contexto era propício para se falar das lembranças e para se viver a memória da Associação. Assim sendo, o patrimônio tornou-se campo para os antropólogos, no sentido mais amplo da tradição do *fazer Antropologia*.

O Grupo de Trabalho *Patrimônio Cultural* foi instituído na gestão da Prof.^a Miriam Pillar Grossi, que convidou os antropólogos Dr.^o Manuel Ferreira Lima Filho e Dr.^a Regina Maria do Rego Monteiro para, respectivamente, coordenar e vice-coordenar a primeira gestão do GT dedicado ao Patrimônio Cultural no âmbito da ABA. O desafio maior foi o pioneirismo da tarefa, voltada a articular uma rede de antropólogos da ABA com o intuito de sistematizar e de informar à comunidade científica os vários campos de pesquisas e ações relacionados ao tema. Os frutos das ações desaguaram na 25^a RBA, em Goiânia, sob a forma de inúmeros trabalhos sobre o Patrimônio Cultural na perspectiva antropológica, inclusive com boa articulação internacional. Isso provocou a continuidade da discussão no formato

de um Colóquio sobre o Patrimônio Cultural, desta vez na colonial e acolhedora cidade de Goiás, sob os auspícios da Fundação Ford e do Departamento de Museus do IPHAN – este sob a coordenação do antropólogo José Nascimento Júnior.

A discussão e os vários textos sobre o assunto gestaram o presente livro, que reúne diversos artigos, indicando ao público que os autores não apenas palmilham e mapeiam o território nacional, mas que, com autoridade, discutem temas candentes e provocativos que fogem às impertinentes fronteiras disciplinares.

A diversidade da discussão repercutiu na organização do livro em três partes. A primeira discute *Antropologia e Patrimônio: reflexões e perspectivas da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia – Goiânia – GO*. Nela nossos colegas coordenadores do GT de Patrimônio da ABA, Manuel Ferreira Lima Filho e Regina Maria do Rego Monteiro, abrem a seção com o artigo *A Antropologia e o Patrimônio Cultural no Brasil* e contextualizam a trajetória conceitual do tema do Patrimônio como campo de atuação dos antropólogos, apresentando as primeiras produções e o crescimento do tema nos últimos anos e revelando um forte apelo ao diálogo interdisciplinar, sobremaneira com profissionais que transitam em outras esferas de atuação diferentes do círculo acadêmico e universitário.

Em *Patrimônio, linguagens e memória social*, Jane Felipe Beltrão e Carlos Caroso fazem uma síntese das questões levantadas no GT *Patrimônio, Linguagens e Memória Cultural*, coordenado pelos autores pela ocasião da 25ª RBA em Goiânia. O GT abordou temas desde a origem e constituição de coleções controladas pelo Estado brasileiro por amadores; a definição dos papéis dos museus institucionais e a relação com as comunidades estudadas; a necessidade de se romper com as fronteiras da disciplinaridade e a importância de se estabelecer uma proposta de indexação de acervos e de imagens fotográficas visando a um maior acesso às informações, uma vez que a fotografia é um instrumento analítico pertinente à compreensão minudente da sociedade brasileira.

Em *Patrimônio e Cultura: processos de politização, mercantilização e construção de identidades*, Mônica Rotman e Alicia Castells apresentam uma síntese dos trabalhos debatidos no GT de mesmo nome. As autoras pontuam reflexões sobre a questão patrimonial na América Latina

destacando: (1) a importância dos documentos internacionais como o de Haya de 1954, e (2) a proteção de bens patrimoniais em caso de conflito armado – ambos referentes a documentos da UNESCO sobre a salvaguarda da cultura tradicional popular (1989) e do patrimônio imaterial (2003). A partir deles, observam-se luzes focalizando culturas populares e relação entre o patrimônio e identidade que amalgama a noção de herdeiros culturais e a possibilidade de se visualizarem os criadores de novos patrimônios. As autoras exploram a tensão entre os conceitos do patrimônio material e imaterial e apontam imprecisões de alcance junto a grupos denominados por elas como “culturas subalternas”.

Encerrando a primeira parte, Flávio Leonel Abreu da Silveira e Márcia Bezerra, em *Educação Patrimonial: perspectivas e dilemas*, trazem a lume questões candentes sobre patrimônio, indicando que, no Brasil, pouca atenção tem sido dada às experiências de ensino-aprendizagem que valorizem o patrimônio mantido pelos mais diversos grupos sociais, sendo que, no mais das vezes, se ignoram saberes e fazeres acumulados pela tradição e a relação dos agentes sociais com o patrimônio enquanto estratégia de conservação, a ponto de se questionar o trabalho desenvolvido por especialistas. O trabalho é feito a partir da frutífera discussão dos temas durante a RBA; nesse sentido, é interessante observar que os autores trabalham questões teóricas que preocuparam os participantes do GT, “fechando” a argumentação em torno de problemas práticos não esgotados, para os quais não temos solução. Discutem, sobretudo, a chamada educação para o patrimônio e a Arqueologia pública, estratégias que objetivam correr em busca do tempo perdido quando a postura de muitos ignorava patrimônio não expresso em pedra e cal.

A segunda parte do livro é denominada *Explorações Antropológicas: quando o campo é o patrimônio*. Apresenta a trama das reflexões sobre a atuação dos antropólogos que produzem etnografias relacionadas ao tema do Patrimônio Cultural.

Em *O Impacto da Imigração Européia sobre a Produção de Alimento e a Culinária do Médio Vale do Itajaí – SC*, Marilda Checcucci Gonçalves da Silva expõe um interessante estudo da culinária da colônia alemã no Vale do Itajaí, em Santa Catarina. A autora opta por uma etnografia do contato por meio das práticas e do saber fazer da culinária alemã

enraizada no Brasil. Esta, por sua vez, é marcada por estratégias culturais como o rito de passagem da noiva, uma espécie de noviciado para as artes culinárias em casas de famílias ou de freiras luteranas envoltas em segredo. A pesquisadora disserta, ainda, a respeito de como se deu, aos poucos, a substituição por algumas práticas de cultivo impostas pela diferença ambiental entre o país de origem e o Brasil, apontando para uma adaptação e incorporação das práticas luso-brasileiras e indígenas presentes na região antes da chegada dos imigrantes, o que revela processos de transformações sociais. O estudo demarca uma Patrimonialização da alimentação, que passa da esfera privada para a pública, notadamente com a conotação política do patrimônio imaterial que valoriza práticas culturais fomentadas pelo turismo. Assim, a culinária migra de um âmbito cultural para uma esfera econômica.

Em *Caminhos e descaminhos do Patrimônio Imaterial*, Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros nos fala de suas várias experiências como antropólogo atuando no campo da gestão do patrimônio cultural e da academia, especialmente como pesquisador envolvido com aplicação da metodologia do INRC (Inventário Nacional de Referências Culturais) para o patrimônio Imaterial, especificamente no Litoral Norte de Pernambuco. Tange questões de grande pertinência sobre o ofício do trabalho numa equipe multidisciplinar, o papel de mediador entre o Estado e a sociedade civil e, ainda, a relação do mercado com os produtos patrimoniais. O autor chama a atenção sobre o fato de não haver uma articulação entre o IPHAN e o GT do Patrimônio da ABA na questão do Patrimônio Imaterial.

Em continuidade, trazemos três experiências com a temática indígena. Primeiramente, sobre os Ticuna, Priscila Faulhaber, por meio do artigo *Traduções Magüta: pensamento Ticuna e patrimônio cultural*, revela-nos como os Ticuna valorizam sua produção material, a saber, objetos culturais, numa escala de alta significação ritual até a destituição de “mana”, quando, então, passam a ser musealizados. O estudo aponta para uma reapropriação, por parte deste grupo indígena amazônico, de seus objetos indexados e guardados em museus, utilizando-se da noção de patrimônio cultural como instrumento operacional do contato interétnico e de um grande poder comunicativo. Como resultado de seus estudos, a autora apresenta um Cd room interativo no qual se

encontram indexados 455 objetos do Museu Paraense Emílio Goeldi que segue uma classificação segundo a visão de mundo dos Ticuna.

Em seguida, Arlete Assumpção Monteiro dá voz aos Pankararu, em *Patrimônio cultural, luta e identidade. Os indígenas Pankararu em São Paulo*. A partir da metodologia da história oral, o processo migratório do grupo de Pernambuco para São Paulo é reconstruído. O cenário de deslocamento também é o contexto de mudanças advindas das práticas culturais do grupo, aderindo aos impactos de novas situações e de novas complexidades, sobretudo pela interface de sua cultura com a educação formal.

Por fim, fechando a temática indígena, Mário Chagas, em *Museu do Índio: uma instituição singular e um problema universal*, faz um recorte histórico e conceitual dos museus etnográficos no Brasil. Versa sobre o papel deles como mediadores entre os atores sociais na contemporaneidade a partir da experiência do Museu do Índio (RJ), ao realizar a exposição com a co-participação do grupo indígena *Wajãpi*, quando se processou a construção de uma exposição ou de uma representação museal sobre eles mesmos para o “outros”, registrando, assim, uma “alteração na qualidade da participação e da prática de mediação museal”.

Essa parte do livro encerra-se com duas etnografias realizadas no Estado de Goiás. Sobre Goiânia, Manuel Ferreira Lima Filho, no artigo *Entre Formas e Tempos: Goiânia na perspectiva patrimonial*, parte de uma experiência etnográfica de uma Antropologia na cidade de Goiânia e analisa as representações construídas em torno do ato administrativo e político do tombamento do conjunto *Art Déco* de Goiânia em contraponto com as narrativas dos primeiros habitantes da primeira rua da cidade, a Rua 20, tendo como referência uma etnografia da memória, nas quais o referido estilo arquitetônico está longe de ser uma representação central identitária da cidade. Neste campo patrimonial de reflexão, as categorias *sertão, mundo rural, modernidade, nação e região e passado* tecem as narrativas em torno do patrimônio cultural da cidade.

Agora, tendo a cidade de Goiás, antiga Vila Boa, como objeto de estudo, Izabela Maria Tamasso, em *Relíquias e Patrimônios que o Rio Vermelho Levou*, revela-nos um sentimento de inquietude quando se comparam ações a respeito do patrimônio coletivo, público, tombado

e, por outro lado, os patrimônios familiares, pessoais, numa condição de crise ou de catástrofe, como foi o caso da enchente que destruiu boa parte da cidade de Goiás em dezembro de 2001. A autora constata, de fato, que o conflito é constitutivo das políticas de preservação ou, de outra forma, aponta para a existência de um hiato entre o “tempo monumental” e o “tempo social”.

A terceira parte do livro é intitulada *O Patrimônio como categoria analítica antropológica*. Traz como pontos convergentes algumas questões conceituais inerentes ao tema do patrimônio cultural. Constrói uma reflexão crítica sobre o próprio campo disciplinar e sobre tensões em torno dos processos de objetivação da cultura.

Assim, em *Os limites do Patrimônio*, José Reginaldo Santos Gonçalves alerta para o risco de um “enflacionamento” da categoria *patrimônio*, o que pode fazer perder de vista a força da categoria enquanto instrumento analítico, e ressalta, ainda, que, apesar de a mesma ser uma categoria universal, não se pode deixar de qualificá-la em termos culturais e históricos. O autor, em sua análise, chama a atenção para o fato de que a construção do passado ou da memória muitas vezes não depende das intenções do Estado, ou as agências de enquadramento do passado/patrimônio podem não ter sucesso e, conseqüentemente, o sucesso do mercado turístico pode não acontecer, uma vez que os patrimônios estão numa zona de ambigüidades que pode ser exterior a nós ou, como quer Reginaldo, à “nossa inteira revelia”.

Em *Patrimônio, Negociação e Conflito*, Gilberto Velho narra um episódio ocorrido em 1984 em torno do tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, em Salvador, Bahia. A partir deste estudo de caso, demonstra, por um lado, a força do deslocamento dos sentidos de conceitos como *tradição* e *memória cultural* a partir de novos paradigmas da disciplina antropológica no final do século XX e, por outro lado, as mudanças que o reconhecimento simbólico das produções coletivas operacionaliza sobre a gestão política da memória social. Esta conjuntura favorável para a transformação do que é patrimônio e do que é memória no Brasil se dá em torno de novos agentes sociais convergentes às políticas afirmativas de respeito à alteridade e à diversidade do sistema de crenças dos grupos sociais que configuram a nação. A atualidade do episódio coloca em alto relevo a trama complexa

que os antropólogos brasileiros buscam considerar ao ter por problemática de ponta a questão da memória coletiva no trajeto da nação.

Regina Maria do Rego Monteiro Abreu nos traz o tema do *Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva*. Regina Abreu faz uma didática apresentação da constituição da noção de patrimônio Cultural desde a sua identificação com a formação dos Estados Nacionais, a trajetória da conceituação da noção no Brasil até se chegar aos domínios contemporâneos da apropriação das questões patrimoniais (patrimônio imaterial, por exemplo) pela sociedade, grupos étnicos, ONGs. Nesse cenário epistêmico e histórico, a autora aponta que o papel do antropólogo está para além de mediador entre culturas ou de árbitro de disputas entres grupos. Ela chama a atenção de que a dimensão da humanidade, implícita ao conceito de cultura, está diretamente ligada à noção de patrimônio cultural.

Já Alexandre Fernandes Corrêa nos apresenta *O Primeiro Patrimônio Etnográfico do Brasil: a coleção-Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro (1938)*. Tendo como referência um tipo de arqueologia da noção de patrimônio etnográfico para se compreender “a gênese da idéia de um patrimônio etnográfico”, o autor toma como alvo de pesquisa a Coleção-Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro (1938), tombada pelo Iphan, e procura interpretar os sentidos das categorias “esquecimento” e “negação” para, desta forma, indagar sobre os significados do conceito de “etnográfico” na sociedade brasileira e sobre qual a lógica de classificação no que se refere à inscrição de um bem cultural na categoria etnográfico no Livro do Tombamento Federal. Por fim, evoca a necessidade de um quadro conceitual mais adequado para dar conta de uma realidade social e cultural global e contemporânea e menciona o fato de que não se pode ser neutro num domínio de ação cultural como no caso estudado.

Os antropólogos Julie Cavignac e Andrea Ciacchi preferiram o tema das Memórias e Narrativas em *Ouvir a Cultura: Antropólogos, Memórias, Narrativas*. Eles advogam que há uma ausência de estudos teóricos sobre a “matéria narrativa” e apontam sobre a necessidade de se ter um maior cuidado metodológico e de melhor exploração conceitual quando o antropólogo faz das narrativas o seu objeto principal de análise e de se prestar atenção nas pormenoridades das

narrativas, ou seja, aprender a “ouvir”. Esse fato é relevante no campo patrimonial de investigação dos saberes ancorados no passado. Utilizando o termo “etnografia da memória”, os autores escrevem que, ao se escutar, transcrever e depois ficar à disposição de novos olhares e escutas, esse processo, inerente ao ofício do antropólogo, revela questões metodológicas como as características das transcrições e a relação quantitativa e qualitativa dos dados sobre uma nova realidade social.

Fechamos o livro com a *A cidade: sede de sentidos*, de Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert. As autoras trazem para o debate a política de preservação e de conservação de bens culturais nas cidades modernas. Para isto, trazem como notícia o caso do patrimônio universitário como campo de disposição de sentidos, a fim de dimensionar a perspectiva de situar a cidade no plano do simbólico como condição humana. Desta forma, a política do patrimônio deveria contemplar as estruturas espaciais da cidade como tributária de uma fantástica transcendental por meio da qual o homem ocidental tem operado o seu conhecimento do mundo social e cósmico.

Por último, agradecemos ao Presidente da atual gestão da ABA, Professor Dr.º Luís Roberto Cardoso de Oliveira, e à sua diretoria, por abraçar e reforçar o seu apoio à causa do patrimônio cultural como um dos eixos norteadores dos debates da antropologia brasileira contemporânea.

1

**ANTROPOLOGIA E PATRIMÔNIO: REFLEXÕES E
PERSPECTIVAS DA 25^a REUNIÃO BRASILEIRA DE
ANTROPOLOGIA – GOIÂNIA – GO**

A ANTROPOLOGIA E O PATRIMÔNIO CULTURAL NO BRASIL

Manuel Ferreira Lima Filho
Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu

O número de antropólogos que se dedicam ao tema do patrimônio cultural – quer em atividades acadêmicas, quer em atividades de gestão de políticas públicas ou comunitárias – tem crescido muito no Brasil.

Acompanhando essa demanda, a Associação Brasileira de Antropologia instituiu o Grupo de Trabalho Permanente do Patrimônio Cultural em 2002.

Assim, o objetivo do presente artigo é apresentar uma seqüência histórica das produções e ações dos antropólogos relacionados e apontar algumas reflexões.

Esperamos, assim, estar contribuindo com a consolidação do tema do Patrimônio como área de produção de conhecimento antropológico, o que implica muitos desafios tanto na ABA quanto no que diz respeito a ações voltadas à sociedade brasileira para os próximos anos.

As Produções Antropológicas e de Campos Afins

Pode-se dizer que a atuação dos antropólogos no campo do Patrimônio não é nova. Se incluirmos no campo do Patrimônio os museus, será possível sistematizar ações significativas tanto em práticas de colecionamento, pesquisa em museus, quanto em formulações e realizações de exposições. A Antropologia nasceu nos museus e é marcada pela idéia de preservação desde o início, quando os primeiros pesquisadores da disciplina coletavam objetos e documentos em suas pesquisas de campo e depois os armazenavam nos laboratórios de pesquisa. Internacionalmente, há alguns exemplos expressivos de

antropólogos articulados diretamente ao tema dos museus, como Franz Boas, Georges Henri Rivière (Museu de Artes e Tradições Populares de Paris), Paul Rivet (Museu do Homem) e mesmo Claude Lévi-Strauss (colaborador do Museu do Homem e do Projeto de fundação da UNESCO). Nacionalmente, há algumas personagens emblemáticas neste sentido, como Édison Carneiro (Museu Nacional), Darcy Ribeiro (fundador do Museu do Índio) e Luiz de Castro Faria (Museu Nacional).

No que tange às instituições de patrimônio propriamente ditas, a atuação dos antropólogos se fez sentir desde o início, mas sempre de forma esporádica, num campo em que predominavam arquitetos e historiadores. No Conselho do Patrimônio do IPHAN, há de se distinguirem a atuação de Gilberto Velho – integrante deste Conselho por alguns anos – e, mais recentemente, a presença de Roque de Barros Laraia.

De qualquer modo, o patrimônio tornou-se objeto de reflexão sistemática dos antropólogos nos últimos anos, quando alguns pesquisadores decidiram incluir o tema em suas teses de doutorado. Antonio Augusto Arantes Neto, orientado por Edmund Leach, defendeu, em 1978, na Universidade de Cambridge/King's College, Inglaterra, a tese *Sociological aspects of folhetos literature in Northeast Brazil*; mais tarde, em 1984, ele publicou o livro *Produzindo o passado*. No ano de 1989, registra-se a tese de doutorado de José Reginaldo Gonçalves (UFRJ), intitulada *Rediscoveries of Brazil: Nation and Cultural Heritage as Narratives*, defendida na Universidade da Virgínia (EUA), orientada por Richard Handler e transformada no livro *A Retórica da Perda – os discursos do patrimônio cultural no Brasil* (1996). Esses dois trabalhos podem ser considerados marcos de uma reflexão antropológica sobre o patrimônio no Brasil. Um tema antes tratado por arquitetos e historiadores passava a ser focalizado sob o viés da Antropologia. A tônica destes trabalhos consistiu em apresentar uma visão desnaturalizada de um campo eivado por ideologias e por paixões sobretudo de cunho nacionalista. Arantes e Gonçalves esforçaram-se por propor uma outra leitura de construções discursivas particularmente eficazes na fabricação de uma memória e de uma identidade nacionais. Ao mostrarem o quanto estas construções discursivas são datadas na história do Ocidente e a maneira como elas foram sendo construídas por intermédio de políticas específicas no interior do aparelho de

Estado, estes trabalhos abriram nova perspectiva no campo dos estudos de patrimônio. Particularmente, o trabalho de Gonçalves iniciou um diálogo importante com antropólogos americanos de linhagem interpretativista, como Richard Handler e James Clifford, e toda uma área de estudos antropológicos voltada para memória social, museus, práticas de colecionamento e patrimônios. Estas pesquisas problematizaram, sobretudo, o tema do patrimônio nacional, evidenciando sua relação com o caráter arbitrário das nações modernas enquanto “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 1989) e a necessidade de construções discursivas e de alegorias capazes de expressar certa ilusão de homogeneidade e de coesão para os Estados-nações. A estratégia de Gonçalves foi analisar duas narrativas centrais na formulação de políticas do patrimônio no Brasil: a de Rodrigo Mello Franco de Andrade – um dos idealizadores e primeiro diretor do SPHAN, que inspirou sua política de 1937 a 1979 – e a de Aloísio Magalhães – que esteve à frente do SPHAN/Pró-Memória por um curto período, de 1979 a 1983, mas que foi decisivo para sua transformação. Ao tomar o patrimônio como um campo no sentido etnográfico, estas duas pesquisas evidenciaram as estratégias de construção ou de invenção de bens considerados dignos para representar a memória e a identidade nacionais e as justificativas retóricas que passaram a ser introjetadas pelos agentes do patrimônio e pela sociedade brasileira. Alguns conceitos foram especialmente introduzidos formando um pensamento antropológico sobre o patrimônio, como o conceito de “objetificação cultural”, de Richard Handler, quando este autor sugere a “coisificação” de culturas e de tradições em modernos contextos nacionais, ou seja, uma certa tendência em pensar as culturas como coisas, em representá-las a partir de determinados bens materiais, como edificações, paisagens ou objetos museológicos cuidadosamente escolhidos e retirados de seus contextos originais para serem (re)significados em outros. O patrimônio seria, portanto, o lugar em que agentes estatais especialmente treinados coletariam fragmentos de tradições culturais diversas para reuni-los num conjunto artificialmente criado voltado para representar a idéia de uma totalidade cultural artificialmente criada expressa pela idéia de nação. Outro conceito importante, desenvolvido especialmente por James Clifford em ensaio sobre sistemas de arte e cultura seria o conceito de “prática

de colecionamento”, entendido como uma prática universal, presente em todas as sociedades humanas e relacionada à necessidade vital dos homens em classificar e hierarquizar. A reflexão de Clifford é inspiradora para a pesquisa seminal de Gonçalves, que sinaliza, nas construções discursivas estudadas (de Rodrigo Mello Franco de Andrade e de Aloísio Magalhães), os bens considerados dignos de colecionamento com o intuito de formar um mosaico “autenticamente” nacional. O tema da autenticidade é colocado em relevo. Gonçalves, utilizando-se de estratégia etnográfica e tomando os discursos de Rodrigo Mello Franco de Andrade e de Aloísio Magalhães como os de informantes selecionados numa pesquisa de campo, produz a relativização desta categoria fundante das modernas ideologias ocidentais. O tema do patrimônio emerge, assim, como um lugar de construção de valores – e, como tal, extremamente plástico e variável. O bem cultural “autêntico” como representação metafórica da totalidade nacional é desnaturalizado, e a sua face ideológica e ficcional descortinada. Gonçalves está atento para a dimensão literária e provisória de ideologias que procuram firmar-se como verdades calcadas em noções positivistas da ciência. Neste sentido, alinha-se com a reflexão de Hayden White acerca dos mecanismos de produção da moderna historiografia e da fixação da idéia presente em toda a história linear de que todas as nações devam obrigatoriamente ter um passado. O patrimônio, em certa modalidade discursiva (no caso, a de Rodrigo Mello Franco de Andrade), seria a de representação ou de objetificação deste passado. Por outro lado, o patrimônio na modalidade discursiva de Aloísio Magalhães estaria mais fixado na noção de cultura e de diversidade cultural numa ênfase num tempo presente capaz de, por si só, eternizar-se. A nação, em ambas as construções discursivas, é apresentada como uma entidade dotada de coerência e de continuidade. Essa coerência seria menos um dado ontológico do que o efeito daquelas estratégias narrativas.

Enquanto o trabalho de Gonçalves é centrado no estudo de categorias de pensamento, em discursos, narrativas, o trabalho de Arantes volta-se para os contextos sociais e intencionais em que as políticas de patrimônio nacionais são construídas. Arantes está interessado em desvendar as relações sociais envolvidas neste processo de patrimonialização. Estes dois trabalhos abrem caminho para que

outros antropólogos se interessem pelo tema do patrimônio. Na década de 90, duas pesquisas são especialmente relevantes: a primeira de autoria de Silvana Rubino (Unicamp), intitulada *As fachadas da história: os antecedentes, a criação e os trabalhos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1937-1968*, apresentada como dissertação de mestrado ao Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, em janeiro de 1991; a segunda produzida por Marisa Velloso M. Santos, *O tecido do tempo: a idéia de patrimônio cultural no Brasil (1920-1970)*, orientada por Roberto Cardoso de Oliveira e apresentada como tese de doutorado ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, em 1992.

É preciso observar que, do final dos anos 80 até pelo menos a primeira metade dos anos 90, houve uma expressiva voga de trabalhos refletindo sobre o tema da nação. Talvez este interesse reflexivo sobre o nacional tenha sido, em parte, motivado pela grande quantidade de produções de historiadores e de cientistas sociais franceses por ocasião das comemorações do bi-centenário da Revolução Francesa. É deste período a publicação da coletânea de textos organizados em quatro grossos volumes pelo historiador francês Pierre Nora, da *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, intitulada “Lugares de Memória”. Em cada um destes volumes – três volumes consagrados ao tema da Nação e um volume voltado para a República –, historiadores consagrados dedicaram-se a esquadriñar o longo processo de construção do Estado-nação francês em todos os seus mais ínfimos detalhes, como o culto aos heróis, os manuais de história da França para crianças, os guias de viagem para formar os cidadãos franceses na noção de pátria e de território e, claro, toda a máquina estatal que se voltou para a invenção do patrimônio francês desde os primeiros protestos de Vitor Hugo em 1832 quando ameaçavam destruir os prédios históricos e monumentais e os primeiros projetos de Violet Le Duc, engenheiro e arquiteto francês que iniciou todo o processo de restauração de Paris para que ela conservasse para sempre sua feição eloqüente de berço dos novos ideais que passariam a reger o Ocidente. Nas palavras de Pierre Nora, as comemorações do bi-centenário da Revolução Francesa incitaram o autor a tecer um inventário dos lugares onde a memória nacional na França tomou corpo e que, pela vontade dos homens ou pelo trabalho dos séculos, sobreviveram como os

símbolos mais evidentes: festas, emblemas, monumentos e comemorações, mas também elogios, dicionários e museus. A noção de “lugares de memória”, construída ao longo de três anos – de 1978 a 1981 – num seminário dirigido por Nora na École, foi um marco importante nos estudos que procuravam relacionar Memória e História. No entender de Nora, os “lugares de memória” surgiram nas sociedades ocidentais modernas como fragmentos de uma memória em franco desaparecimento. A ação da História moderna, calcada numa representação linear do tempo e numa reconstrução sempre problemática do que não mais existe, teria condenado ao fim da memória coletiva. O fato de se falar tanto em memória seria, para Nora, um sintoma de que esta não mais existiria, tendo sido substituída pela História. As sociedades ocidentais modernas seriam o resultado de uma mutilação sem retorno representada pelo fim das coletividades-memória que eram as sociedades tradicionais, por excelência as sociedades camponesas, em que cada gesto cotidiano era vivido como uma repetição religiosa de atos extremamente significativos para a coletividade, ou seja, havia uma identificação do ato e do significado. Com certo tom nostálgico, Nora se propôs a discorrer sobre os estilhaços ou fragmentos daquela que seria o último esforço de construção de uma memória coletiva no Ocidente: a memória nacional.

Estes lugares precisam ser compreendidos no sentido pleno do termo, do mais material e concreto, como os monumentos aos mortos e os Arquivos nacionais, ao mais abstrato e intelectualmente construído, como a noção de linhagem, de geração, ou mesmo de região e de “homem-memória”. Dos lugares institucionalmente sagrados, como Reims ou o Panteão, aos humildes manuais de nossas infâncias republicanas. Das crônicas de Saint-Dennis do século XIII, ao Tesouro da Língua Francesa, passando pelo Louvre, pela Marselhesa e a Enciclopédia Larousse¹.

Esta onda de estudos dessacralizadores do ideal de nação teve talvez no campo da História sua maior repercussão, mas circulou também entre antropólogos e cientistas sociais que desenvolveram estudos reflexivos sobre os mecanismos de constituição do nacional

¹ Nora, Pierre. “Présentation”. In: *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Ed. Gallimard, 1984.

entre nós. Afinal, se a República francesa comemorava 200 anos em 1989, no mesmo ano a República verde e amarela completava 100 anos. Na perspectiva da História, é desta época o trabalho, por exemplo, de José Murilo de Carvalho intitulado *A Formação das Almas* e que evidencia em minúcias o processo de elaboração dos símbolos nacionais: a bandeira, o hino, as alegorias, os monumentos². Por esta ocasião passava-se em revista a história da formação das nações modernas. O historiador Éric Hobsbawm publicou a *Era dos Impérios*, tematizando o período que se abriu em 1870, quando, na Europa, tiveram lugar as grandes transformações que desencadearam novas relações entre os indivíduos. A partir de então, todos deviam fidelidade a um ente abstrato e distante: o Estado-nação. Outro trabalho do historiador inglês deste período foi *A Invenção das Tradições*, que propunha pesquisar sobre pequenas invenções necessárias à consolidação dos Estados nacionais, como alegorias e trajes típicos. O ensaio sobre a invenção do traje típico dos escoceses e de toda a tradição envolvida inspirou pesquisas de historiadores e de antropólogos sobre o papel das identidades regionais e locais na construção dos símbolos nacionais³.

Outros trabalhos de Antropologia, embora não se dedicassem exatamente ao tema do patrimônio nacional, voltaram-se para o estudo da criação de muitos outros símbolos necessários à formação dos novos cidadãos. Cabe registrar o trabalho do antropólogo Ruben Geoge Oliven sobre a invenção do gaúcho, em certa parte inspirado no ensaio de Eric Hobsbawm. Oliven utiliza a perspectiva antropológica para desvendar a maneira pela qual a tradição gaúcha foi criada com festas, datas e trajes típicos. A antropóloga Maria Eunice Maciel, também do Departamento de Antropologia da UFRGS, iniciou suas pesquisas sobre o tema do patrimônio nacional, vindo a abrir uma linha de pesquisa em torno do tema do Patrimônio Intangível, especialmente articulado com a questão dos saberes e fazeres em torno do processo da alimentação.

Uma outra linha de investigação que se inaugurou no período dos anos 80 e 90 foi o estudo dos museus e das práticas de colecionamento de objetos museológicos. Também em parte inspira-

² Carvalho, José Murilo de. *A Formação das Almas*. O Imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

³ Hobsbawm, Éric. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

dos na voga dos estudos sobre a formação dos Estados-nações e seus símbolos, estes estudos congregaram historiadores e antropólogos. Os museus e suas coleções eram entendidos enquanto partes expressivas dos patrimônios nacionais. Com relação à perspectiva antropológica de estudos de museus e de práticas de colecionamento, devemos registrar que a tendência auto-reflexiva da Antropologia também contribuiu para o foco nesta área. Do projeto editorial organizado por George Stocking Jr. sobre a história da Antropologia, foi lançado, em 1985, um número especial sobre museus e práticas de colecionamento na Antropologia. O livro *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*, terceiro volume da série, trouxe artigos sobre a estreita relação da Antropologia com os museus desde o nascimento da disciplina. Vale destacar o artigo de Ira Jacknis focalizando o trabalho de Franz Boas como curador de exposições em museus etnográficos; o artigo de Richard Handler, que se tornou clássico nos estudos do patrimônio, sobre o processo de construção do patrimônio em Quebec; e, por fim, o artigo de James Clifford sobre a prática de colecionamento dos objetos “dos outros” nos grandes museus e sobre os problemas advindos desses deslocamentos dos objetos com relação a seus contextos de origem⁴.

Tomar os museus e as coleções de museus numa perspectiva antropológica procurando perceber estes lugares de memória como elementos importantes do sagrado nacional consistiu no objetivo na dissertação de mestrado de Regina Maria do Rego Monteiro Abreu, apresentada ao PPGAS do Museu Nacional em 1990 com o título *Sangue, Nobreza e Política no Templo dos Imortais: um estudo antropológico da Coleção Miguel Calmon no Museu Histórico Nacional* e publicada em livro em 1996 sob o título *A Fabricação do Imortal*. Utilizando como principal referência o “Ensaio sobre a dádiva”, de Marcel Mauss, e suas reflexões sobre reciprocidade, a autora percebeu o museu enquanto um lugar de trocas simbólicas e rituais entre os agentes sociais que, nestes movimentos, construíam uma versão da História do Brasil e fabricavam personagens históricos.

No dos anos 80 e 90, muitos dos autores citados dialogaram em

⁴ Os títulos dos artigos são respectivamente: JACKNIS, Ira. “Franz Boas and Exhibits: On the Limitation of the Museum Method of Anthropology”; HANDLER, Richard, “On Having a Culture: Nationalism and the Preservations of Quebec’s Patrimoine”; CLIFFORD, James “Objects and Selves – An Afterword”. In: STOCKING, Jr., George W. *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*. London: University of Wisconsin Press Ltd., 1985.

diferentes momentos no Grupo de Trabalho sobre Pensamento Social Brasileiro nas reuniões da ANPOCS, em Caxambu. Além dos trabalhos citados, o tema do patrimônio foi objeto de reflexão de teses e de pesquisas de sociólogos e de cientistas políticos. É importante destacar o trabalho de Myrian Sepúlveda dos Santos, que focalizou o tema dos museus em dissertação apresentada em 1989 no mestrado em Ciência Política no IUPERJ, *História, Tempo e Memória: um estudo sobre museus a partir da observação feita no Museu Imperial e no Museu Histórico Nacional*. Outro trabalho relevante sobre o tema do Patrimônio no período focalizado é o de Cecília Londres apresentado como tese de doutorado em Sociologia da Cultura na UnB e publicado em 1997 pela editora da UFRJ sob o título *Patrimônio em Processo. Trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Myrian Sepúlveda dos Santos preocupou-se em refletir sobre construções da história em diferentes momentos de dois museus históricos. Cecília Londres, pelo contrário, não refletiu sobre a história, mas adotou uma perspectiva “primordialmente histórica”, tomando como “objeto de pesquisa o processo de construção do patrimônio histórico e artístico no Brasil, considerado enquanto uma prática social produtiva, criadora de valor em diferentes direções”⁵. Na Universidade de Brasília, Izabela Maria Tamasso defende, em 1997, a dissertação de mestrado em Antropologia com o tema *A História: Percepções do Conflito na Prática da Preservação do Patrimônio Cultural Edificado em Espírito Santo do Pinhal*; e, em 1998, também na UnB, Manuel Ferreira Lima Filho defende a sua tese de doutorado *Pioneiros da Marcha para o Oeste: Memória e Identidade na Fronteira do Médio Araguaia*, quando encontra, entre os pioneiros, a prática de constituição de museus e de coleções como estratégia de construção de uma memória coletiva. Ainda em 1998, Márcia Regina Romeiro Chuva defende sua tese de doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense com o título *Os arquitetos da memória: a construção do patrimônio histórico e artístico nacional no Brasil – anos 30 e 40*. Por fim, Alexandre Fernandes Corrêa apresenta a sua tese de doutorado em 2001, na Pontifícia Universidade de São Paulo, em Ciências Sociais, com o título *Vilas, parques e Terreiros – Novos Patrimônios na Cena das Políticas Culturais de São Luís e São Paulo*.

⁵ Trecho retirado de FONSECA, Maria Cecília Londres. *O Patrimônio em Processo. Trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Minc-IPHAN, 1997 (pp. 19-20).

Patrimônio como Antropologia da Ação?

Se, de um lado, temos um movimento crescente nas universidades, novos debates nacionais e internacionais vêm colocando o tema do patrimônio na ordem do dia das políticas públicas no Brasil e no exterior. Particularmente os antropólogos vêm sendo convocados diante de mudanças significativas nas formulações de políticas culturais, afirmativas e do próprio, notadamente a partir da constituição de 1988 e particularmente com o fomento do chamado Patrimônio Intangível, de 2001.

Desta maneira, um campo de atuação profissional se abre rapidamente, clamando por profissionais com capacidade tanto de atuar na reflexão conceitual do tema do patrimônio cultural como de agir como gestor – ou aquilo que Roberto Cardoso de Oliveira chamou de “Antropologia da Ação”. Mas uma questão se apresentava como fundamental nesse jogo de atuação: o antropólogo se via diante do desafio de se sustentar como profissional, norteador pelas regras do mercado, e, ao mesmo tempo, ser fiel aos princípios metodológicos, conceituais e éticos da disciplina. Tal desafio foi, inclusive, tema de um seminário promovido pela ABA com a Universidade Federal Fluminense intitulado *Antropologia extra-muros*, no ano de 2003.

A participação dos antropólogos nas instituições de patrimônio era pequena até bem pouco tempo atrás. No Brasil, na instituição mais representativa, o IPHAN, há de se ressaltar a participação de Gilberto Velho no Conselho do Patrimônio, órgão renomado e de grande credibilidade no setor. A política hegemônica do IPHAN de sua fundação até final dos anos 90 privilegiou os tombamentos e a preservação de edificações em “pedra e cal”, de conjuntos arquitetônicos e paisagísticos, bem como a proteção a bens móveis e imóveis considerados de relevo para a nação brasileira, seja por expressivas características arquitetônicas, artísticas ou históricas. Tornou-se já um relato mítico para os que contam a história da instituição mencionar as diferenças entre o ante-projeto de Mário de Andrade esboçado em 1936 e a versão final do Decreto-Lei 25, que instituiu e criou a instituição. De acordo com uma certa corrente de pesquisadores mais simpáticos à visão de Mário de Andrade, seu ante-projeto conteria uma versão mais culturalista e antropológica, privilegiando uma noção de patrimônio que enfatizava os aspectos mais intangíveis da cultura,

como manifestações diversas da cultura popular. A proposta vencedora, protagonizada na figura de Rodrigo de Mello Franco de Andrade, tenderia a privilegiar os aspectos materiais do patrimônio. Evidentemente, este relato mítico da proposta vencida de Mário de Andrade na disputa com Rodrigo de Mello Franco de Andrade serve para legitimar a visão de um grupo de gestores do patrimônio que manteve uma oposição ao poder hegemônico no campo, formado, em grande parte, por arquitetos, e que privilegiaram ações de preservação de cunho material pautadas em critérios históricos e artísticos. As ações mais contundentes do órgão com repercussões em esferas regionais e locais de preservação e de construção da memória no país consistiram em tombamentos de grandes monumentos, exemplarmente ilustrados pelas igrejas barrocas de Ouro Preto. A breve passagem do designer Aloísio Magalhães pela instituição trouxe algumas idéias novas com a criação do Centro Nacional de Referências Culturais e com a transformação, por um certo período, da instituição de Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional para Fundação Nacional Pró-Memória. Aloísio Magalhães adotava uma perspectiva mais culturalista do Patrimônio e formou um grupo de colaboradores que fazia uma crítica velada ao que eles consideravam um certo elitismo da proposta até então hegemônica encarnada por Rodrigo. A visão deste grupo era a de que a nação incluía diferentes culturas que deveriam ter seus patrimônios representados numa instituição voltada para este fim. Essas diferentes culturas eram expressas em diferentes suportes e não apenas nos suportes arquitetônicos, que acabaram constituindo o grande elenco de bens preservados. A morte prematura de Aloísio Magalhães e o acirramento de disputas internas no órgão não possibilitaram que vingasse uma proposta culturalista do patrimônio, permanecendo a visão até então hegemônica. Entretanto, alguns esforços isolados continuaram a ser implementados. Um dos momentos de destaque desta disputa consistiu na luta pelo tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, na Bahia, onde havia uma árvore sagrada que também deveria ser preservada. Amplo debate se processou envolvendo antropólogos, arquitetos e historiadores que produziram artigos para um número da *Revista do Patrimônio*. Arquitetos acostumados com tombamentos de bens móveis e imóveis e não exatamente com um local sagrado com as características de um terreiro

de candomblé expressaram certa perplexidade com relação ao papel do Estado no caso de um tombamento com aquelas características. Além do mais, levantavam objeções relativas à fiscalização por parte de um organismo estatal de um espaço cósmico, controlado, em última instância, pelos desígnios do sobrenatural. E se os santos decidissem que o terreiro deveria migrar para outro local? O terreiro deveria ser destombado? Em suma, o terreiro foi tombado, mas a polêmica em torno do caso tornou-se um emblema da contenda entre duas visões de patrimônio.

Durante a passagem de Fernando Collor pelo Governo, a instituição, seguindo os mesmos desígnios de outros setores da cultura no país, sofreu um desmonte com demissões de funcionários e com falta de verbas e de uma política clara para o setor. A instituição mudou de nome e passou a se chamar Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural, num sinal evidente de que a tendência culturalista continuava a se insinuar em oposição à vertente histórica e artística.

Nos anos do Governo de Fernando Henrique Cardoso, intelectuais e profissionais do campo insistiram que a instituição deveria retomar sua sigla original, com a qual ganhou credibilidade nacional e internacional. Desse modo, a instituição passou a se chamar Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nome que permanece até hoje. Mas, apesar de a instituição manter no nome a referência ao “histórico e artístico nacional” e não ao “cultural”, um movimento novo começou a se insinuar, em grande parte em função de novos posicionamentos de organismos internacionais. É importante frisar que, durante os anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, novos organismos internacionais foram criados, como a UNESCO, e certos debates, como é o caso dos relativos ao tema do patrimônio, passaram a ser regidos também em função de reflexões de ordem internacional. Nos anos 90, começaram a surgir com intensidade preocupações relativas ao que os documentos da UNESCO chamavam de “culturas tradicionais”. Por um lado, levanta-se o temor do desaparecimento dessas culturas face à mundialização das culturas que tenderiam a homogeneizar e ocidentalizar o planeta. Por outro lado, eram manifestadas preocupações de que os produtores dessas “culturas tradicionais” viessem a ser saqueados por novas modalidades de pirataria na dinâmica do capitalismo globalizado. Conhecimentos tradicionais

necessários à manipulação de ervas medicinais, músicas folclóricas, danças tradicionais e outras manifestações destas culturas se teriam convertido em fontes cobiçadas por um mercado cada vez mais ávido por objetos raros e exóticos. Novas questões eram levantadas: como salvar essas “culturas tradicionais”? Como munir seus produtores de mecanismos de proteção contra a apropriação de seus acervos de “conhecimentos tradicionais” por parte de um mercado que se globaliza? Num mundo organizado por patentes, como regular direitos sobre a propriedade intelectual de criações coletivas ou de autoria desconhecida expressa em músicas, rituais, folguedos e manifestações culturais diversas? Como regulamentar juridicamente os direitos relativos aos “conhecimentos tradicionais”, uma vez que não há legislação sobre direitos coletivos? Como proteger comunidades que atualizam antigas tradições, uma vez que o mercado expande suas fronteiras delas se apropriando? Em outras palavras, quando uma empresa utiliza padrões gráficos de uma etnia indígena transformando-os em padrões industriais de tecidos ou quaisquer outros suportes, seria correto ignorar as populações que criaram estes padrões? Na lógica do capitalismo industrial não seriam elas as inventoras dos respectivos padrões e, portanto, detentoras legítimas do direito de patente sobre todas e quaisquer utilizações futuras destes bens? O mesmo raciocínio não poderia aplicar-se a “conhecimentos tradicionais” sobre plantas e ervas medicinais, performances e rituais, técnicas específicas de confecção de instrumentos ou equipamentos e assim por diante? Como adaptar o mecanismo das patentes criadas durante a fase do capitalismo industrial e relacionadas a invenções individuais para um direito de propriedade intelectual coletiva? As sociedades produtoras de “culturas tradicionais” deveriam aderir ao mecanismo das patentes? Haveria como aboli-las?

Esses têm sido alguns temas presentes nos debates promovidos pela UNESCO, dos quais participam representantes de diferentes Estados-nações. Em Documentos produzidos nos anos 90 sob o título “Recomendações para a proteção e salvaguarda de manifestações culturais tradicionais”, a UNESCO fazia algumas propostas aos países membros da organização. Como antídoto a problemas tão graves, propunha-se que os países membros adotassem algumas medidas, entre elas novas políticas de patrimônio capazes de proteger as chamadas

“culturas tradicionais”. Especificamente um destes documentos propunha que os países seguissem a inspiração japonesa de proteger o “conhecimento tradicional”, as habilidades específicas que são passadas de gerações a gerações de forma ritualizada e por meio de mecanismos próprios. Observava-se que, no caso japonês, a proteção ao patrimônio não se faz priorizando os resultados ou os produtos de técnicas de construção ou de conhecimentos ancestrais, mas que, pelo contrário, se valoriza o processo do fazer. Desse modo, se um prédio é considerado importante para a cultura japonesa, de tempos em tempos se promove ritualmente uma desconstrução deste prédio e uma reconstrução do mesmo. A proteção mais adequada, segundo esta concepção, baseia-se na valorização do processo e não no resultado final. Por outro lado, o Documento da UNESCO chamava a atenção para a importância de proteger, no caso das “culturas tradicionais”, os “mestres” considerados “patrimônios vivos” de conhecimentos muitas vezes não documentados por meio da escrita. Dizia o texto: “em sociedades tradicionais, quando morre um ancião toda uma biblioteca se queima e se perde para sempre”.

Era evidente o surgimento de um dado novo no campo do patrimônio. Se, nos primeiros anos de constituição dos patrimônios nacionais, predominara uma retórica que lastimava a perda de um mundo constituído de prédios e de edificações que davam lugar a novos ícones das modernas sociedades urbano-industriais e se nestes anos era preciso salvar algo que testemunhasse momentos do longa trajetória de construção da civilização ocidental, no final dos anos 90 discutia-se um outro sentido para uma mesma retórica da perda. Lastimava-se, agora, o desaparecimento daqueles que constituíam os “outros” do mundo civilizado – “outros” que expressavam culturas exóticas que teriam sobrevivido a diversas fases do capitalismo mas que, com a globalização, estariam irremediavelmente fadados à dissolução.

As propostas salvacionistas da UNESCO tiveram boa repercussão no Brasil entre gestores do patrimônio, entre eles os segmentos da vertente culturalista do IPHAN e também de outras agências do Ministério da Cultura. Reuniões foram realizadas, dentre as quais uma reunião em Fortaleza que congregou técnicos de várias agências governamentais e durante a qual foi proposta a formulação de uma política voltada para o Patrimônio Intangível. Uma das instituições que aderiu de imediato foi a então Coordenação de Folclore e de Cultura

Popular ligada à Funarte, instituição herdeira da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, atuante desde os anos 50, e que tinha longa experiência com pesquisa em folclore e em cultura popular. Das instituições do Ministério da Cultura, era esta uma das que congregavam maior número de antropólogos. Concomitantemente, por ocasião dos festejos dos 500 anos do Descobrimento do Brasil, o Ministério da Cultura propôs a Antonio Augusto Arantes a criação de uma metodologia de inventário das manifestações culturais na região do sul da Bahia, onde havia um projeto de criação de um “Museu Aberto do Descobrimento”. Gestores do patrimônio interessados na nova política do Patrimônio Intangível articularam-se no projeto de criação de um programa de ação voltado para o Patrimônio Intangível no Brasil; e, em 4 de agosto de 2000, foi promulgado o Decreto 3.551, instituindo “o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro e criando o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial”.

A proposta do Registro significou essencialmente a criação de um selo distintivo oficial para os chamados “bens culturais de natureza imaterial”. Evidentemente, como todo o processo de patrimonialização, esta proposta inclui a idéia de seleção, de construção de um acervo digno de ser memorializado em oposição a um outro conjunto de bens culturais que devem ser relegados ao esquecimento. A dinâmica patrimonial implica práticas de colecionamento, e a prática do Registro pode ser comparada à prática do tombamento, de acordo com a qual são necessários critérios que possibilitem escolhas daquilo que deverá ser preservado.

Para o “Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial”, foram criados quatro livros: o “Livro do Registro dos Saberes” (para o registro de conhecimentos e de modos de fazer); o “Livro das celebrações” (para as festas, os rituais e os folguedos); o “Livro das formas de expressão” (para a inscrição de manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas); o “Livro dos lugares” (destinado à inscrição de espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas).

Prevê-se, então, que alguns “bens culturais” devam ser registrados nestes livros e que, como manifestações culturais vivas, estes “bens culturais” sejam acompanhados pelos agentes do patrimônio, e suas transformações documentadas.

Nas palavras da atual diretora do Departamento do Patrimônio do IPHAN, a arquiteta Marcia Sant'Anna,

O registro corresponde à identificação e à produção de conhecimento sobre o bem cultural de natureza imaterial e equivale a documentar, pelos meios técnicos mais adequados, o passado e o presente dessas manifestações em suas diferentes versões, tornando tais informações amplamente acessíveis ao público. O objetivo é manter o registro da memória desses bens culturais e de sua trajetória no tempo, porque só assim se pode “preservá-los”. Como processos culturais dinâmicos, as referidas manifestações implicam uma concepção de preservação diversa daquela prática ocidental, não podendo ser fundada em seus conceitos de permanência e autenticidade. Os bens culturais de natureza imaterial são dotados de uma dinâmica de desenvolvimento e transformação que não cabe nesses conceitos, sendo mais importante, nesses casos, registro e documentação do que intervenção, restauração e conservação⁶.

Paralelamente ao instrumento do Registro, o IPHAN criou, em parte com as contribuições do projeto piloto desenvolvido por Antonio Augusto Arantes no sul da Bahia, uma metodologia de inventário que gerou uma proposta de Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) – instrumento para subsidiar as ações de registro e realizar um recenseamento amplo das manifestações culturais no país. Ana Gita de Oliveira, antropóloga e técnica do IPHAN, chama a atenção para o fato de que, a partir de 1995,

[...] o IPHAN começou a sistematizar os diversos modelos de inventários existentes até então e, pela primeira vez, arriscar a difícil tarefa de organizar um inventário que fosse adequado à natureza do patrimônio imaterial (...). Entre os anos de 1997 e 2000, tendo como fonte de inspiração as experiências realizadas na Fundação Pró-Memória e no desenvolvimento de três experiências de inventários de referências culturais, no Serro/MG, em Diamantina/MG e na Cidade de Goiás/GO, se começou a estruturar um modelo de Inventário (...)⁷.

6 Sant'Anna, Marcia. “A face imaterial do patrimônio cultural”. In: ABREU, Regina & CHAGAS, Mário. *Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro: ed. DPA, 2003.

7 OLIVEIRA, Ana Gita de. “Diversidade cultural como categoria organizadora de políticas públicas”. In: TEIXEIRA, João Gabriel et al. *Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização*. Brasília: Transe/Ceam, 2004.

A metodologia de inventário sistematizada pelo IPHAN começou a ser posta em prática por alguns técnicos das agências governamentais, entre eles os técnicos do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular – CNFCP –, sob a coordenação da antropóloga Letícia Vianna. Esta experiência merece ser registrada, pois vem abrindo um importante mercado de trabalho para antropólogos. No caso do projeto do CNFCP, há uma equipe fixa e diversos consultores relacionados a temas específicos que foram selecionados para serem inventariados:

[...] as diferentes celebrações relacionadas ao complexo cultural do boi, os diferentes modos de fazer relacionados ao artesanato em barro; as diferentes formas de expressão e modos de fazer relacionados à musicalidade das violas e percussões; os diferentes modos de fazer relacionados aos sistemas culinários a partir dos elementos mandioca e feijão⁸.

A maior parte dos envolvidos nestas pesquisas são antropólogos ou estudantes de antropologia em fase de mestrado ou de doutorado recrutados em cursos de pós-graduação e que estão envolvidos com teses sobre temas correlatos. O objetivo das pesquisas é duplo: tecer um inventário dessas manifestações culturais, escolhidas em parte por retratar certa tradição de estudos da instituição, e preparar dossiês para possíveis registros dentro do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial.

Concomitantemente aos inventários, o mote dos “registros” de manifestações culturais que passariam a ser distinguidas com um selo do Ministério da Cultura vem desencadeando ampla mobilização de profissionais da cultura e de agentes sociais em organismos estatais, ongs e instituições culturais. Com o início da gestão de Gilberto Gil no Ministério da Cultura, houve um incentivo muito grande para que o Programa do Patrimônio Imaterial entrasse em vigor, inclusive com editais de concursos de financiamentos com apoio da Petrobrás para pesquisas nesta área. Pode-se falar em uma verdadeira corrida de pesquisadores, principalmente de antropólogos, que se sentiram estimulados a organizar dossiês de pesquisas sobre as manifestações culturais relacionadas aos grupos de seus interesses de pesquisa.

8 Vianna, Letícia. “Pluralidade cultural e identidade nacional: experiências recentes de políticas no Brasil”. In: TEIXEIRA, João Gabriel et al. Op cit

Para que uma manifestação cultural concorra ao registro, é necessário um amplo dossiê com pesquisas consistentes, descrições detalhadas e justificativas sobre as razões dos pedidos de registro. É evidente que, para esta atividade específica, os antropólogos reúnem os atributos necessários. O que vem ocorrendo é que antropólogos com maiores informações e condições materiais de realizar tais dossiês levam vantagem numa certa concorrência para definir quais bens culturais serão registrados e receberão o título de “patrimônios culturais do Brasil”. Os primeiros casos de “registros de bens culturais” exemplificam esse processo.

O caso do primeiro bem cultural indígena registrado no “Livro dos Saberes” do patrimônio imaterial é emblemático. Trata-se do registro da arte *kusiwa* – pintura corporal e arte gráfica *wajãpi*, ou seja, de índios habitantes do Amapá e estudados pela antropóloga Dominique Gallois, do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP. Apoiada pelo Museu do Índio por ocasião da elaboração de uma exposição desta etnia no museu, Dominique Gallois organizou um vasto dossiê, resultado de mais de quinze anos de pesquisa, e o encaminhou, junto com o diretor do Museu do Índio, o também antropólogo José Carlos Levinho, ao IPHAN, solicitando o registro do *kusiwa* como patrimônio cultural do Brasil dentro do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Num certo sentido, pode-se dizer que por uma série de motivos, entre eles a agilidade e o trabalho anterior acumulado, Dominique Gallois chegou à frente no pedido de registro para a arte gráfica do grupo que estuda, de modo que, em 20 de dezembro de 2002, o *kusiwa* foi registrado como patrimônio cultural do Brasil. Evidentemente, injunções políticas também concorreram para que este bem cultural recebesse o selo de patrimônio oficial pelo Governo Federal. Na ocasião, o Presidente Fernando Henrique Cardoso encerrava sua gestão, e era interessante que o Governo mostrasse resultados e que a então gestão do IPHAN tornasse visível a política que naquele Governo começara a se implantar.

Com senso de oportunidade e uma pesquisa consolidada sobre os *waiãpi*, o Museu do Índio, as lideranças indígenas *waiãpi* e a antropóloga Dominique Gallois emplacaram o registro da bela arte gráfica *waiãpi*. Entretanto, o que significa dar um selo oficial de reconhecimento a uma manifestação cultural se o país é feito de muitas manifestações

culturais, todas igualmente significativas? A relação entre universidades e agências estatais têm sido uma constante no meio daqueles que escrevem sobre o assunto do patrimônio. Os antropólogos começaram a ser chamados pelos técnicos das instituições museais e de patrimônio para refletirem com eles sobre políticas públicas, modos de funcionamento, ideologias, princípios e práticas de identificação, de preservação e de difusão dos acervos e dos bens culturais. Estes intercâmbios entre o pesquisador e as agências que configuraram o campo etnográfico de suas pesquisas são extremamente interessantes, mas muitas vezes provocam confusões e mal-entendidos. A perspectiva acadêmica, reflexiva, tem uma especificidade com relação ao trabalho de atuação numa área que, independentemente das relativizações que se possa fazer, funciona como instância canonizadora, formando ícones e símbolos da memória nacional. O diálogo, portanto, tem limites, e muitas vezes é difícil precisá-los. Faz parte do jogo das agências do patrimônio a consagração, por meio de ações de tombamentos, de bens móveis e imóveis, listas de edificações a serem preservadas ou de objetos a serem recolhidos. As políticas de memória são o resultado de dinâmicas deliberadas de lembranças e esquecimentos. Valorizar objetos, entronizar personagens no panteão de uma construção discursiva da história, restaurar um quadro, um prédio ou um bairro seguindo a opção de uma determinada época ou padrão arquitetônico é bem diferente de refletir sobre os mecanismos que levaram uma sociedade a valorizar aqueles objetos e não outros, ou de estudar sobre as escolhas dos quadros a serem restaurados e daqueles fadados à destruição, ou ainda de observar criticamente que a restauração de um bairro ou de um complexo arquitetônico a partir de determinados padrões estéticos não é suficiente para restaurar a “autenticidade original” destes espaços.

Ressalta-se o papel das universidades, principalmente nos programas de pós-graduação, que vêm gerando um número crescente de dissertações e de teses e alimentando debates, simpósios e mesas redondas em todo o país. De tema marginal ou menor nos estudos antropológicos, os estudos de memória, patrimônio e cultura material vêm ganhando visibilidade e inserindo-se no movimento contemporâneo de uma Antropologia voltada para pensar a sociedade do observador – ou, para usar a expressão de Marisa Peirano, de uma

Antropologia em que a construção da alteridade é próxima, senão mínima. Este é um campo sem dúvida de interseção entre antropólogos e “outros” dos mais variados lugares e tendências – campo que se movimenta na confluência entre a Academia e as agências de governo, instituições, ongs e movimentos sociais, entre pesquisas reflexivas e paixões desenfreadas que fazem do patrimônio uma “causa” e uma “bandeira de luta”.

Decorrente disso, pergunta-se: é papel dos antropólogos hierarquizar as culturas? Os antropólogos nos Conselhos de Patrimônio ou nas agências governamentais podem selecionar algumas manifestações culturais em detrimento de outras? Como patrimonializar as diferenças sem trair o próprio conceito de diferença? Como criar coleções de manifestações culturais dignas de representar a nação brasileira, sabendo-se que, no mesmo movimento, estamos também praticando o descolecionamento, ou seja, criando coleções de manifestações culturais “indignas” de representar a nação brasileira? Cabe ao antropólogo este papel de certificador das culturas? Quais os significados para o trabalho antropológico quando atuamos como mediadores entre culturas específicas e singulares e agências do Governo Federal que retiram delas fragmentos para metaforizar uma outra totalidade, a nação – totalidade que vem sendo construída por agentes especialmente treinados do aparelho de Estado? Como integrar o aparelho de Estado sem perder de vista a premissa básica e fundante de toda a Antropologia, que é a de trabalhar com a diferença e buscar traduzi-la sem hierarquizações e etnocentrismos? Como lidar com nossos próprios valores, gostos, idiosincrasias quando temos, diante de nós, o poder de certificá-los em detrimentos de outros? Por outro lado, como deixar de aproveitar oportunidades de certificar culturas que são nossos próprios objetos de estudo, uma vez que sabemos que elas podem ser boas estratégias para a auto-afirmação e a construção da auto-estima desses grupos? Como fazer isso sem estimular a guerra das culturas num planeta onde a noção de diversidade cultural vem ganhando o significado do multiculturalismo, ou seja, de culturas fechadas como mônadas ou totalidades que, em muitos casos, perdem quaisquer referências ao objetivo do entendimento humano? Ainda refletindo sobre o caso do grafismo *waiãpi* e sem tirar o mérito e a beleza dessa arte gráfica, como proceder diante de todas as demais

artes gráficas das etnias indígenas no Brasil, uma vez que todas elas produzem artes gráficas igualmente belas e culturalmente significativas? Não estaríamos também correndo o risco de engessar as manifestações culturais, congelando-as a partir da imagem cristalizada no registro?

Referências Bibliográficas

ABA. **Programa e Resumos. XXIV Reunião Brasileira de Antropologia. Nação e Cidadania.** 13 a 15 de julho de 2004. Olinda (PE): 2004.

ABA. **Programa e Resumos. XXV Reunião Brasileira de Antropologia. Saberes e Práticas Antropológicas** – desafios para o século XXI. 11 a 14 de junho de 2005. Goiânia (GO): 2005.

ABREU, Regina. **A Fabricação do Imortal - Memória, História e Estratégias de Consagração no Brasil.** Rio de Janeiro: Ed. Rocco/Lapa, 1996.

_____. “História de uma coleção: Miguel Calmon e o Museu Histórico Nacional”. *In: Anais do Museu Paulista*, 1994.

_____. “Síndrome de Museus”. *In: Encontros e Estudos 2*, Funarte, MinC.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities.** Norfolk: Thetford Press, 1987.

ARANTES, A. A. **Produzindo o passado.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas.** O Imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CALDARELLI, Solange Bezerra. **Atas do Simpósio Sobre Política Nacional do Meio Ambiente e Patrimônio Cultural Brasileiro.** Universidade Católica de Goiás. Goiânia. 1996.

CHAGAS, M. “Há uma gota de sangue em cada museu: a ótica museológica de Mário de Andrade”. *In: Cadernos de Sociomuseologia*, nº 13. Lisboa, ULHT: 1999.

CLIFFORD, James. “Colecionando Arte e Cultura”. *In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 1995.

_____. “Museologia e Contra-História. Viagens pela Costa Noroeste”. In: ABREU, Regina & CHAGAS, Mário. **Memória e Patrimônio**. Rio de Janeiro: ed DPA, 2003.

CHUVA, Márcia Regina Romeiro. **Os arquitetos da memória: a construção do patrimônio histórico e artístico nacional no Brasil – anos 30 e 40**. Tese de Doutorado. Departamento de História. Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro: 1998.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. **Vilas, Parques e Terreiros – Novos Patrimônios na Cena das Políticas Culturais de São Luís e São Paulo**. Tese de Doutorado. Departamento de Ciências Sociais. PUC-SP. São Paulo: 2001.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O Patrimônio em Processo**. Trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Minc-IPHAN, 1997.

GONÇALVES, José Reginaldo. “Autenticidade, memória e ideologias nacionais”. In: **Estudos Históricos**, n.º 2, 1988.

_____. “O jogo da autenticidade: nação e patrimônio cultural no Brasil”. In: **Ideólogos do patrimônio cultural**. Rio de Janeiro: IBPC, 1991.

_____. **Retórica da perda**. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 1996.

HOBSBAWM, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOBSBAWM, Eric J. & RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. **Os Pioneiros da Marcha para o Oeste: memória e Identidade na Fronteira do Médio Araguaia**. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia. UnB. Brasília: 1998.

MENEZES, Ulpiano T. Bezerra de. “Do teatro da memória ao laboratório da História: a exposição museológica e o conhecimento histórico”. In: **Anais do Museu Paulista**. História e Cultura Material. São Paulo: ed. USP, jan/dez, 1994.

NORA, P. **Mémoire et Histoire** - la problematique des lieux. Les lieux de mémoire. Paris: Gallimard, 1984.

SANT'ANNA, Marcia. "A face imaterial do patrimônio cultural". *In*: ABREU, Regina & CHAGAS, Mário. **Memória e Patrimônio**. Rio de Janeiro: DPA, 2003.

OLIVEIRA, Ana Gita de. "Diversidade cultural como categoria organizadora de políticas públicas". *In*: TEIXEIRA, João Gabriel *et al.* **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização**. Brasília: Transe/Ceam, 2004.

SANTOS, Myrian S. dos. **História, tempo e memória**: um estudo sobre museus a partir da observação feita no Museu Imperial e no Museu Histórico Nacional. Tese de Mestrado apresentada ao IUPERJ. Rio de Janeiro: 1989.

_____. "O pesadelo da amnésia coletiva: um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado". *In*: RCBS, n. 23, out./1993 (pp. 71-84).

SCHWARCZ, Lilia K. M. "O nascimento dos museus brasileiros, 1870-1910". *In*: MICELI, Sérgio (org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. v.1. São Paulo: Finep/Vértice, 1989.

_____. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

STOCKING, Jr.; George W. **Objects and Others**. Essays on Museums and Material Culture. London: University of Wisconsin Press, 1985.

TAMASO, Isabela Maria. **Tratorando a História**: Percepções do Conflito na Prática da Preservação do Patrimônio Cultural Edificado em Espírito Santo do Pinhal. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, UnB. Brasília: 1997.

VIANNA, Letícia. "Pluralidade cultural e identidade nacional: experiências recentes de políticas no Brasil". *In*: TEIXEIRA, João Gabriel *et al.* **Patrimônio imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização**. Brasília: Transe/Ceam, 2004.

PATRIMÔNIO, LINGUAGENS E MEMÓRIA SOCIAL: PROBLEMAS, ESTUDOS E VISÕES NO CAMPO DA ANTROPOLOGIA

Jane Felipe Beltrão¹
Carlos Caroso²

Por que patrimônio?

Patrimônio enquanto tema, na Antropologia, é candente, especialmente porque proporciona o conhecimento de linguagens diferenciadas e remete à memória social, através da qual se constroem e se reconstroem as identidades de grupos, de sociedades, de nações e de povos. As chamadas bienais para acolhimento de proposições para organizar grupos de trabalhos nas reuniões brasileiras de Antropologia sempre despertam interesse de muitos pesquisadores, que respondem a estas apresentando um grande e diversificado número de propostas para organizar grupos de trabalhos, mesas redondas, simpósios, cursos, entre as múltiplas atividades do evento. A diversidade de seus conteúdos tem dois efeitos aparentemente contraditórios. Se, por um lado, estimula a concorrência e desperta rivalidades entre grupos e indivíduos, por outro traz à luz uma dinâmica no avanço do conhecimento no campo das antropologias, sendo ambos os efeitos de suma importância para que se compreenda o estado da arte e para que se enriqueça o debate. Diante desta realidade, o Conselho Científico da Associação Brasileira

¹ Doutora em História pela UNICAMP. Professor Associado do Departamento de Antropologia/UFPA. Pesquisador II do CNPq.

² Ph.D. em Antropologia pela UCLA. Professor Associado do Departamento de Antropologia e Etnologia-FFCH/UFBA. Pesquisador I-D do CNPq. Diretor do Museu de Arqueologia e Etnologia-MAE/UFBA.

de Antropologia (ABA) encontra grande dificuldade para decidir sobre a programação a ser observada durante os eventos. Por ocasião dos preparativos da 25^a Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), a escrita se manteve.

Na Reunião que se realizou em Goiânia, o Conselho da ABA teve uma atitude visionária, valorizando as questões relativas ao patrimônio e acolhendo, em sua programação, dois simpósios intitulados *Memória e esquecimento: rastros da ditadura e reconstrução da memória social e Antropologia* e *Museus: revitalizando o diálogo*, uma mesa redonda denominada *Antropologia na cidade e políticas patrimoniais*, uma oficina sob o título *O antropólogo face às novas políticas de patrimônio*, três grupos de trabalho chamados *Antropologia, Memória e Narrativas*; *Educação patrimonial: perspectivas e dilemas*; *Patrimônio e cultura: processos de politização, mercantilização e identidades*; e *Patrimônio, linguagens e memória cultural*, além de um Colóquio sobre *Patrimônio Cidadania e Direitos Culturais*. Este último foi realizado após a reunião na cidade de Goiás, visando a promover uma apreciação das discussões iniciadas no âmbito da reunião de Goiânia e a abrir a discussão a novas perspectivas e olhares interdisciplinares, com a presença de antropólogos, arqueólogos, museólogos e de outros profissionais que têm como objeto de suas preocupações e ocupações o patrimônio histórico-cultural.

À amplitude de espaços específicos destinados às discussões do tema, somou-se aquela ocorrida nos demais grupos de trabalho que têm “relação com” ou “implicações e repercussões sobre” o tema patrimônio, muito particularmente saberes e práticas, o mote da reunião³. Todo este conjunto de eventos permite-nos considerar que esta foi a reunião da ABA em que se conferiu maior importância à questão entre todos os eventos promovidos pela Associação, evidenciando pelo menos duas questões: 1) que os problemas e seu estudo ganham crescente importância no meio acadêmico-científico; e 2) que os antropólogos, coerentes com tradições de estudo, vêm, nos bens patrimoniais, a representação de seu objeto de estudo, estando dispostos a discutir e a compartilhar com outros profissionais o conhecimento e as estratégias para sua proteção, guarda, conservação

3 Cf. ABA. *25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Programação impressa em papel e cd-rom. Goiânia, 2006 e ainda LIMA FILHO, Manuel Ferreira & BEZERRA, Márcia. *Os caminhos do Patrimônio no Brasil*. Goiânia, Alternativa, 2006 publicação lançada durante a 25ª RBA.

e retorno de conhecimento para as comunidades de onde esses bens provêm, porque aqueles bens são representações de culturas, de povos e de sociedades pretéritas e contemporâneas.

Destarte, a crescente corrida ao tema, que se verifica a partir da última década do século XX, traz a possibilidade de tratar o patrimônio e as questões referentes ao mesmo de forma multifacetada e, principalmente, permite identificar a natureza, a formação e a preservação de acervos de bens simbólicos. Seu emprego social, sua percepção e valoração, como proposto por nós, coordenadores do Grupo de Trabalho denominado *Patrimônio, linguagens e memória social*, ainda se fazem urgentes na discussão para encontrar caminhos para por em prática os efeitos de discussões como esta que se trava no âmbito da Reunião Brasileira de Antropologia.

Os motivos que nos levaram a propor o Grupo de Trabalho⁴ para a programação na Reunião foram principalmente de três ordens. Primeiro, por interessarem-nos as abordagens da configuração dos registros socialmente valorizados e as investigações sobre os procedimentos relativos à preservação aplicada aos itens e aos repertórios assim reconhecidos, pois somos responsáveis pela guarda, preservação e curadoria de acervos etnográficos pertencentes à Universidade Federal do Pará e à Universidade Federal da Bahia. Nosso pensamento era compreender a pesquisa de caráter antropológico acerca das linguagens expressivas, da produção artística, da criação estética das instituições e das praxes relacionadas ao campo. Segundo, observando e valorizando a tradição antropológica, os estudos arqueológicos e de semióforos nos interessavam sobremaneira, tanto pelo emprego como pelo uso dos mesmos. Terceiro, e não menos importante que os dois motivos anteriores, reservamos espaço especial para as políticas de patrimônio que envolvem preservação, guarda, conservação e estratégias de gestão de bens culturais, promoção de exposições, musealização – e concedemos especial atenção, aos estudos sobre políticas de preservação e sobre as relações entre memória e imaginário social, tão caras aos objetivos do grupo.

⁴ A proposta inicial do Grupo contou com a participação de Ordep Serra, do Departamento de Antropologia e Etnologia da UFBA. Contudo, as restrições com relação à participação de coordenadores oriundos de uma mesma instituição e Unidade da Federação, afóra a restrição referente ao número de profissionais na coordenação de GT, fez Ordep debatedor com participação intensa não apenas do debate, mas da própria coordenação dos trabalhos.

Resposta ao desafio

Lançado o desafio, recebemos as demandas oriundas do Brasil e do exterior. No processo de seleção, acolhemos dezesseis propostas para integrar a programação do Grupo com base no conteúdo dos títulos e dos resumos encaminhados. Nem todos os trabalhos inscritos foram apresentados no evento, pois seus autores não se fizeram presentes. Apesar de seis ausências, discutiu-se intensamente os dez artigos apresentados.

A diversidade de questões e de problemas abordados nos trabalhos apresentados favoreceu a discussão, oferecendo suporte às propostas encaminhadas. A discussão acadêmica foi feita em um único dia, compreendendo três sessões, de modo que os trabalhos foram organizados em conjuntos temáticos⁵. Para o primeiro conjunto, as comunicações se organizaram sob o tema do *Patrimônio, guarda e extroversão*, sendo para este acolhidos os trabalhos apresentadas por Carlos Alberto Etchevarne (UFBA), *Patrimônio arqueológico da Bahia. Breves considerações sobre o estado atual da questão*; por Alejandra Saladino (UERJ) *Apropriações e valorizações do patrimônio arqueológico brasileiro: a criação do museu de arqueologia de Itaipu*; por Luiz Coimbra Nunes (UCG) e Héliida Joane Viana Leite (FCCM), *Vinte anos de pesquisa arqueológica pelo Núcleo de Arqueologia e Etnologia de Marabá (FCCM)*; por Alexandre Fernandes Corrêa (UFMA), *Museu Mefistofélico: significado cultural do tombamento da coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro (1938)*; por Ordep José Trindade Serra (UFBA), *Candomblé e museus: a memória violentada*; e por Andréa Lúcia da Silva de Paiva (UFRJ), *Nos campos das memórias escravas: a necessidade de colecionar para patrimoniar*.

No segundo conjunto, articulado sob o tema *Imagens, memórias e religiosidade*, foram incluídos os trabalhos de José Cláudio Alves de Oliveira (UFBA), *Ex-votos da “sala de milagres” do Santuário de Bom Jesus da Lapa na Bahia: semiologia e simbolismo no patrimônio cultural*; de Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha (UFBA), *Teatros da memória, palcos de esquecimentos: culturas africanas e das diásporas em exposições*; de Xavier Gilles Vatin (UFBA), *Patrimônio imaterial, memória social e pesquisa antropológica: o exemplo do projeto Nzila*; de Marcelo

⁵ Os trabalhos e autores referidos no texto estão arrolados nas publicações do evento indicadas ao final.

Eduardo Leite (UNICAMP), *Vestígios do século XIX – acervos fotográficos e (re) construção de identidades*; e de Fabíola Guimarães Aud Ferreira (UCG), *Proposta catalográfica de imagens fixas e sua aplicação no Acervo Fotográfico Etnológico do IGPA/UCG*.

No terceiro e último conjunto de apresentações, em torno de *Identidades, linguagens e patrimônio*, foram incluídos os trabalhos de Rogério Proença Leite (UFS), *Patrimônio e gentrificação: a consumo cultural da cidade*; de Margarida do Amaral Silva (UCG) e Claudia Helena dos S. Araújo (UCG), *A construção do conhecimento não-formal no contexto histórico e cultural da cidade de Goiás*; de Ana Cristina Elias (UCG), *Oficinas de arte indígena sobre papel: espaço de interculturalidade e humanização na casa do índio em Goiânia*; de Ana Laura Gamboggi (UAM-I), *Futuro represado, futuro destruído: símbolos em transformação, identidade e patrimônio num caso de deslocamento populacional no nordeste brasileiro*; e de Júlio Cesar Schweickardt (FIOCRUZ), *O pensamento médico na belle époque amazônica*.

Poucas certezas, muitas dúvidas...

Algumas questões nortearam o debate, além de tantas provocações acadêmicas inscritas nos artigos apresentados. Uma primeira questão que por si só levanta muita polêmica se refere a coleções constituídas por força de ação repressiva, fundada em questões étnico-raciais, que em nada lembram o que compreendemos como pesquisa na Antropologia. Este é caso da *Coleção Museu de Magia Negra da Polícia Civil do Rio de Janeiro* e da *Coleção Nina Rodrigues*, do antigo Museu Nina Rodrigues, hoje Estácio de Lima, em Salvador, que, segundo Corrêa (2006) e Serra (2006), se formaram, nas primeiras décadas do século XX, via processos de acusação de ação policial e psiquiátrica contra práticas de magia, feitiçaria e bruxaria no País. Na discussão, ficou evidente o papel que desempenham na formação e na comunicação, até os dias de hoje, de imaginário racista e de pensamento criminológico fundado no racionalismo. Ganharam relevância, no debate, as vicissitudes dessas coleções, contestadas que são por movimentos políticos contemporâneos, dada a ocultação de documentos correlatos ou de algumas de suas próprias peças.

Outra questão de grande relevância se refere à identificação, à coleção e à divulgação de bens patrimoniais por amadores, que, embora muitas vezes movidos pela curiosidade ou mesmo bem intencionados, podem contribuir para a destruição daqueles bens, especialmente quando se trata de sítios arqueológicos. Neste aspecto particular, considera-se que a “constituição” de coleções supostamente etnográficas apresenta sérios problemas, frequentemente representados pela identificação, pela caracterização, pela contextualização e pela classificação dos objetos, que são muitas vezes trabalhadas e referenciadas pós-coleta, quando já se perderam aspectos essenciais a seu respeito. Outrossim, considera-se necessário reconhecer os guardiões da memória, sem esquecer os agentes produtores como faces de uma mesma moeda para evitar “exotização” etnocêntrica. Como informa Paiva (2006), faz-se necessário ampliar e explorar a noção de colecionamento a fim de nos permitir estender os estudos sobre “patrimônio” enquanto categoria de “memória”, “propriedade” e “apropriação”, pois muitas vezes as referidas categorias não são consideradas importantes.

Diante dos questionamentos sobre a formação de coleções de maneira “expúria”, as discussões reclamam uma imperiosa postura ética na prática de musealização, pois esta atitude e cuidado oferecem o norte do conhecimento de processos e de contextos.

Na esteira da discussão, Cunha (2006) mostrou que as exposições sobre culturas africanas e sobre as diásporas negras revelam a manutenção de uma série de imagens recorrentes. São sintonizadas com os discursos sobre o negro no continente africano e sua presença em diversas culturas a partir do processo de diáspora. E, para apontar permanências, recorrências e inovações nos discursos museológicos sobre o tema, discutiu conteúdos imagéticos e textuais de exposições realizadas no nordeste brasileiro (Salvador e Recife), bem como em Lisboa (Portugal), Paris (França) e Tervuren (Bélgica).

O trabalho de Vatin (2006) trouxe para o Grupo preocupações sobre as tradições religiosas de origem bantu, informando sobre o mapeamento e sobre o estudo antropológico e etnomusicológico das comunidades e das tradições religiosas de origem bantu – candomblés de nação angola, congo, paketan, amburaxó – na Bahia. A partir do projeto Nzila, realizou trabalho de campo nos terreiros e, via entrevistas gravadas e filmadas, registrou, de forma audiovisual, os repertórios

musicais – vídeo e fotográfico –, a vida que pulsa nos espaços de religiosidade, incluindo rituais. O acervo produzido pelo Nzila “inova” em termos museológicos, pois prevê a manutenção e a guarda do acervo pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (UFBA) em parceria com os representantes das comunidades envolvidas. Estabelecendo as condições de acesso e de uso, esta estratégia permite materializar e fixar patrimônio em grande parte imaterial.

Procedimentos e acordos adotados pelo Nzila precisam considerar: 1) seus impactos, levantando qual o valor de tais acervos para as comunidades estudadas; 2) de que forma a memória social e o uso tradicional da oralidade podem ser alterados pela interferência e fixação de conteúdos imateriais em suportes técnicos de conservação audiovisual. Por outro lado, permite a existência de diálogo entre comunidades e pesquisadores, diminuindo os atritos, comunicando a diversidade e preservando a memória e o patrimônio a ela associado (ABREU & CHAGAS, 2003). A constituição de coleções negociadas e discutidas com os guardiões de determinadas tradições permitem a comunicação museal a públicos que não necessariamente comungam da tradição, fato que, de alguma forma, permite a existência de propostas de exibição que contemplam procedimentos e saberes locais e acadêmicos, numa partilha pouco usual no Brasil (SUANO, 1990).

Contata-se, contudo, que a falta de especialistas e de ações de educação em patrimônio leva ao esgarçamento das fronteiras éticas, resultando em efeitos danosos, o que implica a recomendação de se ampliar a formação de especialistas que tenham formações e visões com amplitude suficiente para romper as fronteiras da disciplinaridade e do tecnicismo exacerbados, de modo que se permita produzir cuidados e tratamentos adequados às questões referentes ao patrimônio e aos bens culturais que o integram, estejam ou não colecionados.

Considerou-se ainda como preocupante a exposição de objetos arrolados a partir de tipologias inconsistentes, porque desprovidas de conhecimento produzido como resultado de proposta teórico-conceitual, as quais resultam na promoção da idéia do “exótico pelo exótico”, pois comunicam informações descontextualizadas. Este reconhecimento resulta na diferenciação necessária entre bens patrimoniais representados por fragmentos, que são objetos coletados ao acaso e sem critérios por amadores ou por pessoas não detentoras

de conhecimento técnico-científico apropriado, e por artefatos, que são aqueles objetos que resultam de resgates fundados em pesquisa etnográfica e/ou arqueológica que observa proposta teórico-metodológica previamente definida. Neste aspecto particular, destaca-se que algumas descrições indicam unicamente os lugares onde os objetos são encontrados, sem qualquer tratamento sistemático sobre seus produtores e usuários, especialmente quando temos excelentes obras de referência sobre o assunto (RIBEIRO, 1987; RIBEIRO (Berta), 1988; ACAYABA, 2000).

Uma possível analogia para estas descrições é de “fotografia sem gente”, apresentando uma visão estática de cultura que nem mesmo incorpora as idéias da tradição culturalista boasiana, duramente criticada, mas cara aos antropólogos e a outros profissionais cujas preocupações se referem à cultura e aos bens que a concretizam em seu aspecto tangível, os quais certamente incorporam o significado considerado intangível por não serem acessíveis ao contato material, contudo preñes de simbolismo e acessíveis aos sentidos.

As relações estabelecidas entre coleções e “tesouros” ou “horrores” podem ser identificadas como decorrentes do etnocentrismo e do racismo que está embutido nas circunstâncias de constituição das mesmas. Os exemplos se sucedem, mas no grupo se destacaram as coleções que resultam de ação violenta e repressiva e que indicam explícita violação de patrimônios religiosos pela polícia: apropriação de objetos rituais indígenas, que, crescentemente, vem gerando demandas às instituições guardiãs de acervos com essas características e, em alguns casos, reclamações para que seja feita a re-integração de posse de bens que representam as tradições culturais de um grupo e que recebem tratamento considerado impróprio por parte daqueles que se consideram legítimos sucessores dos grupos que os produziram e que lhes atribuíram significados.

Aponta-se ainda a necessidade de tornar presente a contextualização política que informa a constituição das coleções, especialmente quando essas resultam de expropriação cultural, bem como o desenvolvimento de sistemas de catalogação e de disponibilização de informações compatíveis com a complexidade da problemática a ser enfrentada. A contribuição de Ferreira (2006) à discussão trouxe luz à questão de condicionamento e comunicação,

embasada nos referenciais teóricos das Ciências da Informação e dos Sistemas de Informação no diálogo com a Etnologia e suas aplicações, a autora apresentou proposta de ficha catalográfica, cujos campos, no seu conjunto, organizam a informação e contemplam interfaces que garantem o fluxo de informação de maneira regular e concisa para que a sociedade tenha acesso efetivo às informações de inestimável valor histórico, cultural e étnico brasileiro armazenadas em acervos, inicialmente o trabalho foi feito para contemplar o acervo do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Universidade Católica de Goiás, que contem aproximadamente 120 mil imagens fixas, mas pode ser estendida a outras coleções.

Ficam evidentes os grandes desafios para a classificação etnográfica de coleções diversificadas em seus aspectos sincrônicos e diacrônicos, que se integram e se separam, e espaciais, que os contextualizam socialmente, além da reconstrução de seus conceitos de forma a não reproduzi-los de maneira grotesca, mas como mimese da alteridade representada nos acervos de bens culturais.

É importante observar e destacar como a discussão sobre patrimônio alcança nuances não contempladas sistematicamente pelas instituições, embora o arsenal de evidências, destacadas pela Antropologia, se façam sentir, aqui e ali, tenuemente há mais de um século. Hoje, mais do que antes, ganha singular importância a discussão de imagens e de sua importância para a memória e para o patrimônio. Leite (2006), por exemplo, apresentou estudo sobre produção de *cartes de visite* realizadas no Brasil na segunda metade do século XIX, buscando identificar os traços peculiares existentes nesta produção imagética, apresentando os profissionais da fotografia como mediadores que se posicionam entre as vontades específicas da clientela (numa sociedade em transformação) e a feitura do produto final, os retratos fotográficos. As imagens indicam que as coleções de retratos existentes em nosso país são, invariavelmente, fontes preñhes de indicativos que nos auxiliam a entender a sociedade brasileira.

Parece-nos relevante reconhecer, neste momento em que buscamos conhecer a problemática associada ao patrimônio e traçar políticas adequadas para sua identificação, guarda, conservação e acesso para promover a educação em todos os níveis, que não é impossível escamotear a força e a voz de lideranças etnicamente diferenciadas

contra a pilhagem de bens culturais (tangíveis e intangíveis). Secularmente, a pilhagem foi conduzida em aldeias, quilombos, templos religiosos, entre tantos outros espaços de saberes e de tradições. Bens patrimoniais foram, e ainda são, dilapidados de grande parte de suas informações e de elementos representativos das culturas de origem, até mesmo pela violência institucional e física. Terminam transferidos para coleções privadas, distantes do acesso público, ou inadequadamente expostos em coleções públicas, porque descontextualizados ou erroneamente informados.

Essa discussão ganha foros de direitos étnicos e de direitos humanos de forma mais ampla, contemplando questões negligenciadas em passado recente. Portanto, chegam ao tema novos especialistas, e outros pontos de vista passam a ser incorporados na concepção sobre o patrimônio e na defesa dele. A Antropologia, que parecia tratar de questões “menores”, como saberes e tradições de povos etnicamente diferenciados e minorias sociais de nuances várias, impõe-se às discussões, pois as dimensões tidas como novas fazem parte de uma cultivada tradição científica que jamais precisou referir “imaterialidades”, como querem alguns, para os estudos referentes à cultura, uma vez que sempre tratou do assunto sem esquecer os aspectos simbólicos presentes em quaisquer práticas sócio-culturais.

Referências Bibliográficas

ABA. **25ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Programação impressa em papel e cd-rom. Goiânia: 2006.

ABREU, Regina & CHAGAS, Mário. **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

ACAYABA, Marlene Milan (coord.). **Equipamentos, usos e costumes da casa brasileira**. São Paulo: Museu da Casa Brasileira, 2000 (Volumes: 1. Alimentação, 2. Construção, 3. Costumes, 4. Objetos, 5. Equipamentos).

CORRÊA, Alexandre Fernandes. “Museu Mefistofélico: significado cultural do tombamento da Coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro (1938)”. *In*: ABA. **25ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Programação impressa em papel e cd-rom. Goiânia: 2006.

CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da. “Teatros da memória, palcos de esquecimentos: culturas africanas e das diásporas em exposições”. *In: ABA. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Programação impressa em papel e cd-rom. Goiânia: 2006.

FERREIRA, Fabíola Guimarães Aud. “Proposta catalográfica de imagens fixas e sua aplicação no acervo fotográfico etnológico do IGPA/UCG”. *In: ABA. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Programação impressa em papel e cd-rom. Goiânia: 2006.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira & BEZERRA, Márcia. **Os caminhos do Patrimônio no Brasil**. Goiânia: Alternativa, 2006 [publicação lançada durante a 25ª RBA].

PAIVA, Andréa Lúcia da Silva de. “Nos campos das memórias escravas: a necessidade de colecionar para patrimoniar”. *In: ABA. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Programação impressa em papel e cd-rom. Goiânia: 2006.

RIBEIRO, Darcy (ed.). **Suma Etnológica Brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1987 (Volumes: 1. Etnobiologia, 2. Tecnologia indígena, 3. Arte Indígena).

RIBEIRO, Berta G. **Dicionário de Artesanato Indígena**. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/EdUSP, 1988.

SERRA, Ordep José Trindade. “Candomblé e Museus: a memória violentada”. *In: ABA. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Programação impressa em papel e cd-rom. Goiânia: 2006.

SUANO, Marlene. **O que é museu**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

VATIN, Xavier Gilles. “Patrimônio imaterial, memória social e pesquisa antropológica: o exemplo do projeto Nzila”. *In: ABA. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Programação impressa em papel e cd-rom. Goiânia: 2006.

PATRIMÔNIO E CULTURA: PROCESSOS DE POLITIZAÇÃO, MERCANTILIZAÇÃO E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES

Mónica Rotman¹
Alicia Norma González de Castells²

Este trabalho desenvolve-se a partir da nossa coordenação do Grupo de Trabalho *Patrimônio e Cultura: Processos de Politização, Mercantilização e Construção de Identidades*, que se levou a cabo na ocasião da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia.

Os trabalhos apresentados nessa oportunidade tiveram uma grande diversidade, cobrindo um amplo campo temático e focalizando alguns dos distintos tópicos que conformam a problemática patrimonial.

Dadas as características desta publicação, estruturamos nosso artigo em duas seções: na primeira, esboçaremos sinteticamente os delineamentos que surgiram nos trabalhos apresentados no nosso Grupo de Trabalho; na segunda, deter-nos-emos brevemente ao tratamento de algumas questões de interesse sobre a problemática patrimonial: as mudanças produzidas na categoria, a distinção conceitual entre tangível e intangível e a complexa vinculação com os setores subalternos.

¹ UBA-CONICET.

² Coordenadora do NAUI-Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural/ PPGAS/UFSC.

Patrimônio e Cultura: Processos de Politização, Mercantilização e Construção de Identidades

Delineamentos gerais do Grupo de Trabalho

Dentre os trabalhos apresentados, alguns tiveram um conteúdo exclusivamente teórico, aprofundando conceitos e categorias centrais da problemática patrimonial, enquanto outros focalizaram estudos de caso, articulando seu referencial teórico com temas específicos. Cabe destacar a riqueza e variedade temática que apresentaram estes últimos.

Na totalidade dos trabalhos, foi possível constatar a expansão do conceito de patrimônio nas últimas décadas, abarcando, na atualidade, uma diversidade de tópicos e somando produções culturais dos setores subalternos. Cabe assinalar, ainda, que grande parte das apresentações sinaliza a íntima relação do patrimônio cultural com temáticas referentes ao turismo e a diversos processos identitários.

Nos trabalhos do GT, apareceram temas “tradicionalistas” da problemática do patrimônio na cidade, assim como perspectivas inovadoras em relação às populações indígenas. Igualmente, alguns trabalhos abordaram objetos de investigação novos, como a gastronomia, cujo estudo se tem multiplicado nos últimos anos.

Por outro lado, retomando as perspectivas atuais do patrimônio, os trabalhos contemplam a intervenção dos múltiplos agentes que participam no campo, como o Estado, as instituições privadas, ONG's, outras associações civis e populações locais.

Parte dos trabalhos abordou um tema relevante na matéria, o das políticas públicas patrimoniais, isto é, a intervenção do Estado. Vinculado estreitamente com esta problemática, alguns estudos abordaram o tópico da legislação.

Cabe ressaltar que a discussão sobre esse tópico mostra claramente as lacunas e as dívidas pendentes na legislação brasileira. Dá conta também da necessidade de se adequarem as leis nacionais e as locais aos argumentos e aos documentos produzidos pelos organismos internacionais pertinentes, assim como às novas conceituações que se têm produzido no campo acadêmico sobre a questão do patrimônio.

Como produto da discussão grupal e em contraposição com certas concepções essencialistas, concordamos em destacar que a dinâmica e

a inovação são fatores constitutivos de todo o processo patrimonial. Além disso, foi sinalizada a necessidade dos estudos sobre a questão de o patrimônio continuar abordando conjuntamente suas dimensões simbólicas, políticas e econômicas.

Registro

Reconhece-se que historicamente os processos de construção patrimonial têm sido associados fundamentalmente aos tempos do Estado-Nação, vinculados à sua utilização como recurso de unificação do mesmo; neste sentido, o patrimônio, enquanto suporte e recriação simbólica das identidades, tem operado fundamentalmente na conformação e na reprodução da identidade nacional.

Isso acarretou a seleção de bens (culturais, históricos e artísticos) determinada pelos interesses desse Estado (e suas classes hegemônicas), que usualmente não tem contemplado a nação real. Tal fato ocorreu na maioria dos Estados latino-americanos, que, sendo nações com produções culturais heterogêneas, vêm excluindo parte das mesmas, privilegiando um patrimônio cultural dominante.

Desde os âmbitos acadêmicos, tem sido profundamente descrita e analisada criticamente a lógica da construção de patrimônios nacionais. Organismos internacionais têm elaborado normativas e recomendações tendentes à revisão e à modificação de acepções, de conteúdos e de critérios referentes à concepção clássica do patrimônio.

As novas perspectivas advogam na atualidade pela “ampliação” do conceito de patrimônio cultural para que este abarque manifestações culturais constitutivas da diversidade cultural passada e presente que tem construído a nação. Neste sentido, pugna-se pela valorização e pela inclusão de diferentes expressões culturais como parte integrante dos patrimônios nacionais, dentre elas aquelas produzidas por setores subalternos.

Na direção apontada, **Wanessa Pires Lott**, em seu trabalho *Projeto Tricentenário de Zumbi dos Palmares: o início de uma mudança na política patrimonial belo horizontina*, examina o tombamento de dois espaços de comunidades religiosas negras – a comunidade banto-católica da “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá” e o terreiro de candomblé “Ilê Wopo Olojukan”, os quais configuram “patri-

mônios” que tradicionalmente não têm sido objeto de atenção pelos organismos preservacionistas. Tratava-se do reconhecimento e da inclusão do elemento negro na construção da identidade oficial da cidade.

Cabe assinalar que a consideração e a valorização de patrimônios das classes subalternas por parte dos poderes públicos se apresentam, com freqüência, fortemente associadas a circunstâncias sociais e políticas específicas, muitas vezes ligadas à ação de diferentes agentes que contribuem para o seu reconhecimento.

Pires Lott menciona a incidência, nos processos de patrimonialização analisados, de uma forte articulação dos movimentos negros na cidade de Belo Horizonte. Além disso, expõe que a visibilidade do movimento inscreve-se em um marco político mais geral: a vitória do denominado Frente BH-Popular, liderado pelo Partido dos Trabalhadores na campanha eleitoral para prefeito de 1992.

Por outro lado, na atualidade, a valorização das expressões patrimoniais dos setores subalternos muitas vezes ainda não encontra nas instâncias institucionais instrumentos de registro pertinentes, ferramentas que possibilitem identificar e circunscrever adequadamente as dimensões significativas que dêem conta dos fenômenos que devem ser objeto de preservação; ao mesmo tempo, as ações dos organismos do Estado com freqüência carecem de continuidade – ambas dificuldades também encontradas por Pires Lott nos casos analisados do terreiro e da irmandade.

A autora assinala, por outro lado, uma questão que atualmente é de sumo interesse: refere-se aos processos de transformação produzidos nas concepções e nas práticas das instituições locais e que resultam ser, em parte, produto da articulação entre os instrumentos legislativos em nível nacional (sobre a questão cultural/patrimonial) e as ações que se desenvolvem no nível da cidade.

A questão jurídica constitui uma área complexa dentro da temática patrimonial, apresentando aspectos sumamente problemáticos. As dificuldades de teor legislativo são imensas. **Marcus Vinícius Carvalho Garcia**, em seu trabalho *Línguas como patrimônio. Relato de um processo de busca por reconhecimento*, argumenta neste sentido. O autor pretende dar conta do estado atual da discussão sobre políticas linguísticas e sua relação com a política patrimonial. Analisa dois casos: a solicitação do IPHAN em 2001 de Registro da língua como

patrimônio cultural do Brasil (demanda efetuada por uma associação de falantes de Talian – dialeto de origem italiana que segundo se afirma só é falado no Brasil) e o “Seminário sobre a Criação do Livro das Línguas”, que teve lugar na Câmara dos Deputados, em Brasília, em março de 2006. É interessante destacar, em primeiro lugar, que a solicitação foi rechaçada e considerada improcedente, basicamente devido à ausência, neste momento, de um aparato legal que admitisse tal tipo de bem (o Decreto nº 3.551/00, que institui o Registro do Patrimônio Cultural Imaterial, não contempla como uma das categorias organizadoras um “Livro das Línguas”).

Para além de que a negativa se fundou em uma inadequação das disposições legais, tal carência no plano jurídico se soma a outra questão: as diversas concepções de patrimônio que se articulam desde o Estado até os reclamantes, relativamente às condições que se exigem dos fenômenos para serem considerados patrimonializáveis. Neste sentido, cabe sublinhar a condição do patrimônio como um campo aberto e em discussão, em que se define que bens/fenômenos se incluem e que lugar os memos ocupam nas diferentes manifestações culturais provenientes de diferentes grupos sociais.

A bibliografia sobre o tema vem assinalando suficientemente a multiplicidade de atores que participam dos processos de construção do patrimônio cultural. Outra característica recente que vem assumindo esse desenvolvimento é o tipo de relacionamento entre o Estado e os diversos setores sociais envolvidos, que admite distintas instâncias de negociação. Neste assunto, Carvalho, a partir dos casos analisados, dá-se conta do dinamismo que tem adquirido a questão patrimonial em relação com a interação Estado-sociedade; observam-se a participação e o envolvimento da sociedade civil nos pedidos de declaração de patrimônios e sua vigorosa intervenção nas negociações.

Um último destaque que entendemos de interesse no trabalho mencionado é a referência que faz o autor às distintas estratégias de ação implementadas para lograr o reconhecimento de línguas como patrimônio cultural, ligadas aos diferentes tipos de demandas. Neste sentido – e seguindo as recomendações de foros internacionais promovidos pela UNESCO –, as instituições estatais tendem a direcionar suas políticas para os grupos sociais que têm maiores dificuldades para a reprodução de suas tradições.

Na atualidade, tem-se privilegiado a condição do patrimônio como um campo aberto e em discussão. Precisamente **Cristiana Fernandes, Izabela Tamaso e Maria Geralda de Almeida**, no trabalho *Os Conguinhos de Niquelândia: uma interpretação dos sentidos e significados de sua produção e consumo*, caminham nesta direção. As autoras descrevem o caso de uma produção artesanal (os “conguinhos”) de recente existência, promovida por um organismo estatal (a Secretaria de Cultura do Município de Niquelândia), apostando na “valorização” da cultura local a fim de promover a cidade. O trabalho permite visualizar as novas vinculações que se estabelecem na atualidade entre o patrimônio e diferentes tópicos que referem e privilegiam o turismo e o mercado.

As autoras posicionam a produção artesanal descrita como parte da “cultura popular”, refletindo, ao mesmo tempo, acerca da pertinência do conceito. As características do fenômeno levam as autoras à discussão sobre os critérios de definição do patrimônio e sobre a exploração das condições que possibilitam a generalização e o desenvolvimento dos processos de patrimonialização.

Maria das Graças Vanderlei da Costa, em seu trabalho *O Careta de Triunfo: quem te viu? Quem te vê?*, retoma o tema da cultura popular em relação com processos de construção de identidades locais. A autora analisa as características e os significados de uma manifestação cultural (O Careta) e as mudanças ocorridas nela em função das transformações que se sucederam na cidade e no Estado de Pernambuco, tomando em conta, ainda, as políticas locais. Focaliza seu estudo em dois espaços de relevância para tal expressão cultural: o carnaval e as representações para turistas.

Os artigos sobre patrimônio têm assinalado freqüentemente a vinculação do patrimônio com a identidade; também têm marcado a capacidade do patrimônio para representá-la e a sua utilidade na construção e na reprodução da mesma. Entretanto, na atualidade, o patrimônio não se relaciona somente com processos identitários em escala nacional, mas também, em igual ou maior medida, com processos identitários em nível local, implicando distintos coletivos sociais.

Vanderlei da Costa observa precisamente que “O Careta”, principal manifestação da cultura popular de Triunfo, constitui-se como elemento que contribui para a construção identitária da cidade, apoiando-se, neste

processo, em características que favoreçam sua distinção em relação a outros grupos sociais (a identidade entendida como diferença). Da mesma forma, o turismo e as políticas culturais dos organismos institucionais contribuem para o desenvolvimento de tais processos identitários, uma vez que participam das mudanças ocorridas na localidade. Por último, a autora assinala como as transformações ocorridas em Triunfo têm favorecido a conversão da cultura popular em espetáculo e as dissociações em relação a seu contexto. Tal situação, em termos de impacto do turismo sobre o patrimônio, remetendo a fenômenos de espetacularização e de massificação, tem sido largamente referida e criticada na bibliografia sobre o tema.

Por outro lado, a vinculação do turismo com o patrimônio admite outras leituras. Numa direção oposta à assinalada, alguns estudiosos observam que os efeitos que o turismo pode ocasionar sobre as comunidades objetos de tais empreendimentos não são necessariamente negativos. **Júlio César Butuhy, Celso Ramos de Oliveira e Alexandre Abud Sato** orientam seu trabalho nessa linha argumentativa, porém eles se concentram no denominado “patrimônio gastronômico”. Cabe ressaltar que o estudo desse assunto tem-se incrementado notadamente durante os últimos anos, em íntima relação com a ampliação do conceito de patrimônio, que progressivamente tem admitido a incorporação e a “legitimação” de certas categorias de bens (dentre eles, os culinários, aqui mencionados).

No trabalho *A preservação da gastronomia Tropeira e seus impactos no Turismo e na cultura da Cidade de Silveiras – SP*, os autores analisam a relevância da preservação da cultura “tropeira” e a sua gastronomia para a cidade de Silveiras e marcam como tal fato foi convertido em um atrativo cultural para o município. Chamam a atenção para a importância que se tem atribuído ao “turismo gastronômico”, a ponto de ser equiparado com outros segmentos do setor. Para os autores, a gastronomia forma parte do turismo cultural; eles assinalam que a culinária ocupa um lugar de destaque dentro das tradições tropeiras e observam que tanto seu “resgate” como o fomento do turismo contribuem para a valorização da cultura da região. Do ponto de vista adotado, afirma-se que o turismo contribui para a revitalização da identidade cultural, para a preservação dos bens culturais e das tradições, operando como uma atividade que pode gerar mecanismos de

sustentabilidade próprios para a cidade.

Os reposicionamentos atuais colocam num plano de destaque o patrimônio entendido em sua condição de mercancia. Sob esta perspectiva, têm proliferado estudos sobre o tema que analisam o patrimônio em íntima relação com a problemática urbana e especificamente com a questão da imagem e da promoção das cidades. O trabalho de **Natália Miranda Vieira** – *A exploração imagética do patrimônio cultural* – inscreve-se nesta linha de estudos e vincula o desenvolvimento da indústria turística com “espaços com carga histórica”. A autora assinala que o patrimônio histórico passa a ser valorizado e ampliado através de uma verdadeira patrimonialização dos “espaços da cidade”. Num mundo globalizado e num contexto de competitividade entre as urbes, busca-se o reconhecimento destas apelando para o conceito de “city marketing”. Observa a autora que, ironicamente, à medida que as cidades pugnam por diferenciar-se uma das outras, cada vez mais elas se tornam semelhantes.

A autora discute como a autenticidade do patrimônio edificado tem sido afetada pelos processos de revitalização em áreas históricas inseridas nos contextos descritos, passando os “lugares de memória” a ser âmbitos lucrativos, dando conta criticamente das características que exibem na atualidade as apropriações de tais espaços. Assinala, ainda, que as apropriações dos espaços se dão de maneira diferenciada e que também os padrões de investigação, de gestão e de revalorização de centros históricos possuem características variadas. Exemplifica tais processos mediante três intervenções: a recuperação do Pelourinho, a revitalização do bairro do Recife e a revitalização do centro histórico de São Luís.

Ressaltamos anteriormente que as perspectivas atuais do patrimônio contemplam a participação de múltiplos agentes que intervêm no campo, possuindo e representando interesses diferentes. Também em relação com a problemática urbana, o trabalho de **Daniel Roberto dos Reis Silva**, intitulado *De Cine-Teatro a Patrimônio Cultural; o patrimônio enquanto zona de contato e gênero de conflito*, aborda a dita questão e explora a vinculação patrimônio-mercado em termos de disputas/debates e tensões. O autor analisa o processo de patrimonialização do Cine Teatro Central (CTC) na cidade de Juiz de Fora. Descreve os detalhes e discussões que tiveram lugar nesse

momento, destacando a centralidade da questão da situação jurídica do imóvel: sua condição de propriedade privada. O autor analisa as posições sustentadas pelos distintos atores sociais. Enquanto o Estado e setores da sociedade civil apoiaram fortemente o processo de patrimonialização (funcionários dos organismos municipais caracterizavam o CTC como “lugar cultural”, e instituições civis o catalogavam como “lugar de memória”, representativo de “valores artísticos, arquitetônicos e plásticos”), os proprietários do edifício argumentavam com o objetivo de proteger sua propriedade sobre um bem material, considerando que o CTC era “uma fonte de empreendimento comercial e privado”.

Dos Reis Silva mostra, a partir do contraponto entre as distintas posições assumidas pelos diferentes atores sociais, como foi significada a categoria de patrimônio (implicando distintas concepções de história e de desenvolvimento e de uso da cidade) e como o interesse público/coletivo e a propriedade privada/particular se posicionam em termos antinômicos. Conclui que o patrimônio se constitui em campo de disputa e se situa em permanente tensão com o mercado.

Assim como os estudos sobre patrimônio focalizados na problemática urbana têm tido um desenvolvimento considerável, aqueles orientados para as produções culturais contemporâneas dos povos originários não têm tido a mesma dinâmica. Resultam importantes, então, trabalhos que exploram as vinculações entre patrimônio e populações indígenas. **Agenor José Teixeira Pinto Farias** formula, em seu trabalho *Identidades, fronteiras e políticas de relacionamento: o patrimônio cultural no contexto da mundialização*, uma reflexão acerca dos processos de construção de identidades étnicas, analisando como isso atua na demarcação de fronteiras, que derivam em diferentes políticas de relacionamento, constituindo a noção de patrimônio num de seus eixos articuladores. O autor retoma a discussão sobre os conteúdos e implicações da categoria de Patrimônio, desde a especificidade dos povos originários, mostrando a riqueza do conceito e sua capacidade analítica em relação a esses grupos.

Teixeira Pinto Farias se detém à arte kusiwa (pintura corporal) dos waipapi (etnia tupi- guarani) do norte do Brasil, que constituiu o primeiro bem cultural étnico de uma população indígena, registrado no Livro dos Saberes do Patrimônio Imaterial do IPHAN. O autor

assinala como tal inclusão conferiu legitimidade a um processo étnico-cultural complexo, concentrando e comprimindo tal multiplicidade em elementos que poderiam ser articulados na forma de uma “síntese condensada”.

Também referindo a povos originários, **Cecilia Benedetti**, em seu trabalho *Patrimonio cultural y problemática artesanal. El caso del pueblo Chané de Campo Durán*, analisa as práticas de patrimonialização vinculadas à produção artesanal de uma etnia do norte do território argentino. Seu estudo aborda as modificações que se produziram em tais processos, desde princípios do século XX até a atualidade. Hoje o patrimônio vincula-se estreitamente com o tópico do desenvolvimento, e essa questão tem sido trabalhada com populações rurais tanto na Europa como na Latinoamérica. Benedetti explora essa relação com a população Chané. Assinala a relevância que têm cobrado as Organizações não governamentais (ONG) que atuam na região, as quais apelam para a produção artesanal como um modo de promover o desenvolvimento desses grupos. Tais instituições valorizam os bens artesanais a partir de sua dupla dimensão econômica e cultural e apreciam seu caráter identitário. A autora relaciona essas ações com os novos paradigmas sobre patrimônio, que o concebem como recurso e como fator de desenvolvimento. As produções culturais promovidas no mercado apoiadas na identidade étnica potencializam a economia das populações; sob essa perspectiva, a revalorização de seus recursos culturais implicaria uma boa rentabilidade para tais grupos. A ênfase está posta na revitalização do “local” e em sua potencialidade econômica no contexto atual.

Laura Cardini, em seu trabalho *El patrimonio cultural indígena: artesanías de los pueblos originarios asentados en la ciudad de Rosario, Argentina*, também retoma a problemática artesanal, focalizada desta vez nos povos Toba e Mocoví, que, em sucessivos processos migratórios, se instalaram na cidade de Rosário, inserindo-se no contexto urbano. A autora rastreia historicamente os distintos períodos que atravessaram a produção de artesanatos de tais grupos, vinculando-os às políticas sociais e culturais implantadas a partir do Estado em nível local e articulando-os com as diferentes acepções que vem adquirindo a noção de patrimônio.

Considerando que a construção de um bem como patrimônio

compreende uma intervenção hegemônica que implica processos de legitimação mas que também abarca uma dinâmica complexa referente à possibilidade de incorporação de distintos elementos a partir de novos contextos, Cardini postula a possibilidade de que as práticas atuais que se desenvolvem na cidade de Rosário, ainda que conflitantes e contraditórias, visibilizam e constituem os primeiros passos na configuração das produções artesanais de tobas e mocovies como patrimônio valorizado e atividade cultural digna de ser difundida e promovida. O trabalho utiliza a concepção de patrimônio como um espaço de disputa, onde intervêm distintos sujeitos sociais, incluindo o Estado, que não pode ser concebido sem considerar sua dimensão histórico-social e de processo dinâmico e em permanente construção e reformulação.

Um tema relevante que se tem associado historicamente ao tópico do patrimônio é o de museus. Tem-se trabalhado bastante nesta questão, enfatizando a sua dimensão patrimonial. Os pesquisadores têm indagado uma multiplicidade de aspectos: históricos, funcionais, de políticas para o setor; têm estudado os processos de construção de mostras e de coleções, os usos, significados e apropriações por parte de distintos atores sociais e têm vinculado a matéria com novos problemas.

O trabalho de **Íris Morais Araújo** – *Um exame do processo de musealização do material legado pelo fotógrafo Militão Augusto de Azevedo* – constitui uma reflexão crítica sobre a lógica de formação e de exibição de coleções e sobre mudanças significativas que se estão produzindo nas práticas dos museus. A autora pesquisa os processos através dos quais certos materiais – neste caso produções fotográficas – se constituem como patrimônio cultural, o que garante sua preservação, divulgação e acesso à produção de conhecimento.

Especificamente, a autora centra-se na Coleção Militão Augusto de Azevedo do Museu Paulista-USP, formada através do patrocínio da Fundação Roberto Marinho durante os anos 1990. Os temas principais tratados pelo fotógrafo apontam para as transformações urbanas, a identidade paulista e os cânones familiares expressos na cotidianidade da vida doméstica. A autora analisa o modo como as fotografias são apresentadas e utilizadas na exposição, apelando a formas inovadoras para divulgar o conhecimento gerado sobre o material, produto de estudos realizados por especialistas. Morais Araújo procura desvelar

como se configurou a trama que articulou o trabalho dos curadores e dos pesquisadores e como eles colocaram em jogo novas concepções a respeito dos parâmetros que devem guiar a formação das coleções de um museu. Sob essa perspectiva, que conjuga lógicas específicas, a autora interessou-se em analisar a produção, a circulação e o consumo das imagens de referência.

Georgeana Barbosa de França também apresenta algumas considerações sobre as instituições e práticas de museu em seu trabalho *Patrimônio arqueológico e identidade cultural no vale do rio Jordão/PR*. Com o objetivo de investigar no imaginário popular o que os atores sociais da região possuem sobre o patrimônio arqueológico, ela centra-se no caso do Museu Regional de Iguazu, o qual conta com uma exposição permanente de arqueologia e etnologia de populações indígenas da região e recebe diariamente visitas de particulares e de grupos escolares. A instituição é exposta neste estudo como um lugar de vinculação entre o Estado e a sociedade, construindo uma forma de comunicação entre ambas as instâncias; também é apresentada operando como espaço no qual os habitantes da região (moradores permanentes da área) e os “forasteiros” (residentes temporários no município por motivos laborais) interagem, percebendo a exposição diferentemente. Por outro lado, a autora, interessada no estudo da dinâmica da interação social (a “organização social da diferença”), analisa as relações que mantêm os dois grupos diferentes (população local e forasteiros/“barrageiros”) que habitam a mesma área e os espaços nos quais tais tramas sociais se desenvolvem cotidianamente.

Assim como existem temas que têm sido exaustivamente trabalhados em vinculação com a questão patrimonial, como é o caso dos Museus, observam-se áreas de estudo carentes em tal dimensão. Uma delas é o das produções intelectuais das comunidades científicas. O trabalho de **Maristela Oliveira de Andrade** – *Formação do patrimônio intelectual da antropologia brasileira: cultos de memória de intelectuais e suas obras* – aposta nesta problemática. A autora analisa as iniciativas de “conservação da memória” referentes a Roger Bastide, autor cuja obra se considera uma contribuição relevante para a formação do “patrimônio intelectual” relacionado com o pensamento antropológico no Brasil. Ela propõe precisamente a adoção da categoria “patrimônio intelectual” como marco de referência para a identificação de uma

tradição particular e específica da Antropologia brasileira; além disso, insere essa tradição no campo da “Antropologia da memória”. Tais movimentos contribuem para a análise da temática.

Oliveira de Andrade assinala que os “cultos de memória” em torno de Bastide desenvolvem-se em dois âmbitos diferentes – França e Brasil –, implicando meios intelectuais distintos. A ocorrência dos “cultos” nos dois espaços permite-lhe estabelecer um contraponto entre ambos. Ela marca, por último, como os projetos de conservação da memória têm suscitado múltiplas releituras do autor, realinhando os estudos afro-brasileiros, mais especificamente as religiões afro-brasileiras e as relações inter-raciais.

Sobre alguns eixos de discussão na problemática patrimonial

As transformações na categoria de patrimônio

Os trabalhos que abordam os processos de desenvolvimento que tem experimentado a questão patrimonial na América Latina focam a passagem histórica entre as velhas concepções e as atuais, estabelecendo o final da década de 70 e início da de 80 como o marco temporal das relevantes transformações que se iriam produzir na problemática.

Em tal sentido, faz-se referência aos conhecidos e importantes aportes que, vinculados com os processos de desenvolvimento teórico disciplinares que se dão primeiro no Brasil e depois no México, implicariam fortes modificações na conceituação e no tratamento do patrimônio.

Não obstante uma historicização das mudanças havidas na temática, há de se considerarem os fatos que, produzidos fora do âmbito acadêmico, contribuíram para a geração dos novos paradigmas. O processo que se deu no campo científico/universitário não pode ser pensado isolado a despeito de um movimento mais geral que vinha acontecendo em organismos internacionais.

Entendemos que uma adequada compreensão do tema implica a adoção de uma perspectiva mais complexa, capaz de contemplar processos de maior alcance, dados a um nível geral. Entretanto, neste momento nos ateremos a um destes processos de desenvolvimento, especificamente a Documentos, Convênios e Recomendações

emanados de organismos internacionais e europeus que, de alguma forma, têm contribuído na produção de mudanças importantes sobre a abordagem da questão.

Sua análise implica a possibilidade de vincular os processos teóricos de desenvolvimento sobre o tema patrimonial que se tem produzido nesta área disciplinar de referência, com uma de suas dimensões contextuais (a das instituições internacionais – e excepcionalmente nacionais – que operam como espaços de geração de diretivas, orientações, linhas de ação e políticas sobre a questão, assim como de controle das ações dos Estados).

Brevemente, mencionaremos alguns de tais aportes, a fim de dar conta da posição que estamos atribuindo-lhes³.

- 1954. Assina-se em Haya o Convênio para a “Proteção dos Bens Culturais no caso de conflito armado”. Esta é a primeira vez que o conceito de “bens culturais” é utilizado, porém estes se referem fundamentalmente aos portadores de valores históricos e artísticos, inscrevendo-se ainda numa concepção de patrimônio ligada à idéia de “acervo”.
- 1966. Desenvolve-se o trabalho da denominada Comissão Franceschini, do parlamento italiano, sendo que sua análise dos bens culturais realiza uma enumeração de seus diferentes tipos e brinda uma noção genérica em virtude da qual deveriam ser considerados como tais “os bens que constituam um testemunho material dotado de valor de civilização”. Postula-se que o bem constitui o elemento material de “interesses de natureza imaterial e pública” (COMISSÃO FRANCESCHINI, 1966). Um mérito destas apreciações (que tem sido reiteradamente assinalado) é expor a questão do próprio sentido do objeto físico e sua consideração como bem cultural. Os encaminhamentos apresentados foram inclusivos, sem diferenciar entre material-imaterial. Isto implica que são os valores que se atribuem aos objetos de referência o que define sua significação cultural e o que justifica sua preservação. Assim, todo bem cultural seria definido justamente a partir do significado imaterial que lhe outorgassem. (FERNANDEZ DE PAZ, 2006: 4).

³ A cronologia que enunciamos não pretende, de maneira alguma, ser exaustiva; destaca simplesmente alguns dos instrumentos elaborados por organismos europeus e internacionais acerca da questão patrimonial, a fim de expor seus desenvolvimentos específicos.

- 1972. Sob o marco da UNESCO, tem lugar em Paris a Convenção sobre a “Proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural”. Esta não aludirá mas a “bens culturais”, mas sim a “patrimônio cultural”. Entretanto, deixa claro que a problemática patrimonial (associada às tarefas de proteção, conservação e revalorização) transcende aos estados nacionais, passando a ser um assunto que incumbe a toda a comunidade internacional. A partir de tais considerações, o documento define o patrimônio cultural e natural. Resulta relevante que, no primeiro tópico, se incluem obras do Homem que sejam “valiosas” não somente do ponto de vista histórico e estético/artístico, mas também da perspectiva etnológica ou antropológica. Isso implica a “abertura” do conceito a manifestações culturais do presente.
- 1989. Destaca-se a Recomendação da UNESCO sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular (Convenção de Paris). Reconhece-se que a mesma forma parte do patrimônio universal da humanidade e que ocupa um lugar na cultura “contemporânea”. Desloca-se dos bens estimados em suas particularidade para a “cultura”. Desta forma, compreende-se uma ampla variedade de manifestações, somam-se as produções de populações rurais (que têm sido usualmente identificadas como culturas “populares e tradicionais”) àquelas criadas em zonas urbanas por distintos grupos sociais. Portanto, há uma ampliação do entendimento de “diversidade cultural”, que neste momento passa a ser considerada um bem merecedor de proteção.
- 2003. Distingue-se a Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO). Produzem-se modificações na nomenclatura: a denominação adotada em 1989 de “cultura tradicional e popular” será substituída pela de “patrimônio cultural imaterial” (PCI). O PCI vincular-se-á, a partir de então, a fundamentos identitários culturais (retomando a Declaração de Istambul do ano de 2002). O documento entende que até a presente data, nas legislações nacionais e internacionais, predominou a dimensão “material” no contexto de uma concepção clássica do patrimônio, o que refletiu no direito referente aos bens culturais. O objetivo que se busca na Convenção é a reversão de tal questão mediante o reconhecimento do PCI, sua valorização em termos

similares ao patrimônio cultural material e a implementação de medidas tendentes a seu fomento e a seu amparo legal.

- É interessante ressaltar alguns pontos a respeito deste processo:
- Em primeiro lugar, amplia-se e diversifica-se o campo a respeito daqueles bens que são patrimonializáveis, incorporando-se, também, as produções culturais de setores subalternos.
- Em segundo lugar, postula-se a proteção do patrimônio atendendo à íntima relação que este guarda com reconhecimentos identitários; os bens patrimoniais passam a ser considerados evidência testemunhal da identidade dos povos.
- Em terceiro lugar (como assinala J. Agudo Torrico, 1999), valorizam-se os povos atuais não somente como herdeiros e transmissores de bens patrimoniais, mas também como criadores de novos patrimônios.

As observações mencionadas contribuíram para modificar (mas em princípio tiveram sobretudo um valor declarativo) a concepção de patrimônio como acervo – noção que desvinculava os objetos dos sujeitos, das classes e dos grupos sociais.

Também cabe assinalar que, em princípio, as necessidades argumentadas para impulsionar as convenções referidas aludem a situações substancialmente traumáticas, como foram os conflitos bélicos. Posteriormente, são os processos de degradação ocasionados pela própria dinâmica interna das sociedades contemporâneas que despontam (AGUDO TORRICO, 1999).

Voltando a nosso tema inicial, cabe assinalar, primeiramente, que uma análise das modificações produzidas historicamente nas conceituações de patrimônio não pode deixar de considerar a ingerência com que os documentos declaratórios dos organismos internacionais têm influenciado sobre a questão⁴; e, em segundo lugar, que, na atualidade, a própria dinâmica do campo patrimonial põe em relação – e em tensão – as produções de ambos os espaços (o acadêmico e o das entidades supranacionais).

⁴ A observação acerca da adoção de tais Declarações, Convenções e Documentos supõe outorgar-lhes visibilidade e reconhecer que ocupam um lugar no tratamento do campo do patrimônio; de nenhuma maneira implica uma visão acrítica dos mesmos. Não obstante uma análise neste sentido não é objeto do presente trabalho.

Patrimônio material e imaterial – Produções culturais dos setores subalternos

A diferenciação que se tem estabelecido entre patrimônio material e imaterial (ou tangível e intangível) foi recentemente adotada pela UNESCO, organismo que, através da “Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial”, adotou, em 2003, o conceito de “patrimônio cultural imaterial” (PCI) em lugar da categoria “cultura tradicional e popular”, utilizada em 1989.

Neste documento, explicita-se uma definição, compreendendo o patrimônio imaterial “os usos, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são inerentes – que as comunidades, os grupos e em alguns casos os indivíduos reconheçam como parte de seu patrimônio cultural”; descrevem-se, ainda, os âmbitos de manifestação do mesmo⁵.

Então, se analisamos tal definição e os seus alcances, essa parece ter por objeto a ampliação da concepção de patrimônio tanto no *tipo de bens e expressões culturais*, como na consideração de *grupos e setores sociais* que não haviam sido contemplados nem reconhecidos na noção clássica, contribuindo para sua legitimação e reconhecimento; a definição alude fortemente ao tradicional, ao oral e ao popular. A recente norma possibilita novos processos de patrimonialização.

Não obstante, a adoção da nova nomenclatura não resulta favorável, na medida em que reanima discussões já superadas em outros âmbitos, fecha certos debates e introduz imprecisões e falácias sobre os alcances e características das produções culturais dos setores subalternos.

Os aspectos problemáticos da distinção conceitual entre patrimônio cultural tangível e intangível são suficientemente conhecidos⁶. A separação entre o físico/material e o imaterial/oral resulta inviável, uma vez que ambos os aspectos estão inevitavelmente unidos e se articulam em qualquer expressão cultural e patrimonial. E mais: como alguns autores têm assinalado, a intangibilidade pode ser

5 Esses são: tradições e expressões orais, artes do espetáculo, rituais e atos festivos, conhecimentos relacionados com a natureza e o universo e técnicas artesanais tradicionais.

6 As dificuldades que assinalamos apontam para aspectos teóricos e conceituais e para as falácias subjacentes a tal distinção. Não obstante, entendemos que, com os esclarecimentos pertinentes, a distinção tangível/intangível pode resultar útil para um primeiro nível empírico/descritivo.

valorizada inclusive como o aspecto mais relevante de um bem, na medida em que precisamente sua legitimação como patrimônio será resultado das lutas pela imposição do sentido; são os significados, os usos e valores que se assinalam e se atribuem às expressões culturais os fatores que determinam seu caráter e, portanto, sua inclusão no campo patrimonial⁷.

Além disso, o documento, se pretende valorizar a diversidade cultural, expressa acepções patrimoniais que resultam problemáticas ainda em outro sentido: tanto nos critérios com os quais as definições são construídas e as categorias são demarcadas, como na medida em que estas conservam vícios das definições clássicas:

1) Trata-se de concepções que tendem a identificar as manifestações culturais dos setores subalternos e populares com as formas intangíveis, ou, em todo caso, a hierarquizar (ponderando-o diferencialmente) este aspecto nas produções de tais grupos. A identificação entre patrimônio cultural imaterial e produções culturais dos setores subalternos é corolária da operação materializada em 2003, quando se designou como PCI aquilo que, em 1989, se havia denominado “cultura tradicional e popular”. O relevante aqui é que essa correspondência/equivalência, que pretende ser meramente terminológica, não é neutra; supõe um recorte e implica certos pressupostos que subjazem ao mesmo, assim como delimita o campo fenomênico comprometido na problemática.

2) Trata-se de concepções que mostram dificuldades para compreender o patrimônio como construção social⁸ e enquanto processo. O predomínio concedido dentro do campo para as expressões culturais usualmente compreendidas na definição clássica é atribuído a razões de índole histórica e cultural; não há nenhuma referência para a ingerência que os contextos políticos e socioeconômicos têm tido em tais atribuições.

7 Sobre este ponto, pode-se consultar (entre outros) o trabalho de A. M. Gorosito Kramer, que aborda a discussão precisamente a partir de um estudo de caso sobre um objeto “material” (as ruínas das Reduções Jesuítas em Missões).

8 “(...) esto es, como una cualidad que se atribuye a determinados bienes o capacidades, seleccionados como integrantes del patrimonio, de acuerdo a jerarquías que valorizan unas producciones y excluyen otras” (ROSAS MANTECÓN, 1998: 4). Tal conceituação, sumamente frutífera para a análise da problemática, resulta particularmente fecunda no tratamento das produções dos grupos subalternos, na medida em que possibilita colocar em relevo precisamente a índole desigual dos processos de construção e de legitimação patrimonial e de sua utilização atual, incorporando à análise a dimensão do conflito.

3) Trata-se de concepções que priorizam uma temporalidade extensa; há uma tendência a privilegiar manifestações culturais de larga existência, prevalecendo uma profundidade histórica sumamente ampla e dilatada, com traços relevantes dos fenômenos culturais a serem patrimonializáveis. Tal critério atravessa todo o documento da UNESCO⁹.

Esses dados põem em evidência, então, um tópico, a nosso entender, crítico a respeito dos critérios vigentes de legitimação patrimonial e que se refere à densidade histórica exigida das expressões culturais para que estas adquiram caráter de patrimonializáveis. Tal exigência guarda estreita relação com as implicações que suportam toda a aposta no valor de um bem selecionado como patrimônio, entendendo que esta aposta não se refere somente a uma questão classificatória, mas também carrega sempre um forte conteúdo ideológico (ROTMAN, 2005).

Neste mesmo sentido, tem-se assinalado que o pouco interesse em documentar o passado recente relaciona-se com as dificuldades na definição do que significam as heranças culturais, mas também se vincula a uma visão limitada e parcial que se tem desde as instâncias decisórias, dos conceitos de história e de patrimônio (NOVELO, 2005).

Os pontos levantados anteriormente contribuem para visualizar que as questões de poder são constitutivas da construção, da legitimação e da apropriação do patrimônio, considerando este um espaço de confronto, e mostram, neste sentido, que o problema é de caráter político, já que implica

[...] processos de autodefinição e de heterodefinição coletiva em que se põem em marcha relações de poder; dito de outro modo, a capacidade de fazer valer como legítimo o ponto de vista próprio sobre “quem é quem”, “que representa que” e, sobre tudo, “que representa a quem” (CRUCES, 1998: 77).

9 E é particularmente claro quando se observam as expressões culturais que foram reconhecidas na primeira e na segunda “Proclamação de obras mestras do patrimônio oral e imaterial da humanidade”, durante 2001 e 2003 respectivamente. Figuram ali a arte narrativa dos akynes, narradores épicos kirguises da Ásia central; o teatro sanscrito Kutiyattam da Índia; o Carnaval de Binche, na Bélgica; a cosmovisão andina dos kallawayas da Bolívia; as técnicas de artesanato em madeira dos zafimaniry de Madagascar na África.

A respeito da problemática patrimonial vinculada aos setores subalternos, interessa-nos realizar alguns mínimos apontamentos sobre a questão.

Cabe ressaltar a crescente realização, nos últimos anos, de trabalhos que abordam a temática patrimonial em grupos subalternos urbanos e rurais (não indígenas), ainda que tais produções continuem sendo insuficientes. Têm-se marcado a escassez de estudos e as dificuldades de visibilidade e de registro das produções culturais de tais setores, tanto no caso do Brasil (DURHAM, 1984) como no do México (GARCIA CANCLINI, 1993; FLORESCANO, 1993)¹⁰ e no da Argentina (ROTMAN, 1999). Ademais, como têm assinalado alguns pesquisadores, as desvantagens para intervir plenamente no desenvolvimento patrimonial dentro das sociedades complexas acentuam-se nos setores populares mais próximos ao desenvolvimento moderno (GARCIA CANCLINI, 1993: 44). Fica como dívida pendente e como desafio para os analistas incrementar a pesquisa neste campo, gerando e selecionando as perspectivas analíticas e as estratégias pertinentes para tal fim.

Tem-se defendido suficientemente que, enquanto existir um discurso oficial que confira legitimidade a todas as formas culturais, de fato haverá uma hierarquia dos bens simbólicos, na qual o capital específico dos grupos subalternos ocupa um lugar subordinado. Neste sentido (e para além da existência de diversos enfoques, referentes a distintos períodos), estimamos que cabe recuperar a perspectiva analítica de Garcia Canclini (1993: 43), que sugere a adoção do conceito de “capital cultural” de Bourdieu para analisar processos relacionados com o patrimônio. A proposta pode resultar fecunda na medida em que dinamiza a noção e basicamente a situa na esfera da reprodução social.

A respeito do patrimônio cultural dos setores subalternos em relação com o tema da preservação, cabe fazer uma mínima reflexão.

Na atualidade propõem-se diversas ações possíveis em relação ao citado tópico. Interessa-nos retomar nesta matéria projetos recentes¹¹,

¹⁰ No México, o que se destaca são os excepcionais programas como o do Museu Nacional de Culturas Populares, cujas exposições e livros ampliam a documentação das culturas subalternas para além do indígena (GARCÍA CANCLINI, 1993: 45).

¹¹ Aludimos para as formulações propostas por A. M. Ochoa Gautier (2001), que se referem a um patrimônio “intangível” e se originam na análise de certas expressões musicais, porque estimamos que são amplamente generalizáveis às manifestações culturais dos setores subalternos.

os quais assinalam que o problema reside no fato de que, em geral, nenhuma das formas de preservação resulta evidente e de que em todas subjazem tramas políticas e ideológicas¹². Neste sentido, então, uma política de conservação deveria começar por tornar visíveis os conflitos que atravessam as práticas e as decisões sobre essas práticas, descobrindo-se, assim, as tramas não explícitas. A questão, então, não seria tanto de preservação como de estabelecimento de políticas e de ações estatais que tendessem a equilibrar a distribuição de poder, permitindo que as representações de distintos grupos sociais adquirissem validade. O problema, em definitivo, é de justiça social e cultural (OCHOA GAUTIER, 2001).

Neste sentido – e em relação como o assinalado anteriormente –, alguns planejamentos a respeito da função pública assinalam que na atualidade mudaria o eixo da mesma. Não se trataria, como agora, de definir conteúdos, mas de implementar políticas culturais que apontassem para a possibilidade de que se expresse e se ouça uma diversidade de vozes que não têm o mesmo acesso aos recursos para se fazerem presentes na esfera pública. Isso implica abrir espaços para a presença social da diversidade e promover a inclusão dos menos favorecidos (JELIN, 2001: 180).

Não obstante, não se trata somente de que as representações de distintos grupos sociais alcancem validação, mas sim de implementar as medidas necessárias para garantir a produção e a reprodução das práticas culturais por parte de seus executantes, assim como sua reprodução social – e este é o ponto que exige imediata reflexão.

Referências bibliográficas

AGUDO TORRICO, J.; FERNANDEZ DE PAZ, E. “Introducción”. *En: Patrimonio Cultural y Museología*. Santiago de Compostela: FAAEE, 1999.

¹² Ochoa Gautier refere-se aqui a “políticas da memória” e entende que a construção da memória se dá mediante um processo de representações que a canalizam e que, através de tais representações, estabelecemos nossas relações com o passado (2001: 14).

COMISSIONE FRANCESCHINI. “Relazione Della comisione d’indagine per la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico, archeologico, artistico e del paesaggio”. **Revista trimestrale di directo pubblico**, año XVI (1), 1966 (pp. 119-244).

CRUCES, F. “Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la Antropología”. *En*: **Alteridades**, n.º 16. México: 1998 (pp.75-84).

DURHAM, E. “Cultura, patrimonio e preservacao. Texto II”. *En*: ARANTES, A. **Produzindo o passado. Estrategias de construcao do patrimonio cultural**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984 (pp. 23-58).

FERNANDEZ DE PAZ, E. “De tesoro ilustrado a recurso turístico: el cambiante significado del patrimonio cultural”. **PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, volumen 4, n.º 1, 2006 (pp. 1-12).

FLORESCANO, E. “El patrimonio cultural y la política de la cultura”. *En*: FLORESCANO, E. (comp.). **El patrimonio cultural de México.. México**: Fondo de Cultura Económica, 1993 (pp. 9-39).

GARCIA CANCLINI, N. “Los usos sociales del patrimonio cultural”. *En*: FLORESCANO, E. (comp.). **El patrimonio cultural de México. México**: Fondo de Cultura Económica, 1993 (pp. 41-61).

GOROSITO CRAMER, A. M. “Patrimonio y Propiedad”. *En*: **Memorias, Identidades e Imaginarios Sociales**. Comisión para la preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2001.

JELIN, Elizabeth. “Las memorias en la calle y en la acción. Espacios de lucha por los Derechos Humanos”. *En*: **Memorias, Identidades e Imaginarios Sociales**. Comisión para la preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2001 (pp.173-180).

NOVELO, V. “Herencias culturales desconocidas, el caso del patrimonio industrial mexicano”. *En*: ROTMAN, M. & MARTIN, A. (eds.). **Cuadernos de Antropología Social** – Dossier “Cultura y Patrimonio: perspectivas contemporáneas en la investigación y la gestión”, n.º 21, ICA, FFyL, UBA, 2005.

OCHOA GAUTIER, A. M. “El Patrimonio Intangible en un mundo globalizado: De que memoria estamos hablando?”. *En: Memorias, Identidades e Imaginarios Sociales*. Comisión para la preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2001 (pp.11- 17).

ROSAS MANTECÓN, A. “El Patrimonio cultural. Estudios contemporáneos. Presentación”. *En: Alteridades*, n.º 16. México: 1998 (pp. 3-9).

ROTMAN, M. “Introducción”. *En: ROTMAN, M. & MARTIN, A. (eds.). Cuadernos de Antropología Social – Dossier “Cultura y Patrimonio: perspectivas contemporáneas en la investigación y la gestión”, n.º 21, ICA, FFyL, UBA, 2005.*

ROTMAN, M. “El reconocimiento de la diversidad en la configuración del patrimonio cultural: cuando las artesanías peticionan legitimidad”. *En: AGUDO TORRICO, J. & PAZ, Esther (comp.). Patrimonio cultural y Museología*. Santiago de Compostela: FAAEE, 1999 (pp.151-160).

Documentos

UNESCO. **Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural**. 1972.

UNESCO. **Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial**. 2003.

UNESCO. “Recomendación de la UNESCO sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular”. **Actas de la Conferencia general** (volumen 1)- Resoluciones. 25ª. Reunión, París, 17 de octubre-16 de noviembre de 1989. Organización de las Naciones Unidas para la educación, la Ciencia y la Cultura.

EDUCAÇÃO PATRIMONIAL: PERSPECTIVAS E DILEMAS

Flávio Leonel Abreu da Silveira¹
Marcia Bezerra²

O presente artigo visa à reflexão de questões originadas no Grupo de Trabalho *Educação Patrimonial: perspectivas e dilemas*³, coordenado pelos autores durante a 25^a Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, realizada em 2006, na cidade de Goiânia⁴. Os trabalhos, cujas temáticas percorreram a Antropologia, a Arqueologia, a História e a Educação, deram-nos a medida do caráter interdisciplinar e dialógico da Educação Patrimonial. As experiências apresentadas ao longo do GT, ao se inserirem em contextos geográficos distintos⁵ e tratarem de diferentes sujeitos, permitiram reconhecer que, a despeito das singularidades, há pontos recorrentes que merecem a nossa atenção. Alguns emergiram no desenrolar do próprio GT, enquanto outros se delinearão em momentos posteriores ao evento.

Em primeiro lugar, consideramos fundamental tratar da própria expressão “Educação Patrimonial” e de seus desdobramentos no Brasil. Em seguida, partimos para uma reflexão sobre a relação entre a Educação Patrimonial e o Outro, considerando a Antropologia e a Arqueologia. Num terceiro momento, apresentamos algumas discussões acerca do papel interdisciplinar da Educação Patrimonial e, por fim, tratamos das paisagens patrimoniais.

1 Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará.

2 Doutora em Arqueologia pela Universidade de São Paulo e Professora Visitante do Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural da Universidade Católica de Goiás.

3 Os resumos e trabalhos completos do GT encontram-se disponíveis nos Anais da 25^a RBA. Vols. 1 e 2, 2006.

4 Participantes do GT: Carlos Xavier A. Netto, Fernando Marques (et al), Jorge Najjar, Luciano P. Silva, Maria Beatriz P. Machado, Olavo R. Marques, Rosana Najjar.

5 Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Mato Grosso e Pará.

Educação Patrimonial

Afinal, o que é Educação Patrimonial? Com esta pergunta, pretendemos instigar as pessoas a pensarem sobre o seu estatuto no que tange ao processo de ensino-aprendizagem em intersecção com o campo do patrimônio. A Educação Patrimonial situa-se nos interstícios disciplinares. Portanto, estamos longe de propor qualquer tipo de definição. Além disso, entendemos que não há como dissociar a prática educativa da idéia de cultura e de patrimônio, o que acaba por tornar a expressão “Educação Patrimonial” um pleonismo (CHAGAS, 2006; BEZERRA, 2006) que, segundo Chagas (op.cit.), “caiu no gosto popular” – mas, em nossa avaliação, de forma acrítica.

Perceber a educação dentro de uma perspectiva que aposta na cultura como princípio norteador não é novidade no Brasil. No início dos anos 1980, é criado, pela Fundação Nacional Pró-Memória, o projeto “Interação entre a educação básica e os diferentes contextos culturais existentes no país” (FONSECA, 1996: 157), que procurava diminuir a distância entre a educação escolar e o cotidiano dos alunos “[conferindo o] estatuto de ‘cultura’ às experiências que o aluno trazia para a escola” (op.cit.). Isto implicava a utilização das artes em geral, assim como dos esportes, dos museus e dos locais históricos, como ferramentas pedagógicas que potencializassem o processo ensino-aprendizado⁶ (BEZERRA, op.cit.).

Somado a isso, para a escola “freiriana” de educação, um dos pontos fundamentais nessas discussões é o conceito antropológico de cultura. Em suas experiências, Freire (*passim*) observou que este tema é indispensável em qualquer contexto. O argumento é de que, ao discutir sobre o mundo da cultura e seus elementos, os indivíduos vão desnudando a sua realidade e se descobrindo nela. A cultura material torna-se elemento do processo de “alfabetização cultural” empreendido por Freire, assim como uma concepção de cultura que inclui as manifestações eruditas e populares.

Nosso propósito não é o de discutir as idéias de Freire, mas mostrar que a visão de uma prática educativa fundamentada na cultura não

⁶ Aula ministrada no módulo “Política de Preservação do Patrimônio Cultural” por Luiz Antônio Bolcato Custódio, no “Curso Patrimônio Cultural e Educação”, promovido pelo Iphan, Secretaria Municipal de Educação de Goiânia, Universidade Católica de Goiás e Universidade Federal de Goiás, em 2004.

surge com a Educação Patrimonial. Na verdade, o próprio “Guia Básico de Educação Patrimonial”, publicado pelo Iphan em 1999 (HORTA, GRUNBERG & MONTEIRO), inspira-se de forma inequívoca em Freire ao afirmar, em suas primeiras páginas, que “a Educação Patrimonial é um processo de ‘alfabetização cultural’” (Idem: 6). Em artigo posterior, Horta (2003: 1) deixa claro que a Educação Patrimonial pode ser um instrumento de “‘alfabetização cultural’ (...) como propõe Paulo Freire em sua idéia de ‘empowerment’”⁷.

O que queremos dizer é que os germes da chamada Educação Patrimonial já se encontravam presentes em ações educativas no Brasil, mas a sua “introdução” oficial costuma ser datada dos anos 1980 e associada a um evento organizado pelo Estado.

A expressão “Educação Patrimonial” foi formulada pela primeira vez no país em 1983, a partir de um seminário realizado no Museu Imperial, em Petrópolis, no Rio de Janeiro (HORTA, 2005; HORTA, GRUNBERG & MONTEIRO, op.cit.). O encontro tinha por objetivo a apresentação de uma metodologia inspirada em uma iniciativa pedagógica adotada na Inglaterra e cujo mote era “o uso educacional dos museus e monumentos” (HORTA, op.cit.: 221). A idéia central era a de utilizar as fontes primárias como ferramenta didática nas escolas, o que ocorria na Inglaterra desde os anos 1970, especialmente por meio da noção de *evidence-based history* para o ensino da História daquele país (BEZERRA, 2006).

O uso de fontes primárias na escola era a *piece de resistance* do Schools Council Project desenvolvido na Inglaterra nos anos 1970. O conselho não existe mais; no entanto, a proposta de apropriação da cultura material como instrumento de aprendizado é, ainda hoje, adotada em muitas escolas (PLANEL, 1994).

A utilização de fontes primárias por meio de visitas a museus, sítios arqueológicos, cidades históricas e arquivos para o ensino de História também está prevista nos Parâmetros Curriculares do Ensino Fundamental no Brasil (BRASIL, 1998)⁸, o que por si só não tem garantido a sua inclusão de forma crítica nas escolas. Para Machado (2006), há pouca participação da escola como produtora de ações *de*

⁷ O grifo é da autora. Está em negrito no original.

⁸ Ver PCNs de História para o Ensino Fundamental – 3º e 4º ciclos – Seção: Visitas a Exposições, Museus e Sítios Arqueológicos. 1998. Página 89.

sobre a EP, restringindo-se a sua atuação, em geral, como receptora destas iniciativas.

O que se vê é um modismo no uso da expressão “Educação Patrimonial” (CHAGAS, 2006; BEZERRA, 2006), o que, por um lado, aponta para a multiplicação do número de projetos baseados nos bens patrimoniais e, por outro, indica a urgência de se discutir sobre o tema, que tem desdobramentos importantes para a dinâmica de constituição e de preservação do patrimônio cultural como um todo.

Percebemos que a chamada Educação Patrimonial é um tema complexo, entendido aqui, nos termos de Morin (1990), como uma “questão problema” e não meramente como uma solução, uma vez que anuncia tanto reflexões em aberto, porque próprias de um campo de discussão e de pesquisa que se define historicamente, como, ao mesmo tempo, aponta para um conjunto de ações de caráter técnico a serem avaliadas dentro de uma perspectiva ética, mas não de uma ética que desconsidera a visão do Outro e toma o olhar do técnico como algo que basta em si mesmo, e sim de uma ética de reciprocidade que situa o diálogo e a troca cultural como um horizonte possível. Tal questão é crucial para as Ciências Humanas, o que nos leva à próxima discussão.

Educação Patrimonial e a Questão do Outro

Parece-nos que a Educação Patrimonial implica uma discussão, se não periférica, pelo menos nova, tanto para a Antropologia quanto para a Arqueologia, por isso sujeita a alguns preconceitos. O diálogo das Ciências Sociais com os temas relativos à educação surge no cenário de ambas as disciplinas como uma questão que tem a sua relevância, mas que ainda sugere um caráter secundário. No entanto, coloca a importância do tema quando indica caminhos para as reflexões sobre uma ética de intervenção em projetos de conservação patrimonial junto às paisagens do Outro⁹.

Se a Antropologia, paulatinamente, parece abrir-se à discussão, a Arqueologia, por sua vez, já adentrou no terreno de diálogo tenso entre diferentes campos do saber, ou seja, da intersecção entre temas

9 O trabalho “A percepção do bem arqueológico e sua preservação: a experiência de intervenção acadêmica e gestão comunitária no sítio de Joanes, PA” apresentado no GT por Marques, Schaan, Lima, Gomes, Silva e Dias trata da relação entre pesquisadores e comunidade local, apontando caminhos para estas intervenções.

educacionais e arqueológicos. O que fica claro, neste caso, é a presença de uma certa resistência, por parte de uma Arqueologia mais tradicional, no que se refere aos arqueólogos que trabalham com o tema Arqueologia e Educação, ou, de forma mais ampla, com a chamada Arqueologia Pública, indicando ser esta uma questão menor na área.

A Arqueologia com o público, ou a Arqueologia Pública, surge décadas atrás como um conjunto de ações e de reflexões que objetiva saber a quem interessa o conhecimento produzido pela Arqueologia, de que forma nossas pesquisas afetam a sociedade, como estão sendo apresentadas ao público – ou seja, mais do que uma linha de pesquisa dentro da disciplina, a Arqueologia Pública é inerente ao exercício da profissão (BEZERRA DE ALMEIDA, 2002; FUNARI, 2001). Seu desenvolvimento no Brasil ainda é incipiente e encontra muitas reações, sobretudo de um grupo mais conservador que ainda não se pôs a refletir sobre o impacto que causa na sociedade e sobre o fato de que assumir a perspectiva de uma “*based-community archaeology*” é apostar na sobrevivência da própria disciplina¹⁰.

A Arqueologia Brasileira, na análise de Minetti e Pyburn (2005: 100), apresenta-se como “extremely hierarchical with a strong paternalist/patronizing component”. Esta atitude é reproduzida na relação entre os arqueólogos e o público, a qual se caracteriza pelo distanciamento e pelo paternalismo, implicando a desvalorização da relação entre Arqueologia e Educação e, em consequência, da Educação Patrimonial.

Contudo, desde 2002, um dispositivo legal do IPHAN tem criado condições propícias para que o Outro faça parte da agenda da Arqueologia¹¹. A portaria 230 do IPHAN¹² recomenda a elaboração de projetos de Educação Patrimonial¹³ no âmbito dos projetos da

10 Pyburn, 2006. Comunicação pessoal.

11 Najjar apresentou no GT o trabalho “O Iphan e a Educação Patrimonial: a arqueologia pública nos projetos de restauração”, que discute o papel do Estado como educador coletivo. Ver Najjar; Najjar (2006)

12 Portaria 230, de 17 de dezembro de 2002, do Departamento de Proteção, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Ver Iphan. *Coletânea de Lei Sobre Preservação do Patrimônio*. Iphan: Rio de Janeiro, 2006 (pp. 183-186).

13 Trabalho apresentado no GT “As Duas Faces da Educação Patrimonial” de C.X.A. Netto trata da EP dentro dos projetos de contrato.

chamada Arqueologia de Contrato¹⁴, que hoje é responsável pela maioria das pesquisas arqueológicas no país (PROUS, 2006).

Mas há de se perguntar: será que tais projetos têm conseguido alcançar os objetivos traçados? Será que se têm preocupado em revelar conflitos ou apenas em mostrar distintas manifestações culturais? Será que apostam numa história nacional formada por uma rede de fios com nuances e matices diferentes ou perpetuam a idéia da supremacia de um grupo sobre os demais “contribuintes” da nação? Será que percebem a diversidade cultural a partir de uma relação de interdependência ou reproduzem a visão partida, de dominação, de dependência? Será que ouvem todas as vozes ou apenas uma? Será que reforçam o sentimento de comunidade ou perpetuam a noção de unidade? Será que incluem, de fato, o Outro?

Não obstante, os arqueólogos estão *sempre* lidando com o patrimônio do “outro”. Esta situação demanda e, ao mesmo tempo, provoca um “estado constante de alerta” (BARROS, 2003: 168), ideal para a compreensão desta intrincada rede de relações¹⁵.

Acreditamos que conceber a Arqueologia [Pública] como Antropologia [Aplicada] (PYBURN & WILK, op.cit.; SHACKEL & CHAMBERS, 2004) implica a percepção dos outros sujeitos destas relações e o reconhecimento do uso do passado como um caminho para o fortalecimento de comunidades com as quais lidamos durante nossas pesquisas. Isto se faz a partir de um processo contínuo de negociação, que tem, na Educação Patrimonial, um valioso instrumento de mediação (PYBURN & BEZERRA, 2006).

Infelizmente, no Brasil – seja na perspectiva da Antropologia ou na da Arqueologia –, pouca atenção tem sido dada às experiências de ensino-aprendizado que buscam a valorização dos bens patrimonializáveis pelas comunidades nas quais os mesmos desempenham algum papel em sua dinâmica cultural, mais

14 Pesquisas realizadas no âmbito dos projetos de avaliação ambiental que visam à preservação do patrimônio arqueológico ameaçado por empreendimentos. Ver Caldarelli, S.; Santos, M.C.M.M. dos – Arqueologia de Contrato no Brasil. *Revista da USP*, São Paulo, n.44, pp.10-31, dezembro/fevereiro 1999-2000.

15 Dois trabalhos de EP apresentados no GT trataram de projetos realizados com comunidades indígenas e quilombolas: Marques, O.R. “Políticas quilombolas, ações patrimoniais e memória coletiva” e Silva, L.P. “Ensino Superior Indígena Diferenciado, patrimônio (i)material e arqueologia pública: a experiência do curso ‘Arqueologia e Habitações Indígenas’ entre professores indígenas de 22 etnias de Mato Grosso”.

especificamente aquelas tentativas de envolver as pessoas que convivem diariamente com os bens a serem conservados em projetos de desenvolvimento a fim de que considerem os seus saberes e fazeres acumulados ao longo do tempo e suas relações com os patrimônios como relevantes para o próprio âmbito da conservação.

As discussões sobre o tema das experiências de aprendizagens voltadas à conservação do patrimônio colocam a urgência da análise das ações dos técnicos do campo do patrimônio, dos educadores patrimoniais e ambientais, que buscam intervir num determinado contexto cultural de forma a modificar certos hábitos e visões – no que tange aos patrimônios culturais e naturais brasileiros – considerados agressões, esquecimentos ou desinteresse pela memória social.

As intervenções didático-pedagógicas que consideram a criatividade humana em lidar com os artefatos e com as paisagens engendrados pela própria cultura em seu lugar de pertença devem tomar esse ato consciente como um saber acerca de si e do mundo, por mais que ele pareça encoberto aos olhos de quem o vê de fora por não pertencer ao lugar e por não dominar os códigos culturais ali vigentes. Ou seja, há formas de saberes e de fazeres explícitos e implícitos acerca dos elementos materiais e imateriais que compõem o mundo, mas que escapam a uma visão meramente técnica.

Neste sentido, a idéia redentora de conscientizar o Outro, tão propalada por educadores e técnicos do campo do patrimônio, revela uma violência simbólica (BOURDIEU, 1989) ante as comunidades, visto que se apresenta pouco afeita ao olhar antropológico que toma o Outro como um sujeito capaz de realizar a sua própria hermenêutica do mundo no qual está inserido. Portanto, as perspectivas conscientizadoras desconsideram a visão de mundo dos envolvidos com o processo de conservação patrimonial, tendendo a tomá-los como pessoas que necessitam da luz do conhecimento para aclarar suas consciências obtusas. Isto se daria, na perspectiva desses profissionais, pela pouca visão, por parte dos “nativos”, da grandiosidade dos bens com os quais convivem.

A perspectiva conscientizadora¹⁶ deve ser substituída pela

16 Um ponto de discordância entre a nossa perspectiva e a de Freire, uma vez que em sua obra a idéia de conscientizar é central. Sua aplicação nos trabalhos de EP deve ser vista dentro de uma perspectiva crítica.

sensibilização e pela participação crítica acerca do valor da paisagem patrimonial que tais grupos humanos detêm. Tal perspectiva deve ser considerada num sentido bastante amplo, tomando as paisagens (*scapes*) analisadas por Appadurai (1994) como horizontes possíveis de serem considerados, como é caso das Missões Jesuíticas localizadas na área do Mercosul.

Sendo assim, é preciso que a participação dos grupos sociais vinculados aos bens por intermédio de práticas sociais e simbólicas cotidianas seja levada em consideração, a fim de que os mesmos reflitam acerca do valor que sua cultura (atual ou ancestral) apresenta para contextos culturais mais amplos, num sentido nacional e transnacional. O problema reside no fato de que, por vezes, tais grupos sequer são ouvidos em seus anseios acerca do destino de seus patrimônios. As pessoas “vivem o lugar” onde os mesmos existem como parte do cenário de suas paisagens de pertença, independente do que pensam os profissionais do campo do patrimônio, que, igualmente, têm tido dificuldade em ouvir outras áreas do conhecimento a quem o patrimônio também interessa. É esse o nosso terceiro ponto de discussão: a EP e a interdisciplinaridade.

Educação Patrimonial e Interdisciplinaridade

Partimos do princípio de que a interdisciplinaridade, enquanto uma aventura do conhecimento, nos impõe uma espécie de deslocamento de nossa posição em um campo específico do saber, ampliando os horizontes de atuação, uma vez que nos coloca como agentes na construção de um saber novo e, por isso mesmo, complexo e instável.

Não advogamos, aqui, uma perspectiva holística e redentora dos saberes no alvorecer de uma Nova Era do conhecimento, o que apontaria para uma fusão de horizontes isenta de tensões. Pelo contrário, sinalizamos para os dilemas e complexidades existentes na aproximação de saberes, metodologias e perspectivas teórico-conceituais que precisam ser negociadas no ato mesmo de se lançar à interdisciplinaridade.

A abertura dialógica, portanto, re-situa nosso olhar nesse processo de produção de um saber ampliado para além dos limites do

campo de conhecimento do qual somos oriundos. Se isto é verdade, a especialização estreita, ou ainda a visão compartimentadora do conhecimento, impõe-nos uma nova visada sobre o próprio fazer científico, assim como uma ética de reciprocidade que contemple a pertinência do olhar do outro, na medida em que percebe o significado de nosso olhar na interação.

Nestes termos, a perspectiva interdisciplinar emerge como uma questão central para as pesquisas e intervenções sobre a temática do patrimônio, especialmente quando se trata de pensarmos sobre o papel dos profissionais e dos técnicos do campo do patrimônio junto às comunidades em que tais elementos aparecem.

As nossas inquietações enquanto profissionais que trabalham na interface das Ciências Sociais com a Educação nos colocam a necessidade de estabelecermos um diálogo profícuo entre Educação, Antropologia, Arqueologia e História, evidenciando que o campo da Educação Patrimonial é uma área do conhecimento eminentemente interdisciplinar¹⁷. Ou seja, qualquer atividade ligada ao tema das aprendizagens patrimoniais deve considerar a matriz complexa que define o campo de atuação profissional e as formas de intervenção junto aos grupos sociais, que encerram estratégias didático-pedagógicas situadas na interface das ciências.

Paisagens Patrimoniais: a temática do lugar e o lugar da educação

A Educação Patrimonial, ao lidar com a noção polissêmica de patrimônio, deve considerar as complexas nuances histórico-culturais envolvidas no fenômeno da (i)materialidade das paisagens do Outro, sejam elas Sítios Arqueológicos, Centros Históricos, Reservas Indígenas, Territórios Quilombolas, Parques Nacionais, assim por diante. Nesses termos, tanto a Antropologia quanto a Arqueologia surgem como campos do conhecimento acerca de expressões civilizacionais – existentes e/ou desaparecidas –, de grande relevância para as reflexões que têm na educação, mais especificamente naquela voltada às aprendizagens patrimoniais, o objetivo de colocar em prática um conjunto de intervenções didático-pedagógicas junto às sociedades

¹⁷ É preciso não esquecer a relevância do diálogo com áreas do conhecimento como a Arquitetura, a Geografia, a Biologia – botânica, zoologia e genética, por exemplo –, a Química, entre outras, para o tema do patrimônio em seu sentido mais amplo possível.

detentoras de patrimônios que merecem proteção estatal ou não.

Sendo assim, uma perspectiva multicultural acerca dos bens patrimoniais aponta para a necessidade de compreendermos as dimensões simbólico-práticas que constituem as manifestações ético-estéticas de um determinado grupo social, uma vez que cooperam à conformação das paisagens de pertencimento ao longo do tempo. As paisagens, portanto, são “espaços de celebração” (MAFFESOLI, 1994), porque vividas como o resultado de formas específicas de socição (SIMMEL, 1983), sendo que a labuta e a sociabilidade dos grupos humanos evidenciam as paisagens como expressões culturais em devir, fazendo com que o patrimônio comum seja interpretado de acordo com a visão de mundo no qual emerge como um fato de cultura.

A própria concepção de patrimônio segue princípios distintos entre diferentes sociedades. Fordred-Green, Neves e Green (2001: 55), a partir de um projeto de Arqueologia Pública com grupos indígenas, observaram que os Palikur experienciam o passado não pelo patrimônio arqueológico, mas por narrativas inscritas na paisagem.

O que queremos dizer é que há uma hermenêutica das paisagens (SILVEIRA, 2004), que está intimamente relacionada às interpretações do que comumente denominamos patrimônio, pelas sociedades que vivem e experienciam o seu lugar. Antes de interpretarmos as paisagens e os objetos como bens patrimoniais, devemos considerar que tais elementos estão imersos numa complexa teia de significações que encerra nexos singulares, de modo que as coisas fazem sentidos de acordo com o *ethos* e o *eidos* específicos ao contexto sócio-histórico em que aparecem.

Há um complexo processo de socialização no corpo de uma sociedade que está apoiado num, não menos complexo, sistema de aprendizagens cotidianas, em que as interpretações e representações do mundo significam a partir do lugar em que são engendradas pelos agentes sociais. Um objeto qualquer, uma edificação antiga ou uma ruína tomada pela relva, por certo, jamais estão isentas de significação para o grupo que os vivencia cotidianamente. As coisas não estão fora do lugar. De fato, estes elementos materiais que se perpetuam na paisagem não são, em si, a memória, mas a sua fonte. São, portanto, a base material para a construção do imaginário histórico (JEUDY, 1990).

Sendo assim, as paisagens patrimoniais seriam, antes de um bem

de caráter nacional voltado para as experiências turísticas, aqueles “lugares praticados” (CERTEAU, 2004) nos quais as pessoas realizam as suas atividades cotidianas de forma a manterem viva uma determinada herança cultural. Este acervo comum não diz respeito apenas às coisas materiais, mas também a um conjunto de imagens e de idéias compartilhado que dinamiza o “espírito do lugar”, ao mesmo tempo em que a elasticidade da memória coletiva (HALBWACHS, 1990) – a memória enquanto um espaço fantástico (ROCHA & ECKERT, 2005) – revela o jogo sutil entre lembrança e esquecimento como algo relevante para as pessoas.

As paisagens são fenômenos de cultura, portanto a sua autonomia é sempre relativa. Elas são o que significam. O humano, neste caso, é a paisagem, porque ela não existe antes da significação: ao compartilharmos o mundo com os outros, somos a paisagem, na medida em que configuramos as mesmas, no sentido de figurar junto e de conformá-la de acordo com os anseios e desígnios da sociedade à qual pertencemos.

A relevância de uma discussão desta ordem revela que a temática das paisagens patrimoniais detém em si a densidade das camadas de memória coletiva (HALBWACHS, op.cit.) associada a determinadas lembranças de caráter histórico-social. Numa paisagem patrimonial, convergem a imaterialidade e a materialidade das coisas (a aura/o *mana* das coisas associados à materialidade mesma do objeto/artefato), uma vez que reflete as sutilezas dos arranjos sócio-culturais imersas na experiência de viver o lugar de pertencimento ao longo do tempo, relacionada ao gesto técnico (LEROI-GOURHAN, 1965) de conformação do mesmo, bem como nos usos e sentidos atribuídos a eles pelos grupos sociais que o concebem como um elemento paisagístico – o sítio, o museu, o parque – representativo da forma de ser ou das expressões culturais que identificam a pertença a determinada nação – daí ser a paisagem patrimonializável.

A perspectiva geertziana da cultura enquanto um fenômeno público (1989) porque dado na ação cotidiana por meio da qual os significados são compartilhados pelos atores sociais que, ao agirem, conformam o seu mundo nos coloca a importância de considerar o bem – alvo da patrimonialização – um elemento inserido num contexto de significação que o associa à memória do lugar e à sua transformação,

podendo revelar ainda um “saber não sabido”, uma vez que está ligado ao jogo lembrança-esquecimento e associado às estratégias (CERTEAU, 2004) de fundo cultural, a fim de que as pessoas sigam sendo o que são. Isto quer dizer que a relevância do bem para estas populações não está imersa no breu da ignorância, mas no dilema complexo de uma dada civilização durar no tempo e se perpetuar na espacialidade do lugar, porque vinculada a ele por laços simbólico-afetivos.

Ora, uma teia de significados, neste caso, está para além da materialidade das coisas, visto que é relativa a uma simbólica experienciada no cotidiano e no vivido que dinamiza a mesma ou, ainda, a coisa em si. Há, assim, um conjunto de saberes e de fazeres relacionados aos bens de natureza material e imaterial que coloca o desafio de lidar com esta herança de caráter local como um patrimônio situado. É preciso que se reflita sobre isto, uma vez que diz respeito a quem o produz ou produziu no passado e aqueles que o recebem como herança, bem como às políticas de conservação.

O *pater* poder de arbitrar sobre o patrimônio do Outro como um bem da nação (museificando, decretando sítios e parques) desloca a noção de hereditariedade do local para o geral, revelando que a autenticidade e o valor do bem – seja ele histórico, artístico, arquitetônico, arqueológico, entre outros – são regidos pela apreciação e pelo gosto de determinados *experts* sobre o assunto, que nem sempre consideram o olhar daquele que opera (no sentido cognitivo e prático) com o bem no seu cotidiano. Ou seja, o próprio ato de lidar com o patrimônio material pelos grupos humanos nos quais eles emergem como elementos do vivido coloca o fato da imaterialidade como uma questão central: antes de os “usos culturais da cultura” (MENESES, 1999) surgirem como um fato da política estatal de patrimonializar, os significados desses bens são fatos de cultura, e, ao descontextualizarmos os mesmos, ferimos a própria noção de patrimônio imaterial (SILVEIRA & LIMA FILHO, 2005). É necessário um constante exercício de desconstrução desta lógica patrimonial do Estado.

Considerações Finais

As idéias aqui apresentadas constituem um desdobramento das reflexões surgidas durante e depois da realização do GT *Educação Patrimonial: perspectivas e dilemas*. Durante o GT, do qual participaram antropólogos, arqueólogos, historiadores e educadores, foram apontadas algumas outras questões que não puderam ser contempladas neste artigo, tais como a centralidade da escola como *locus* dos projetos de Educação Patrimonial, a necessidade de se discutir sobre o conceito de preservação e a urgência de se refletir sobre a ação do Estado e sua relação com a sociedade civil, pensando em ações contínuas e em uma ruptura com eventos pontuais.

Vimos que o tema é complexo, interdisciplinar e demanda uma “solidariedade de preocupações”¹⁸ – afinal, como podemos nos eximir de refletir sobre “Educação Patrimonial”, se a própria expressão, que traz em si dois conceitos distintos mas, ao mesmo tempo, relacionados, parece-nos conduzir, por um lado, para a transmissão e para a preservação de patrimônios esquecidos e, por outro, para a reflexão acerca do caráter simbólico desta transmissão como mecanismo de suspensão dos tempos e de cristalização da própria dinâmica do patrimônio. Há de se pensar sobre o sentido da Educação Patrimonial para que não caiamos na cilada apontada por Jeudy (2005), que vê as iniciativas relativas à conservação e à apresentação do patrimônio à sociedade como um potencial mecanismo que pode ocasionar a repulsa pelos bens patrimoniais.

Acreditamos que o conceito de Educação Patrimonial deva servir como sinal que nos obriga a questionar o papel da educação na constituição do patrimônio, o papel do patrimônio no processo educativo e a função de ambos na dinâmica social que articula a lembrança e o esquecimento.

Agradecimentos

Aos participantes do GT: Carlos Xavier A. Netto, Fernando Marques, Denise Schaan *et al*, Jorge Najjar, Luciano P. Silva, Maria Beatriz P. Machado, Olavo R. Marques e Rosana Najjar.

¹⁸ Santos *apud* Garcia, R. L. “Reflexões sobre a responsabilidade social do pesquisador”. In: _____ (org.). *Para quem nós pesquisamos*: para quem nós escrevemos. São Paulo: Cortez, 2001 (pp. 19).

Referências Bibliográficas

APPADURAI, A. “Disjunção e diferença na economia Cultural Global”. *In: FEATHERSTONE, M. Cultura Global*. Petrópolis: Vozes, 1994 (pp. 311-327).

BARROS, Myriam Moraes Lins de. “Velhos e Jovens no Rio de Janeiro: processos de construção da realidade”. *In: VELHO, G.; KUSCHNIR, K. (orgs.). Pesquisas Urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003 (pp. 156-173).

BEZERRA, M. “Educação [bem] Patrimonial e Escola”. *In: NAJJAR, J.; FERREIRA, S.C. (orgs.). A Educação Se Faz (na) Política*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2006 (pp.79-97).

BEZERRA DE ALMEIDA, M. **O Australopiteco Corcunda**: as crianças e a arqueologia em um projeto de arqueologia pública na escola. Tese (Doutorado em Arqueologia) – MAE, Universidade de São Paulo, 2002.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989 (Memória e Sociedade).

BRASIL/SECRETARIA DE EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL. **Parâmetros Curriculares Nacionais**: História – 3º e 4º Ciclos. Brasília: Ministério da Educação/ SEF, 1998.

CERTEAU, M. de. **A Invenção do Cotidiano**: artes de fazer. V.1. Petrópolis: Vozes, 2004.

CHAGAS, M. “Educação, museu e patrimônio: tensão, devoração e adjetivação”. *In: Patrimônio*. Revista Eletrônica do Iphan. Dossiê Educação Patrimonial, n.º 3, Jan/Fev, 2006. Disponível em:<http://www.iphan.gov.br>. Acesso em 22/06/2006.

FONSECA, M. C. L. “Da Modernização à Participação: a política federal de preservação nos anos 70 e 80”. *In: Revista Patrimônio*. Cidadania. Iphan, nº 24, 1996 (pp. 153-163).

FORDRED-GREEN, L.; NEVES, E. G.; GREEN, D. “Arqueologia Pública na área indígena Uaçã, Amapá: problemas e perspectivas”. *In: Resumos – Congresso da SAB*. Rio de Janeiro, 11, 2001 (pp. 54).

FUNARI, P. P. de A. “Public Archaeology from a latin american perspective”. *In: Public Archaeology*, n.º 1, 2001 (pp. 239-243).

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

LEROI-GOURHAN, A. **O Gesto e a Palavra: memória e ritmos**. Lisboa: Edições 70, 1965.

HALBWACHS, M. A. A Memória Coletiva. São Paulo: Vértice, 1990.

HORTA, M. L. P. **Educação Patrimonial: o que é educação patrimonial**. Disponível em <http://www.tvebrasil.com.br/salto/boletins2003/ep/tetxt1.htm> Acesso em 02/01/2007.

HORTA, M. L. P. “Lições das Coisas: o enigma e o desafio da educação patrimonial”. *In: Revista Patrimônio*. Museus. Iphan. n.º 31, 2005 (pp. 220-233).

HORTA, M. L. P.; GRUNBERG, E.; MONTEIRO, A. Q. **Guia básico de Educação Patrimonial**. Brasília: IPHAN/Museu Imperial, 1999.

JEUDY, H. P. **Memórias do social**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990 (Coleção Ensaio e Teoria).

JEUDY, Henri-Pierre. **Espelho das Cidades**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

MACHADO, M. B. P. “Percurso, Rotas e Caminhadas: as iniciativas de preservar o patrimônio através da Educação”. *In: Anais da 25ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*. Goiânia, 2006. cd 1.

MAFFESOLI, Michel. “Maffesoli e a crise da modernidade”. *In: WEYRAUCH, C. S. & VINCENZI, L. B. (orgs.). Moderno e pós-moderno*. Rio de Janeiro: Departamento Cultural da UERJ, 1994 (pp. 19-38).

MAFFESOLI, M. **O poder dos espaços de representação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n.º 116, 1994.

MENESES, U. T. B. “Os ‘usos culturais’ da cultura. Contribuição para uma abordagem crítica das práticas e políticas culturais”. *In: YÁZIGI, E. et all. Turismo. Espaço, paisagem e cultura. São Paulo: Hucitec, 1999.*

MINETTI, A.; PYBURN, K. A. “‘Open veins’ of the past: cultural heritage and globalization”. *In: Habitus. Goiânia, v. 3, n.º 1, jan/jun, 2005 (pp. 81-106).*

MORIN, E. **Introdução ao Pensamento Complexo.** Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

NAJJAR, J.; NAJJAR, R. “Reflexões Sobre a Relação entre a Educação e Arqueologia: uma análise do papel do Iphan como educador coletivo”. *In: LIMA FILHO, M. F.; BEZERRA, M. (orgs.). Os Caminhos do Patrimônio no Brasil. Goiânia: Alternativa, 2006 (pp.171-182).*

PLANEL, P. “New Archaeology, New History – When will they meet? Archaeology in english secondary schools”. *In: STONE, P. G.; MACKENZIE, R. (Eds.). The Excluded Past: Archaeology in education. USA/Canada: Routledge, 1994 (pp. 271-281).*

PYBURN, K. A.; BEZERRA, M. “Arqueologia Pública em 5 *tempi*: Reflexões Sobre o Workshop ‘Gerenciamento do Patrimônio Cultural-Arqueologia’, Goiânia, Brasil”. *In: LIMA FILHO, M. F.; BEZERRA, M. (orgs.). Os Caminhos do Patrimônio no Brasil. Goiânia: Editora Alternativa, 2006 (pp. 183-190).*

PYBURN, K. A.; WILK, R. “Responsible Archaeology is applied Anthropology”. *In: LYNOTT, M. J.; WYLIE, A. (Eds.). Ethics in American Archaeology. Washington D. C.: SAA, 2000 (pp. 78-83).*

ROCHA, A. L. C. da & ECKERT, C. **O tempo e a cidade.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

SHACKEL, P. A.; CHAMBERS, E. J. (eds.). **Places in Mind: public archaeology as applied anthropology.** New York/London: Routledge, 2004.

SILVEIRA, F. L. A. da. **As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens**: estudo da memória coletiva dos contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2004.

SILVEIRA, F. L. A. da & LIMA FILHO, M. F. “Por Uma Antropologia do Objeto Documental: entre ‘a alma nas coisas’ e a coisificação do objeto”. *In: Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 11, n.º 23, jan/jun 2005 (pp. 37-50).

SIMMEL, G. “Sociologia”. *In: MORAES FILHO, E. de (org.). Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

2

**EXPLORAÇÕES ANTROPOLÓGICAS: QUANDO O
CAMPO É O PATRIMÔNIO**

O IMPACTO DA IMIGRAÇÃO EUROPÉIA SOBRE A PRODUÇÃO DE ALIMENTO E A CULINÁRIA DO MÉDIO VALE DO ITAJAÍ/SC

Marilda Checcucci Gonçalves da Silva

Neste artigo, apresento resultados de uma pesquisa¹ que teve como objetivo mais geral estudar, com base no conceito de *habitus*², os impactos que a vinda de famílias camponesas imigrantes de origem européia promoveram sobre a produção de alimentos e a culinária da região do Médio Vale do Itajaí/SC³. Tendo-se em conta esse objetivo mais geral, abordaram-se os seguintes objetivos mais específicos:

- As tradições trazidas desde a região de origem, bem como as inovações introduzidas nas técnicas de plantio, nas espécies plantadas, no sistema alimentar e na culinária local;

1 Essa pesquisa é parte de um projeto voltado para a identificação, registro e conservação do patrimônio cultural das diferentes cidades e áreas rurais do Médio Vale do Itajaí-SC, priorizando aquelas áreas formadas por imigrantes de origem européia (alemães, italianos e poloneses).

2 Bourdieu (1972) propõe o conceito de *habitus* como o elemento de intermediação entre a estrutura social e a prática dos agentes. Definido como um sistema socialmente constituído de disposições, tendências e matrizes de percepções, ele é concebido como o produto da interiorização das estruturas objetivas. Ao mesmo tempo, enquanto princípio que produz e confere sentido às práticas características de um grupo de agentes, o *habitus* tenderá a reproduzir as estruturas externas das quais é, em última instância, o produto.

3 O Médio Vale do Itajaí é formado atualmente pelos municípios de Blumenau, Indaial, Timbó, Rodeio e Ascurra, criados a partir dos desdobramentos da Colônia Blumenau, mantendo ainda hoje, entre a sua população, uma maioria de descendentes dos colonos imigrantes. A imigração européia na região do Médio Vale do Itajaí ocorreu sob a forma de colonização, através da introdução de famílias camponesas, iniciando-se com as de origem alemã, com a fundação da então Colônia Blumenau, pelo Dr. Hermann Blumenau, em 1850, posteriormente com as de origem italiana, localizadas na periferia da colônia, a partir de 1875. Os poloneses, em menor número, ingressarão por último. Essas famílias imigrantes foram assentadas na condição de pequenas proprietárias, à semelhança de outras regiões do sul do Brasil, voltadas para a produção da subsistência através da utilização do trabalho familiar, formando grupos etnicamente homogêneos, com características próprias que os diferenciam de outros grupos camponeses do país. Os colonos foram assentados em lotes coloniais. A exploração agrícola deu-se através da policultura. Anteriormente a essa ocupação, a região era ocupada por populações indígenas, cabocla e luso-brasileira.

- A influência do sistema alimentar e da culinária dos outros grupos étnicos presentes na região, tais como caboclos e indígenas;
- Os aspectos simbólicos ligados ao ato alimentar, tomando como base seus rituais familiares e comunitários de comensalidade e de partilha e as relações de gênero que configuram esses hábitos;
- As diferenças e semelhanças encontradas nas diferentes tradições e sistemas alimentares dos imigrantes e de seus descendentes;
- A maneira como a culinária se atualiza em termos da afirmação da identidade étnica do imigrante e de seus descendentes.

A pesquisa foi realizada em dois momentos: no primeiro, com população residente em área rural, e no segundo com população residente em área urbana. No artigo, buscou-se reunir e comparar os resultados obtidos com a pesquisa nesses dois momentos. Para atingir os objetivos, foi realizada uma pesquisa de campo, recorrendo-se à etnografia⁴ e à história oral dos grupos em estudo⁵, através da lembrança retida na memória das pessoas mais idosas das famílias. Foram realizadas entrevistas em profundidade, com famílias ligadas aos diferentes grupos dos descendentes dos imigrantes europeus, que ainda hoje formam uma maioria na região: alemães, italianos e poloneses⁶. Além disso, recorreu-se à pesquisa de arquivos, cruzando-se os resultados com os dados coletados em campo.

4 Neste caso, o pesquisador conjuga dados de observação e de entrevistas com resultados de outros materiais obtidos, tais como fotografias, registros documentais, produções do próprio grupo pesquisado, o que acaba por resultar numa produção densa da realidade estudada (GEERTZ, 1978).

5 Relatos a partir da memória dos descendentes dos imigrantes, com os quais o pesquisador busca reconstruir fatos ou eventos sobre os quais não existe documentação.

6 Foi realizado um total de 60 entrevistas com descendentes de imigrantes de origem alemã, italiana e polonesa. Por tratar-se de pesquisa do tipo qualitativa, não houve uma preocupação com a quantidade de informantes, de modo a configurar a sua representatividade. Neste caso, a quantidade é substituída pela intensidade, pela imersão profunda – através da observação participante por um período longo de tempo, das entrevistas em profundidade, da análise de diferentes fontes que possam ser cruzadas –, que atinge níveis de compreensão que não podem ser alcançados através de uma pesquisa quantitativa. O pesquisador qualitativo buscará casos exemplares que possam ser reveladores da cultura em que estão inseridos. O número de pessoas é menos importante do que a teimosia em enxergar a questão sob várias perspectivas (GOLDENBERG, 1997: 50).

Os hábitos alimentares

Este trabalho parte da premissa de que os hábitos alimentares são práticas que expressam a dimensão simbólica da sociedade, sendo constituídas a partir do que Bourdieu (1987) denomina *habitus*. Os hábitos se traduzem na forma de seleção, preparo e ingestão de alimentos, formando entidades que se compõem de elementos interdependentes, que formam um sistema. Os indivíduos tendem a ficar identificados a hábitos alimentares de sua infância: alimentos que eles se habituem a comer desde tenra idade e que se estendem ao longo da vida, sendo que seu sistema é passado de uma geração para a outra.

Nossas atitudes em relação à comida são normalmente aprendidas cedo e bem; e são, em geral, inculcadas por adultos afetivamente poderosos, o que confere ao nosso comportamento um poder sentimental duradouro. Os hábitos alimentares podem mudar inteiramente quando crescemos, mas a memória e o peso do primeiro aprendizado alimentar e algumas das formas sociais aprendidas através dele permanecem, talvez para sempre, em nossa consciência (MINTZ, 2001: 30-32).

Nas sociedades urbano-industriais, a relação do homem com sua alimentação tem-se modificado. Como afirma Bonin e Rolim (1991: 78):

Os pratos têm sido em geral estereotipados, a partir de uma pretensa homogeneização global. As refeições são independentes do espaço e tempo, isto é, tendo-se os meios, é possível consumir qualquer coisa, a qualquer momento, em qualquer lugar e qualquer quantidade. As escolhas alimentares são agora individuais; a produção de alimentos foi incorporada à troca de mercadorias, e os alimentos em geral se tornaram profanos. Entretanto, isto não significa que se excluam formas tradicionais de comensalidade, tais como festas marcadas socialmente: Natal, aniversários, Ano-Novo, etc., e que o alimento não tenha o seu caráter social e valor simbólico.

A sociedade urbano-industrial apresenta ainda um grande número de subculturas. Cada subcultura seleciona os alimentos que lhes são os mais convenientes, tanto do ponto de vista material quanto simbólico. Ao agir dessa maneira,

(...) impõe um limite à possibilidade de ser estabelecido um padrão alimentar mundialmente uniformizado. (...) A ‘conveniência’ de determinado grupo para selecionar certos alimentos se prende ao *habitus* do grupo, que se define pela internalização de princípios, através de um sistema de expressão, que por sua vez se integra a um sistema de interpretação, que se concretiza através de uma prática específica. Os hábitos alimentares se constituem em práticas específicas, mas que têm referencial em esquemas interpretativos e de significação mais gerais. Eles se constituem num sistema de expressão, integrado a um sistema de interpretação (BONIN e ROLIM, 1991: 79).

Convivem numa mesma sociedade padrões ditos tradicionais e modernos. A predominância de um ou outro irá variar de acordo com a época e com o contexto regional. A sociedade tem uma dinâmica própria, e os hábitos alimentares estão incluídos nessa dinâmica. Esses padrões de comportamento em relação aos alimentos se vinculam ao *estilo de vida*⁷ que se define e se redefine enquanto significação e transformação. Visto dessa maneira, o estilo de vida se coloca, então, dentro de um conceito mais abrangente de classe social, que se define não somente pela inserção dos sujeitos num determinado processo – possuidor ou não possuidor dos meios de produção – mas também de acordo com sua inserção em teias de relações significantes, que os definem enquanto atores de determinada classe. A definição de classe, neste caso, não apenas situa o sujeito dentro do processo produtivo, mas também num mundo de significações simbólicas, que fazem com que o sujeito se identifique enquanto tal. Como se come, com quem se come, quando se come, o que se come, definem nossa maneira de ser e nossa classe social. Da mesma maneira, o gosto por determinado alimento é engendrado a partir do estilo de vida das pessoas, que, por sua vez, se vincula à sua classe social e ao *habitus* de um grupo ou de sua sociedade.

Na realidade, a cozinha, como toda relação social, constitui-se de tradições sociais e de inovações. Na atualidade, com o processo de globalização, a culinária passou a ser alvo de um processo de internacionalização, com o beneplácito dos mercados que não

7 BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1987.

raciocinam mais em âmbito nacional. As empresas agroalimentares transnacionais distribuem seus alimentos em todo o planeta, bastando que o consumidor possua dinheiro para que tenha acesso a um número significativo de iguarias exóticas. O alimento moderno está deslocado, ou seja, desconectado de seu enraizamento geográfico e das dificuldades climáticas que lhe eram tradicionalmente associadas (POULAIN, 2004: 29). Entretanto, é um erro acreditar que os particularismos nacionais e regionais desaparecerem. Eles são ainda muito fortes, e as sociedades transnacionais da alimentação são obrigadas a dar conta deles, introduzindo modificações ao gosto dos particularismo locais.

Morin (*apud* POULAIN, 2004: 33) sugere que, por trás destes fenômenos econômicos e sociais, se descobrem os sinais, e às vezes os sintomas, de uma crise identitária que encontra na esfera alimentar, prejudicada pela industrialização, um lugar de cristalização. Segundo ele:

Em relação compensatória à mundialização dos mercados alimentares, os produtos regionais enfeitam-se de mil atrativos.(...) Ela produz, por meio de um duplo retorno aos valores da ‘natureza’ exaltada em oposição ao mundo artificial das cidades e da ‘arkhé’ rejeitada pela modernidade como rotina e atraso, uma inversão parcial das hierarquias gastronômicas a favor de pratos rústicos e naturais. (...) tudo isso traduz a nova valorização da simplicidade rústica e da qualidade natural que deixam de ser desprezadas em relação à sofisticação e à arte complexa da alta gastronomia.

Na França dos anos 80, esse movimento colocou o tema da cozinha regional no centro de tudo – pesquisas, coleções, etc. –, fazendo o inventário do patrimônio gastronômico das suas províncias. A linha editorial característica desse movimento aborda as práticas culinárias tradicionais no contexto cultural que as fez nascer – os costumes, as crenças, as mentalidades regionais. Numa perspectiva patrimonial, são estudadas, de um lado, as tradições culinárias, a sedimentação das receitas e hábitos à mesa no curso da história da região, e de outro são apresentados os grandes *chefs* contemporâneos que reatualizam suas práticas aos sabores regionais (BOURREC; POULIN; POULAIN & ROYER; DRISCHEL, POULAIN & TRUCHELUT, CLAVAL *et al. apud* POULAIN, 2004: 33-34). Aos olhos dos habitantes das cidades, a

população regional é vista como guardião de um patrimônio gastronômico, de uma sabedoria. No Brasil, com a atual reformulação do conceito de patrimônio e a nova incorporação do chamado patrimônio imaterial, o tema da culinária e da cozinha ganha um novo estatuto (FONSECA, 2003); porém, embora existam projetos nessa direção, principalmente tendo-se em conta os interesses turísticos, esse movimento é ainda incipiente.

Na França, os ministérios da Agricultura e da Cultura lançaram, em 1990, um vasto inventário do patrimônio gastronômico francês. A gastronomia aristocrática do antigo regime, que se caracteriza pelo distanciamento em relação à necessidade, afirma sua posição social através do consumo de produtos caros e distantes (as especiarias, por exemplo) e, assim procedendo, opõe-se às práticas alimentares populares e regionais, mais submetidas à pressão do nicho ecológico, fundamentando-se numa repressão dessas práticas. Entretanto, somente as cozinhas camponesas, porque mais dependentes em relação à necessidade, têm uma marca regional (POULAIN, 2004: 35).

O fenômeno que ocorre atualmente, da patrimonialização da alimentação, que se coloca também para a nossa realidade regional, apresenta-se como um lugar de leitura privilegiada das mudanças sociais.

Ela consiste numa transformação das representações associadas ao espaço social alimentar e coloca os produtos alimentares (quer sejam ou não elaborados), os objetos culturais portadores de uma parte da história e da identidade de um grupo social. Num mundo em mutação, convém então preservá-las como testemunhos de uma identidade cultural. A idéia de que habilidades, técnicas, produtos, possam ser objetos passíveis de ser protegidos, conservados, supõe o sentimento de seu desaparecimento. A patrimonialização do alimentar e do gastronômico emerge num contexto de transformação das práticas alimentares vividas no modo da degradação e mais amplamente no do risco de perda da identidade. A história da alimentação mostrou que cada vez que identidades são postas em perigo, a cozinha e as maneiras à mesa são os lugares privilegiados de resistência (POULAIN, 2004: 38).

A patrimonialização contemporânea da alimentação inscreve-se no vasto movimento que faz a noção de patrimônio passar da esfera privada para a esfera pública, do econômico para o cultural. Mas ela é

também sinal de outras transformações sociais. Ela amplia, em primeiro lugar, a noção de patrimônio do material para o imaterial, um imaterial modesto, o das práticas cotidianas e populares, longe das prestigiosas obras de arte ditas maiores, que são a música, a pintura, a poesia (CONDOMINAS *apud* POULAIN, 2004: 38)

Por outro lado, no atual contexto de expansão do turismo internacional, as tradições gastronômicas das zonas receptoras são agora consideradas, pelos atores da indústria turística, um patrimônio a ser valorizado e uma alavanca do desenvolvimento local. Para Poulain (2004: 40), a supervalorização da tradição popular, da terra e dos produtos “autênticos” opõe-se às angústias ligadas ao desenvolvimento da industrialização alimentar e aos riscos de diluição das identidades locais e nacionais na mundialização ou no interior de espaços mais amplos, como a Europa. Essas angústias estariam ligadas aos problemas atuais gerados pela indústria alimentar.

Alimentação e Imigração

A questão de delimitar espacialmente uma cozinha não é tão simples como pode parecer à primeira vista. Para além das fronteiras geográficas, que servem de suporte físico, existem implicações de ordem simbólica na delimitação dessas fronteiras que são dadas pela significação atribuída a certos pratos que irão caracterizá-la⁸.

No Brasil, de acordo com Da Matta (1986: 63), o feijão-com-arroz se constitui como a comida básica do brasileiro, e o prato que o unifica. Este prato exprime a sociedade brasileira, combinando o sólido com o líquido, o negro com o branco, resultando numa combinação que gera um prato de síntese, representativo de um estilo brasileiro de comer: uma culinária relacional que, por sua vez, expressa uma sociedade relacional, isto é, um sistema em que as relações são mais que mero resultado de ações, desejos e encontros individuais, constituindo-se em verdadeiros sujeitos das situações.

Comida do cotidiano, o feijão-com-arroz assume outro caráter quando acompanhado por outros elementos, transformando-se num

⁸ Além de territórios físico-geográficos, o alimento delimita também territórios sociais e do imaginário, identificando o indivíduo a certas categorias sociais, pelo fato de ele conhecer ou não um universo culinário específico.

prato que possui um sentido unificador, sendo a feijoada alçada a prato típico nacional. Para Fry (1982), criada na Senzala, a feijoada sofreu um processo de transformação para ocupar este lugar de destaque, o que indica um aspecto da dinâmica da sociedade brasileira, na qual itens culturais criados por grupos dominados são apropriados e domesticados, perdendo, assim, a capacidade de simbolizar o grupo em questão.

Entretanto, se do ponto de vista culinário estas práticas alimentares unificariam o país, existem também as cozinhas regionais, que apresentam uma grande diversificação devido às variadas condições históricas, culturais e de meio natural existentes no país. Alguns pratos em particular sobressaem-se, ficando associados mais intimamente a suas regiões de origem e a seus habitantes, tais como o acarajé e o vatapá à Bahia, baião de dois ao Ceará, arroz com pequi a Goiás, tutu com lingüiça e o queijo a Minas, Tucupi e Tacacá ao norte e churrasco ao gaúcho. Esta diversificação é tão significativa que, se alguns pratos regionais são famosos em todo o país, outros são praticamente desconhecidos pelas demais regiões, muitas vezes pelo simples fato de que os ingredientes necessários são exclusivos do lugar de origem (por exemplo, seria um tanto difícil fazer-se uma Caldeirada de Manaus, à base de tucunaré – peixe amazônico –, fora de sua região de origem), mas também por razões de ordem cultural que determinam certos hábitos alimentares (MACIEL, 1996: 36).

Mas a diversificação também pode operar ainda de um ponto de vista étnico, resultando em uma cozinha étnica que pode recortar simbolicamente uma mesma região. Na região em estudo, grupos de etnias diversas elaboram suas fronteiras étnicas utilizando a culinária como um dos itens emblemáticos para construir suas identidades. Deste modo, ainda que possamos pensar no café colonial (refeição que reúne os produtos das colônias) como um item da culinária que unifica as diversas etnias de origem europeia em torno de um elemento comum (e que vem sendo utilizado como um recurso turístico), cada um destes grupos reivindica para si uma cozinha típica, marcada tanto por pratos típicos, bem como por festas e rituais de comensalidade específicos.

Good (*apud* MACIEL, 1996: 35) chama a atenção para o que ocorreu no processo de colonização da América. Enquanto uma imposição de espécies, gostos e padrões alimentares foram impostos à população colonizada, produtos alimentares próprios do continente

americano – antes desconhecidos dos europeus (tais como o milho, a batata, a abóbora, os feijões, etc.) – foram introduzidos na Europa e em outros continentes, promovendo importantes transformações alimentares. A expansão européia e a dominação colonial, no que se refere às comidas, apresentou também outros aspectos relacionados com a dominação. Um deles se refere ao caso em que a cozinha do colonizador é adotada pela população local em detrimento das práticas tradicionais, ocasionando uma transformação radical em seus hábitos alimentares. Em outros casos, a cozinha do colonizador passa a ser apropriada por certas camadas sociais que a utilizam como um meio de diferenciação social e de manutenção de uma dada hierarquia.

Na constituição de uma cozinha por parte de uma população que emigra, pode-se dizer que ela segue, à semelhança daquela ocorrida num país colonizado, caminhos diversos. As populações que se deslocam (ou foram deslocadas) trazem com elas seus hábitos, costumes e necessidades alimentares, enfim todo um conjunto de práticas, ligadas àquilo que Bourdieu (1987) denomina de *habitus*. Para satisfazê-las, trazem em sua bagagem mudas de plantas, animais e temperos, mas também preferências, interdições e prescrições, associações e exclusões. Mesclando ou acrescentando possibilidades e práticas alimentares existentes na nova terra, criam cozinhas com características particulares.

Uma outra possibilidade de alteração no *habitus* alimentar acontece no processo de adaptação de um grupo de imigrantes que se desloca de um país para outro, como é o caso da população objeto deste estudo. Ao imigrar, o camponês europeu trouxe consigo mudas de plantas que costumavam ser cultivadas nas suas regiões de origem e até mesmo espécies animais, como no caso do bicho-da-seda, trazido pelos italianos. Ainda assim, essa população foi obrigada, dada a situação do novo contexto físico, social e geográfico, a substituir o cultivo das espécies originais por outras mais adequadas à produção local, incorporando também práticas e processos das populações locais, como veremos a seguir.

A alimentação dos imigrantes: camponeses e pequenos burgueses citadinos

Além das diferenças de cunho étnico, encontradas nas culinárias dos três grupos estudados, identificou-se na região a formação de um sistema alimentar, calcado na presença de uma tradição de origem camponesa e uma outra de origem pequeno burguesa citadina, que, embora guardando entre si algumas semelhanças, se diferenciam em consequência das tradições culinárias trazidas e aqui adaptadas pelos dois grupos.

Essa diferença é identificada principalmente a partir da pesquisa realizada com descendentes de europeus na cidade de Blumenau, uma vez que, anteriormente, somente havíamos realizado a pesquisa entre os descendentes de europeus que residiam na área rural. Os resultados nela encontrados revelaram a presença de uma culinária diferenciada, já trazida pelas mulheres de origem alemã da pequena burguesia citadina, quando vêm para o Vale acompanhando seus maridos, nos primórdios da Colônia Blumenau.

O fato de essa culinária diferenciada ser somente encontrada entre a população de origem germânica pode ser explicado pela composição social da população imigrada, uma vez que, enquanto as famílias de origem italiana e polonesa eram, na sua maioria, formadas por camponeses empobrecidos⁹, na composição da população de origem alemã imigrada para o Vale vieram também, além de camponeses, muitos artesãos, refugiados políticos, professores, profissionais liberais, jornalistas, cientistas (SEYFERTH, 1990: 59) e até indivíduos com recursos financeiros para dedicar-se a atividades comerciais e industriais¹⁰.

Esse tipo de culinária vai estar ancorado nas características apresentadas ainda hoje pela culinária de origem alemã, cuja cozinha, embora se diferencie segundo as regiões¹¹, caracteriza-se, em geral,

9 Isso explica em parte a diferença de trajetórias. Enquanto os imigrantes italianos e poloneses vão desempenhar um papel importante como agricultores, os de origem alemã desempenharão um papel importante no processo de industrialização do Vale.

10 A entrada com visto de colono é, em muitos casos, um recurso utilizado para poder permanecer no país, fugindo de constrangimentos políticos e econômicos.

11 Os alemães que vieram para o Vale, eram da região central e setentrional da Alemanha, tendo vindo muitos agricultores da província de Pomerânia, de Mecklemburgo e Schleswig-Holstein (WAHLE, 1950: 131).

por pratos fortes, substanciosos, ricos em gorduras e em molhos grossos e por uma confeitaria refinada, que consiste em um dos seus itens mais importantes (LEAL, 1998: 107). Entre a população imigrada da pequena burguesia, muitas foram as mulheres que trouxeram consigo da velha pátria esse saber culinário identificado à sua classe social. A referência feita a ela, por parte de algumas das famílias entrevistadas, e aos livros de arte culinária trazidos por elas acena nessa direção.

Esse é o caso da escritora Therese Stutzer¹², mulher pertencente à pequena-burguesia alemã e que acompanha seu marido à colônia Blumenau, na condição de esposa. Sua carta de 29/05/1886, enviada a parentes na Alemanha, evidencia que já trazia na sua bagagem um grande conhecimento culinário. Therese havia, quando ainda estava na Alemanha, substituído a sua madrasta no serviço doméstico, durante um longo tempo, pelo fato de sua madrasta, por motivos de saúde, ter ficado impossibilitada de fazer esse tipo de serviço. Ela também traria consigo um exemplar de um *livro de receitas*, que era o *best-seller* da sua época, dele se utilizando para cozinhar, já nos primórdios da sua vida na Colônia Blumenau, como se pode depreender do trecho que se segue:

Falando em café! Retorno à cozinha e é para lá que quero levar-te, para que vejas nosso forno. Agora já posso cozer pão de milho! Mas, derramei algumas lágrimas até aprender a fazê-lo, porém precisei empenhar-me muito. Estou me sentindo orgulhosa pela minha habilidade e já posso me impor como professora diante das minhas filhas. Esse pão é feito com levedura e nós juntamos farinha de trigo para se tornar uma massa mais leve. Muitos colonos adicionam cará, um tubérculo semelhante à batata-inglesa. Às vezes, adiciono cominho, pois melhora o paladar. Para Gustav, preparo pão de trigo, pois o milho não lhe faz bem. E como ele gosta de doçura. Sou uma dona de casa bem esbanjadora, pois aqui, os ovos e o açúcar são baratos. Pelo Davidis, preparo coisas maravilhosas. Os

¹² Therese Stutzer nasceu em 14 de maio de 1841, em Ilsenburg, no Harz, Alemanha. Seu pai era um famoso artesão em ferro, tendo sido o construtor da usina siderúrgica de Ilsenburg, até hoje existente. Seu irmão, professor Walter Schott, foi um renomado escultor em Berlim. Até a idade de 16 anos, Therese freqüentou, em Hanôver, um instituto superior para senhorinhas. Até seu casamento com o também escritor e pastor Gustav Stutzer, com o qual vem para a colônia Blumenau, quando ainda na Alemanha, cuidou dos afazeres domésticos do próprio lar, em substituição à sua madastra (HUBER, 2002: 27).

Baisers (suspiros) ficam excelentes. Para cobertura do doce uso laranja, pêssego e banana. Estou tão orgulhosa com tudo que aprendi! Ter um forno nos fundos da casa é tão necessário quanto um na cozinha. Nada se conserva por muito tempo, nem o pão de milho, porque o bolor aparece em tudo. Podemos adquirir o pão do leiteiro que passa diariamente, ele o distribui de várias padarias. Todas as manhãs um padeiro passa diante de nossa casa levando sua mercadoria até Badenfurt. Mas atualmente somos treze pessoas e por isso este pão se torna caro, não sendo tão gostoso quanto aquele que assamos (HUBER, 2002: 99).

O livro por ela mencionado, o *Davidis*, foi editado na Alemanha, na segunda metade do século XIX., tendo sido publicado por Henriette Davidis, considerada a mais famosa cozinheira e autora de livro de culinária clássico da Alemanha. A cultura culinária alemã é decisivamente marcada, nessa época, através da publicação de seus livros de receitas e de suas orientações às donas-de-casa. Em seu *Die Hausfrau* (A Dona de Casa), ela aborda, além da culinária, outras áreas da administração da casa, constituindo o que se conhece pela chamada *Economia doméstica*, que inclui na sua época, além da culinária, outras áreas de administração da casa, indo da contabilidade à criação de animais. A primeira edição do seu livro de culinária *Praktisches Kochbuch für die gewöhnliche und feinere Küche* (Livro de Culinária Prático para cozinha trivial e fina) foi publicada em 1844/45 e teve, até o ano de 1963, pelo menos 76 edições publicadas, em várias línguas. Até o início do século XX, um grande número de livros de culinária citava e utilizava o *Davidis* como referência¹³.

As mulheres da pequena burguesia que vieram para o Vale, assim como Therese, já possuíam a cultura culinária alemã da época e provavelmente já conheciam o livro citado. Em Blumenau, encontramos uma figura muito próxima à de Henriette, que, embora não tenha publicado nenhum livro de receitas, desempenhou um papel similar, na cidade de Blumenau, como conselheira das donas-de-casa, da pequena burguesia local, ajudando-as a se tornarem boas donas-de-casa, ideal

13 Disponível em: http://de.wikipedia.org/wiki/Henriette_Davidis. Acesso em: 15 de abril de 2006.

feminino da época. *Frau Kieckbusch*¹⁴ aprendeu a cozinhar trabalhando na casa de um pastor, através de um livro de receitas de origem alemã, pertencente à esposa do pastor. Segundo sua filha, na época era comum que algumas moças da cidade, antes de casar, ficassem algum tempo com uma família de *bons tratos*, como se fosse sua filha adotiva:

Antigamente, era assim, uma moça, antes de casar, ela ia numa casa quase como doméstica, fazia todo o serviço, cozinava, aprendia, e ela foi para a casa de um pastor, daí ela aprendeu as receitas. Ela sabia tudo, e as senhoras jovens que casavam e que não entendiam muita coisa, elas vinham se aconselhar com a nossa mãe. Ela era conhecida por todo mundo (...) não é propriamente empregada. No alemão a gente diz “Haustochter”, que quer dizer “filha adotiva”.

Esse papel também foi desempenhado por freiras luteranas. Segundo Érica Kieckbusch¹⁵, em Novo Hamburgo (RS) elas tinham uma casa grande, onde moças de Blumenau iam fazer curso de *Economia Doméstica*, lá permanecendo por um ou dois anos. Para caracterizar esse tipo de pessoa comumente encontrada entre as famílias da pequena burguesia de Blumenau, utilizava-se localmente a palavra *Haustochter*, correspondendo à figura da pessoa que trabalha na casa de uma família fazendo todo tipo de serviço, sendo que, em contrapartida, a família ficava responsável por mantê-la. Esse exemplo serve para ilustrar a importância da *Economia Doméstica* no cotidiano das famílias da pequena burguesia em Blumenau, ainda em meados do século XX.

Segundo Renaux (1995: 131), entre 1800 e 1850 – ano em que foi fundada a Colônia Dr. Blumenau –, a burguesia ergueu-se como camada dominante na Alemanha. Lá sua expressão cultural iria espalhar-se gradativamente por todos os círculos das cidades e também do campo. Na história do Vale do Itajaí, ao fim das três primeiras décadas desde a fundação da Colônia Blumenau, delinearam-se traços de uma nova atividade, que lentamente passa a predominar e a marcar a cidade, embora o modelo colonial ainda não se tivesse esgotado. A agricultura em Blumenau irá fomentar a indústria de beneficiamento, fazen-

14 Vinda da Saxônia (sul da Alemanha), casa-se com o filho de uma família também imigrante. O marido veio da Pomerânia, norte da Alemanha, em 1924, juntamente, com o pai (por recomendação médica), professor de Biologia, a mãe e mais dois irmãos.

15 Entrevista realizada em 20/12/2005.

do surgir as fábricas de laticínios e salsicharia. O progresso do comércio da produção rural, por sua vez, acumula capitais, que passam a ser investidos na experiência artesanal e fabril dos imigrantes alemães, criando-se a indústria têxtil da região, responsável por sua identidade econômica.

O acúmulo crescente de riqueza e os padrões burgueses importados da Alemanha foram-se impondo também aos poucos nas cidades do Vale do Itajaí. Os teuto-brasileiros, já arraigados na região, mantinham contatos com a Europa, seja por meio de cartas aos parentes ou de visitas à Alemanha. Ademais, viajantes traziam informações, o que facilitou a importação dos novos padrões de conduta no seio da pequena-burguesia local do Vale (RENAUX, 1995: 130-131).

Como reflexo desse modelo burguês de vida, surge, entre as mulheres de origem pequeno-burguesa, um tipo de mulher, cuja função passou a ser a de limpar a casa – ajudada, de tempos em tempos, por uma empregada velha e fiel –, cuidar das crianças e educá-las, cozinhar e assar, com ênfase no *Hausgebackenen*, o *feito em casa*, incluindo os alimentos em conservas. De acordo com Renaux (1995: 174):

Na vida deste tipo de mulher a culinária irá desempenhar um papel fundamental, pois na ‘economia doméstica’ burguesa, tudo o que era consumido, continuava sendo produzido em casa, ter as dispensas e os porões repletos de alimentos transformara-se em novo padrão de prestígio e alcança-lo era o mérito da esposa.

Também através da sistematização de dados e de receitas coletadas por Amábile Dorigueti¹⁶, no ano de 1999, junto a mulheres da pequena burguesia de origem alemã, descendentes dos primeiros imigrantes, foi possível identificar a presença de um grande número de receitas de origem alemã que eram utilizadas no cotidiano dessas mulheres, ficando claro o conhecimento detido por elas sobre esse tipo de culinária. Essas receitas, segundo as informantes, eram passadas de mãe para filha e de sogra para nora, a cada geração. Do mesmo modo, constatou-se a existência de livros e de cadernos de receitas manuscritos em alemão, datados do início do século XX¹⁷, fazendo-se perceber uma cultura culinária elaborada, passada de geração a geração.

16 O material coletado em entrevista a mulheres da pequena burguesia de Blumenau, não sistematizado, foi depositado em arquivo do IPS na FURB, pela professora citada, por ocasião de sua aposentadoria.

17 Veja-se, por exemplo, os livros depositados por senhoras da localidade, no Arquivo José Ferreira da Silva, localizado na cidade de Blumenau.

Entre as receitas registradas, destacam-se alguns tipos de sopa, que, como se sabe, sempre foram muito apreciadas na Alemanha. Uma sopa considerada típica, a *Schwar-sauer* (sopa de molho pardo) era servida na festa chamada *Quebra-Caco*, que, em tempos antigos, era realizada na sexta-feira que antecedia o dia dos casamentos, que, em tempos mais antigos, sempre aconteciam no Sábado e duravam três dias, sendo que, no dia anterior a ela, eram mortos galinhas, patos e marrecos. Este nome, segundo o que foi relatado, teve a sua origem na idéia de que, quando algo se quebra, traz sorte. A noiva recebia, nesse dia, lindos presentes, que os convidados deixavam cair no momento da entrega. No interior do pacote, eram colocadas louças velhas já rachadas e que não eram mais usadas. Segundo a tradição, quanto maior o susto da noiva, mais certeza se tinha de que os noivos seriam felizes. A sopa era feita com o dorso, patas e asas de aves, acrescidas do sangue, ao qual se misturava limão para não coagular.

Uma outra sopa consumida era a sopa de cerveja com passas, *Biersuppe*, feita com sobras da cervejaria ou de festas, servida antes da comida cotidiana, além da sopa de vinho tinto, *Sagusuppe mit Rotwein*, e da sopa de soro de manteiga, *Buttermilchsuppe*. O marreco recheado, *Gefüllte ente*, encontra-se ainda hoje presente em muitas reuniões familiares e no cardápio de festas típicas que são programadas para revitalizar a memória cultural germânica, como a *Oktoberfest*. A Língua de Boi Agridoce, *Suss-sauer Zunge*, também usada em festas, era um exemplo típico do que faziam os alemães associando o sal e o açúcar numa mesma receita. Entre as receitas mais sofisticadas de origem alemã, foram citados o Chucrute, *Sauerkraut*, e o bolo de condimentos *Gewurzkuchen*, feito sempre na época de Natal. Nas festas, era ainda comum se fazer o bolo de maçã, *Apfelkuchen*, a torta de nozes, *Nusstorte*. A torta Celeste, *Himmelstorte*, e a de queijo eram feitas normalmente nos finais de semana, e o *Strudel* em festas familiares. A Bolacha de Natal para pintar, *Teegebäck*, e os Docinhos especiais *Spekulatius*, cortados em pequenas figuras, eram feitos durante o Natal. Biscoitos delicados chamados *Butterkakes* eram feitos nos fins-de-semana. Durante o Natal, as mulheres se reuniam também para fazer juntas os Biscoitos de Pimenta, *Pfefferkuchen*, as Bombas, *Windbeutel*, e o Maçapão ou *Marzipan*, cuja receita irá dar origem à sua industrialização. O Pão de Natal ou *Stollen* era servido somente no Natal – também o

Pão de Frutas, *Früchtebrot*, no Natal e no Ano Novo. Como bebidas, eram preparados e servidos para as visitas o licor de vinho, *Weinlikör*, e o licor de ovo, *Eierlikör*. As donas-de-casa, até mais contemporaneamente, orgulhavam-se em manter para si o segredo de algumas das suas receitas, garantindo, assim, o seu prestígio e o das suas famílias por ocasião de festas e de jantares familiares.

Como não dispunham de todos os produtos e especiarias, foi comum também que as mulheres pequeno-burguesas os substituíssem em suas receitas. Assim, em vez das frutas europeias na cobertura das tortas, elas as substituem por frutas da agricultura local, tais como laranja, banana, etc. Também incorporam algumas das raízes na confecção do pão caseiro e de biscoitos. Assim, surge o pão feito de aipim, *Hansbrot*, comido no cotidiano. Além do aipim, usava-se também a batata-doce, inglesa ou abóbora. Faziam-se licores e refrigerantes de laranja.

Quanto aos ingredientes mais sofisticados e de difícil obtenção presentes na culinária alemã, como algumas especiarias, estes somente serão encontrados em Blumenau a partir do momento em que se desenvolve um comércio local, voltado para a importação de vários produtos da Alemanha. A *Casa Kieckbusch* é um exemplo desse tipo de comércio.

Esse saber desenvolvido e conservado pelas mulheres da pequena-burguesia, juntamente com aqueles desenvolvidos pelas mulheres colonas, será responsável pelo grande número de estabelecimentos comerciais, dedicados ao setor de alimentos, até hoje presente na cidade de Blumenau. Entre os colonos, junto aos quais a culinária estava mais restrita ao seu *nicho ecológico*, surgiu a indústria de laticínio e salsicharia¹⁸. Também no comércio foi o conhecimento desenvolvido e adaptado pelas mulheres que daria origem a vários estabelecimentos comerciais, incluindo-se a Confeitaria, onde o saber sofisticado das mulheres da pequena burguesia estaria presente. Desse modo, será a

¹⁸ Queijos e salames foram inovações introduzidas no cardápio brasileiro incorporados através de italianos e de alemães, não sendo casual o fato de frigoríficos operarem hoje quase todos no Sul do Brasil. A suinocultura foi uma atividade econômica muito importante entre imigrantes alemães e italianos, desde seu estabelecimento no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina no século XIX: a produção de banha era uma das atividades mais rendosas nas colônias alemãs. Alimentos à base de carne de porco consumidos no Brasil são, em parte, de origem alemã e italiana (SEYFERTH, 1990: 70). O uso de banha com açúcar mascavo em cima do pão era muito consumido e apreciado entre os colonos.

mulher, em muitos casos, a responsável, direta e indiretamente, pelo sucesso econômico de suas famílias¹⁹. O surgimento das Confeitarias em Blumenau data do início do século, e, através das trajetórias femininas, foi possível constatar que, por trás delas, sempre se encontram o saber e o trabalho da mulher.

O processo de adaptação do colono e a culinária de origem camponesa do imigrante

A culinária encontrada entre as famílias da pequena burguesia não é a mesma encontrada entre a população camponesa que se instala na colônia, como se pode perceber através da descrição citada por Renaux (1995: 75-86) sobre a instalação de um casal de colonos na Colônia Blumenau:

Quando ficou pronto o forno de barro que os dois construíram, ela pôde dar início à sua rotina anterior e assar pão. O cozinhar prosseguia em fogo aberto, normalmente um prato único. A esse juntava-se um alimento nativo que o casal valorizava muito: o taiá e o palmito. A permanência ao ar livre e o trabalho duro davam muita fome. Eu tinha de preparar bacias enormes de comida, tão grandes como na Alemanha não as conhecera. Na uniformidade dos dias, os Heinrichs perdiam a noção das datas do calendário que passaram a ser marcadas pelas refeições semanais: Segunda-feira era dia de feijão, com toucinhos, Terça, de sopa de batatas, Quarta-feira, de arroz com gordura e lingüiça, Quinta, de espinafre com batatas fritas e ovos e Sexta-feira, de sopa de trigo. Seis pães diários eram a média de cada formada, para evitar o estrago da provisão de trigo. A técnica de guardá-los Heinrichs aprendera com os curdos na Ásia Menor, onde ele já estivera: cavou um poço de 6 metros de profundidade, colocou os pães num saco e amarrou-os com uma corda próximos ao nível da água.

19 Entre os estabelecimentos comerciais que foram objeto de pesquisa, incluem-se a Casa Kieckbusch, a Confeitaria Herr Blumenau, a Confeitaria Glória, o Restaurante Saint-Peter, a Confeitaria Tia Hilda, a Confeitaria Socher e o Confeitaria Tönjes.

Embora exista toda uma simbólica em torno dos alimentos, dos seus usos e preparos, ou mesmo uma gramática que conforma uma culinária, ela depende também da história natural de uma sociedade (espécies vegetais e animais disponíveis, natureza dos solos cultivados, condições climáticas, etc.), bem como de uma história material e técnica (técnica de arroteamento, de lavragem e de irrigação, como é a introduzida pelos colonos italianos no plantio do arroz irrigado, melhoria das espécies animais e vegetais, introdução e aclimação de espécies trazidas de outros espaços geográficos, aumento do rendimento graças aos adubos e à correção dos solos, modo de conservar e de preparar os alimentos, etc.).

É conhecido que, de um grupo a outro,

(...) não se consomem os mesmos produtos, não se acomodam da mesma forma, nem são absorvidos respeitando o mesmo código de boas maneiras à mesa. As diferenças muitas vezes ficam por conta de uma história cultural regional, dos particularismos obscuros, quando se trata de necessidades materiais configuradas pela tradição e de uma maneira de adaptar-se à produção agrícola do lugar: quando um determinado legume ou fruto é colhido em abundância, é preciso aprender a prepará-lo e conservá-lo (GIARD, 1997: 241-242).

No Vale, serão as condições da agricultura local que ocasionarão modificações importantes na dieta dos primeiros imigrantes, tanto no caso da culinária camponesa, quanto da pequeno-burguesa. Aos alimentos originais dos imigrantes – batatas, carne de porco, legumes, trigo –, aqui foram contrapostos o milho, o arroz, a mandioca, o fubá, o cará, o feijão e a carne de gado, presentes na alimentação luso-brasileira e cabocla.

No processo de adaptação do imigrante ao novo meio físico, é imprescindível mencionar o papel desempenhado pelo caboclo²⁰. Este

20 O termo caboclo, segundo Seyferth (1993), tem diferentes significados regionais. No caso do Médio Vale do Itajaí, está longe de evocar apenas mestiçagem com o índio, chamado de bugre, estigma de selvageria. Pode ter esse sentido em alguns momentos, o que ocorre, por exemplo, com referência a determinados segmentos do planalto catarinense. Ela encontrou, para o município de Brusque e Guabiruba (Vale do Itajaí-Mirim), caboclo como sinônimo de brasileiro descendente de luso (português); mais precisamente, trata-se da população dedicada à pesca e à agricultura, localizada na área litorânea, descendente de açorianos, ou, num plano mais geral, qualquer estranho de origem lusa. Entre a população de origem européia que venho pesquisando no Vale, foi feita também referência ao “caboclo beira-mar”.

constituiu-se em uma figura fundamental, abrindo-lhes o caminho das futuras picadas²¹ do novo território, ensinou-lhes qual era a melhor palmeira para dar folhas que substituíssem as telhas, os engenhos para caçar, os frutos que serviam para a alimentação, todas as madeiras para as construções e as ervas medicinais (SILVA, 2001).

Nesse processo, também as mulheres imigrantes terão um papel muito importante²² – isso porque os colonos imigrantes, ao se instalarem no Vale do Itajaí com suas famílias, irão deparar-se com uma outra realidade em termos da agricultura local, espécies plantadas, maneiras de plantar e clima. Não somente o que vão cultivar e a maneira de fazê-lo serão modificados. Sendo assim, embora os colonos imigrantes tenham introduzido algumas inovações nas técnicas de cultivo da agricultura local, como o uso do arado ou o sistema de irrigação no cultivo do arroz, no caso do italiano a construção de pequenos instrumentos agrícolas, para citar somente alguns exemplos, eles irão incorporar o uso das técnicas agrícolas locais, como a coivara²³, de herança indígena e já praticada pela população luso-brasileira e cabocla.

Em pesquisa anterior realizada sobre a alimentação de camponeses de origem européia do Médio Vale²⁴, foi possível constatar-se que, nos primeiros anos após sua chegada à Colônia Blumenau, as principais ocupações dos imigrantes se prenderam sempre ao cultivo daquilo que já conheciam em seus países e regiões de origem, entretanto estas experiências não lhes trouxeram resultados satisfatórios (SILVA, 2003: 68). Em consequência, passam a plantar os produtos da agricultura local. Nesse processo, os tubérculos aqui encontrados terão um papel

21 O termo picada, ou linha, designa uma vizinhança rural, com sua igreja, escola e casa comercial. Originalmente, era uma picada aberta na mata, ao longo da qual se dispunham os lotes de cada colono. A picada tornou-se o padrão tradicional de organização espacial e social dos colonos (WOORTMANN, 1995).

22 Mesmo existindo diferenças na culinária, também a mulher da pequena burguesia vai adequar o conhecimento culinário que traz consigo às possibilidades permitidas pelo clima e pela agricultura local.

23 Prática brasileira de cultivo, de herança indígena, que consiste na queimada do mato alto capinado, com o propósito de limpar o terreno e de adubá-lo com o que fica das cinzas.

24 Os resultados foram sistematizados no artigo de minha autoria intitulado “A alimentação e a culinária de imigração européia no Vale do Itajaí”, publicado na *Revista de Divulgação Cultural da FURB*, ano 25 – n.º 80 – maio/agosto de 2003. Também no artigo intitulado “A Alimentação e a Culinária de Imigração Italiana”, publicado em *Travessia – Revista do Migrante*. Publicação do CEM – Ano XV, número 42, Janeiro-Abril/2002.

fundamental no processo de adaptação dos imigrantes, substituindo os produtos já conhecidos.

Kitler (1857: 5), em publicação de sua autoria, que reúne o *Relatório Anual sobre os acontecimentos e progressos da Colônia Alemã*, de 1856, do Dr. Blumenau, retrata esse momento, quando os colonos, depois de malogradas tentativas de cultivo da batata²⁵, muito consumida na Alemanha, passam a adotar o plantio de outras raízes ou dos tubérculos nativos²⁶, tais como o mangarito, o cará, o taiá, a taioba, o aipim e batatas-doces, por serem mais produtivos e exigirem menos do solo, como pode inferir-se a partir do relato que se segue:

O plantio da batata, devido à má colheita nos últimos 2 anos, parou quase por completo, porém as da última colheita estavam boas sem qualquer vestígio de doença e o plantio começou outra vez. Nos anos de 1853 e 1854²⁷ (Lembre-mos que a Fundação da Colônia acontece em 1850 – nota da autora) as colheitas das batatas tiveram no entanto a conseqüência benéfica de que os colonos mais velhos e também os novos passaram a plantar os quase nunca falhos e muito produtivos tubérculos nativos. Estes, de diversas qualidades como: aipim, cará, taiá e batatas doces, são todos mais ricos em farináceas e mais nutritivos do que a batata comum e de excelente paladar, os últimos talvez devido à sua doçura e com diversos preparos bons igual à batata européia. Quando necessitam de 8 a 10 meses para estarem boas para a colheita, seu rendimento, no entanto é maior e se contentam com uma terra não muito boa e fértil(...) Agora, muitos colonos caíram no outro extremo – não querem mais plantar nenhuma batata, pois não tem um gosto melhor e rendem menos do que taiá, etc. (KITLER, 1857: 5).

²⁵ A batata importada da América no século XVI tornou-se o legume mais importante entre os alemães, tendo provocado uma verdadeira revolução nos hábitos alimentares do povo. Em praticamente toda a Alemanha, come-se batata em todas as refeições, nos mais diversos pratos (LEAL, 1998: 107).

²⁶ Algumas dessas plantas cultivadas pelos colonos são originárias da América do Sul e eram cultivadas pelos índios guaranis. As do gênero *Colocasia* e *Dioscorea* são originárias da Ásia e da África, chegando ao Brasil trazidas pelos escravos africanos e pela intensificação das navegações portuguesas no século XVI. Com a modernização da agricultura, mudança de hábitos alimentares, êxodo rural dos jovens e estreitamento da base alimentar, estas raízes e suas práticas de cultivo estão desaparecendo. A importância dessas raízes, como cultivo de subsistência, alternativa de cultivo agroecológico, potencial para produção de farinhas destinadas à panificação e para serem cultivadas como alternativa de segurança alimentar, preservando um patrimônio genético, representam um fator de importância para o Estado de Santa Catarina (SANTOS, 2003: 20-23).

²⁷ Lembremo-nos de que a fundação da Colônia Blumenau com a vinda de famílias de origem alemã ocorre em 1850.

Os colonos, como podemos perceber, irão aprender, com a população luso-brasileira e cabocla, a cultivar os tubérculos locais, cuja cultura já era conhecida através da herança indígena²⁸, principalmente em substituição à batata, muito utilizada na Europa e levada da América. O uso do taiá no Vale do Itajaí é citado por Hoehne (1937: 45): “os aborígenes em Santa Catarina já haviam consagrado o taiá, na denominação de um rio o Taya-hy, que mais tarde, por corruptelas sucessivas, se passou a denominar Itajahy”.

Também em trabalho realizado sobre o Vale do Itajaí, Silva (1954: 47) descreve as mudanças ocorridas na alimentação dos primeiros colonos de origem alemã chegados ao Vale:

A batatinha, embora sendo a base da alimentação na Alemanha, como não fosse cultivada nos primeiros anos da colônia, perdeu prestígio como prato indispensável. Os colonos declaravam que o taiá e aipim eram mais saborosos. Mangaritos – amarelo ou branco – eram o prato que acompanhava a carne. O pirão (farinha de mandioca) só acompanhava determinados pratos. O feijão, como ainda acontece hoje, era só aproveitado na feijoada, que constitui um prato bastante apreciado. Mas, como é uma comida pesada, servem-se dela uma ou duas vezes por semana.

Após conhecerem e aprenderem as técnicas e espécies locais através da ajuda de luso-brasileiros e de caboclos, alguns colocados entre eles com esse propósito pelo diretor da colônia, os imigrantes europeus começaram o plantio do milho, do arroz, do café, do aipim, da batata-doce, do amendoim, do taiá, do mangarito, de verduras para o consumo doméstico. O milho²⁹ serviu para alimentação da família, para alimentar os animais e para o mercado, enquanto do leite a ordenha da

²⁸ Tubérculos tais como mangaritos, taiás e carás, incorporados à alimentação dos colonos, já eram cultivados pelos índios guaranis, antes da chegada dos portugueses ao Brasil, tendo sido incorporados à sua alimentação, de acordo com o botânico Hoehne (1942: 85). Segundo ele, os ameríndios cultivavam muitas espécies de mangarazes, que, sem dúvida, despertaram grande interesse entre os imigrantes. O taiá e a taioba, a primeira cultivada mais especialmente para a obtenção de estolhos édulos mui saborosos e a Segunda para o fornecimento de caruru-verduras para cozidos e enchimento de bolos, são duas outras aráceas que nos demonstram o elevado tino agrícola do ameríndio. Ele conseguiu transformar tubérculos e estolhos inicialmente ricos de ráfides e de substâncias fortemente picantes em túberas e estolhos édulos.

²⁹ O milho foi utilizado de maneira diferenciada por italianos e por outros imigrantes, uma vez que eles o transformaram na farinha e o utilizaram na confecção da polenta, já sua conhecida na Itália, enquanto poloneses e alemães o utilizaram na confecção do pão e na alimentação dos animais.

manhã era reservada para a família e somente a restante era vendida aos laticínios, normalmente em mãos dos alemães. Posteriormente, o fumo substituiu o milho na venda para o mercado. As arrozeiras³⁰ introduzidas pelos italianos vindos da Lombardia³¹, onde se cultivava o arroz irrigado, vão ser ainda preferidas ao cultivo do fumo (SILVA, 2003: 71).

Usados para a subsistência da família, os animais cuidados eram algumas vacas, um máximo de quatro, alguns porcos, algumas galinhas e patos³². Pelo menos uma das vacas era trazida pela esposa por ocasião do casamento e formação do grupo doméstico, ocasião em que a filha a recebia como parte do dote do pai, ou herança. A criação de porcos já era uma prática recorrente entre os camponeses europeus, sendo muito importante para a subsistência das famílias, e o toucinho era a gordura mais usada tanto nas regiões da Europa central e setentrional quanto nos campos mediterrâneos (CORTONESE, 1998: 419). No Vale, não será diferente. Tratar um porco significava, em tempos antigos, reunir a família e mesmo vizinhos para dividir o trabalho e repartir o produto. Para aproveitar as partes que não serviam para outros derivados, fazia-se uma geléia denominada *Sülze*, até hoje consumida em Blumenau.

Entretanto, esta não foi a situação dos primeiros anos. Os hábitos alimentares dos colonos alemães, os primeiros a chegarem à colônia Blumenau de então, diferiam daqueles a que eles estavam acostumados na velha Europa. O pão de trigo ou de centeio, a batata inglesa e os legumes diversos constituíam, na Europa, a base normal da alimentação do camponês e do cidadão. Na colônia Blumenau, o trigo e o centeio foram substituídos pela farinha de milho ou de mandioca; a

30 O termo arrozeira nomeia um pedaço retangular de terra, devidamente nivelado e cercado de pequenos diques de barro, socado para conter a água, onde se semeia o arroz.

31 O cultivo do arroz irrigado, atualmente tão importante para a economia catarinense, foi difundido em toda região de colonização italiana. O seu introdutor foi o colono João Mondini, morador do lote 41, da linha colonial de Guaricanas, onde fez a primeira sementeira, antes em terreno enxuto e depois em arrozeira irrigada. Esse método era muito usado na Lombardia, no norte da Itália. Muitos trentinos, embora residissem nos Alpes, conheciam esse processo de cultivo de arroz, porque, na época de seu plantio, migravam para as planícies do Pó, nas regiões da Lombardia e Vêneto, em procura de emprego nas fazendas dos latifundiários (BERRI, 1993: 93).

32 O pato é originário da América do Sul, onde ainda encontramos animais em estado selvagem. Mais tarde serão introduzidos os marrecos de origem Chinesa ou Européia. O marreco mais colorido com um anel branco no pescoço é mais conhecido como marreco de Rouen, de origem francesa. O que diferencia o pato do marreco são as carúnculas que se encontram na cara do pato. O marreco tem toda a cara coberta de penas, não tem carúnculas. Informação fornecida pessoalmente pelo Professor Dr. Padilha, do Departamento de Agronomia da Universidade Federal de Santa Catarina.

batata inglesa, pelo aipim ou pelo palmito; os legumes, só quando as roças não eram prejudicadas pelas enchentes ou pelas geadas é que apareciam na mesa. Leite, ovos, queijo, lingüiça e carne fresca foram luxo, que, só após alguns anos de trabalho incessantes e com o desenvolvimento da lavoura e da pecuária, passaram a integrar o cardápio do colono (FERRAZ, 1950: 148).

Uma publicação intitulada *Contos de um velho colono blumenauense*, no almanaque *Volkbote* (Mensageiro da paz) para o ano de 1903, informa que:

Quase não havia cereais, a não ser o feijão, plantas bulbosas, das quais agora há tanta abundância, foram importadas aos poucos, com dificuldades e muitas despesas das colônias mais antigas, de outras Províncias e até da Europa. Verificou-se o mesmo fato, com as mudas e sementes de legumes e flores. Açúcar, farinha de trigo e arroz, eram contados entre os artigos de luxo (FERRAZ, 1950: 150).

Essa dificuldade fez com que as mulheres colonas os substituíssem na culinária pelo fubá, mandioca, araruta e pelos tubérculos locais. É assim que o pão, em vez de feito com trigo, é feito com o milho, ou mesmo com uma massa de tubérculos locais, feita por alguns colonos ainda hoje. Surge uma série de novas receitas incorporando os produtos e as receitas da agricultura local, bem como a incorporação dos produtos em substituição a receitas antigas: o bolo de fubá, o bolo de aipim, a torta de araruta, as rosquinhas de polvilho, os biscoitos de araruta, o pão de cará, etc. Porém não somente as colonas irão promover essa substituição.

A modernização dos hábitos alimentares entre os imigrantes

Esse sistema alimentar que aqui vai sendo reconstruído pelas famílias imigrantes somente começa a se modificar por volta do ano de 1940, com o início da modernização urbana de Blumenau (CAREZIA, 2000) e com a Campanha de nacionalização promovida pelo Estado brasileiro, que temia o isolacionismo étnico dos imigrantes numa única região, vendo aí o perigo de enquistamentos étnicos e a difusão de idéias nazistas (MAGALHÃES, 1988: 133).

De acordo com Petry (1982), em consequência do isolacionismo dos imigrantes e do pouco caso do governo brasileiro para com a assistência aos colonos, como também da experiência que traziam das suas regiões de origem, formou-se em Blumenau uma vida associativa muito intensa em torno principalmente de uma sociedade recreativa denominada *Schützenverein* ou Clube de Caça e Tiro, cuja primeira sede foi criada com o apoio do Dr. Blumenau, na colônia em 1859. O povoamento do teuto-brasileiro nessa área sempre foi de maioria absoluta, sendo natural que os usos e costumes de origem germânica acabassem por se impor. O isolamento e as distâncias das influências culturais brasileiras forneceram condições para que se preservasse o tradicionalismo herdado dos seus antepassados.

O Clube de Caça e Tiro congregava toda a vida associativa e cultural dos colonos. Como as demais sociedades do gênero que se foram criando a partir do modelo inicial, visavam divertir preservando as tradições. No seu interior, surgiram muitas iniciativas importantes para a vida na colônia Blumenau, tais como o surgimento de um grupo teatral, que representou um marco histórico na cultura local, mas também grupos de cantos, jogos e ginástica. Outra entidade esboçada no seu interior foi o *Kulturverein*. Entre as suas práticas, estava orientar os agricultores na prática da agricultura e da pecuária, facilitando a aquisição de instrumentos agrícolas e de sementes. O acontecimento mais importante realizado no interior dos Clubes de Caça e Tiro era a *Schützenfest*, realizada uma vez por ano e que congregava toda a comunidade local (PETRY, 1982: 38-47). Na festa, era realizado um banquete, sendo que, ainda hoje, a população local mais idosa, quando inquirida sobre a culinária tradicional germânica, faz referências elogiosas aos seus cozinheiros e cozinheiras.

Em decorrência da política brasileira dos anos 30 e 40, empreendida pelo governo de Getúlio Vargas, e com a intensificação da Segunda Guerra Mundial e seus reflexos no Brasil, em 1941 foram proibidas quaisquer atividades dessas sociedades, que, com o tempo, foram tornando-se inúmeras, chegando a cinquenta e oito. O fechamento delas, assim como a proibição do uso da língua e a introdução do ensino em português, promoveram a alteração da estrutura cultural e social da região. Com o término da guerra, algumas associações voltaram a funcionar, agora como Clubes, porém sem as

características que possuíam, ainda que se mantivessem algumas das práticas antigas (PETRY, 1982: 89).

Para Caresia (2000: 176), a política estadonovista de Vargas, procurando assimilar os “elementos estrangeiros” do Vale do Itajaí, tratou de ligar Blumenau aos demais centros do Estado e, conseqüentemente, ao país, através das vias de comunicação como pontes, estradas e rodovias, facilitando não só o acesso das pessoas, mas também o fluxo de mercadorias destinadas a abastecer a população – mercadorias estas oriundas, em parte, dos Estados Unidos ou de suas filiais brasileiras, as quais traziam, em sua publicidade, uma representação do moderno, do novo, do atual, tendo em seu bojo um discurso de superioridade tecnológica e científica em relação aos produtos europeus. Com esse estímulo ao consumo, aos poucos os hábitos alimentares também começaram a se modificar, a partir da aceitação de produtos cotidianos como o chiclete e a Coca-Cola.

Na música, o rádio impôs músicas como o *jazz* e o *swing*; o cinema, os padrões de beleza e de moral. As empresas de publicidade que se instalaram no Brasil – J. W. Thompson, em 1930; McCann-Erikson, em 1935; Grant, em 1941, entre outras – começaram a influir na opinião dos jornais e a criar, com seus anúncios, novas necessidades de consumo (BANDEIRA *apud* CARESIA, 2000: 176).

Já em 1946, a modernidade e a tecnologia doméstica chegavam a Blumenau através da *Casa do Americano*, loja do estadunidense John Freshel, residente na cidade, que, além de vender desde a década de 1930 os rádios RCA Victor e veículos da marca *Opel*, passa a vender também a última novidade em utilidade doméstica: a geladeira *Frigidaire* (ACIB *apud* CARESIA, 2000: 176).

A partir desse período, mudanças significativas começam a ocorrer nos hábitos alimentares da população rural e urbana de origem alemã, principalmente quando se sabe da violência utilizada durante o processo de nacionalização do ensino e de proibição da língua entre os imigrantes europeus, tanto entre a população rural como urbana.

A redefinição dos antigos padrões alimentares irá ocorrer no bojo do processo de modernização, com as mudanças provocadas pelo chamado mundo moderno, onde uma alimentação estruturada, realizada em locais e em horários definidos com a presença da família, vai sendo substituída por uma alimentação fragmentada, fracionada em peque-

nas quantidades, em horários determinados pelas atividades individuais dos membros da família, deslocando-se da copa e da cozinha para restaurantes, cafés, automóveis, escritórios, etc. (ORTIZ, 1994: 85).

O consumo de produtos industrializados e congelados passa a preponderar sobre a antiga alimentação, proveniente de hortas e de quintais, constituída majoritariamente por legumes e frutas frescas. Ao mesmo tempo, o restaurante e os *fast-food* foram-se tornando opções preferenciais, em substituição à refeição feita em casa ou, quando no trabalho, feita em pensões ou como lanches que se carregavam. De acordo com Ortiz (1994: 84), essas práticas são vistas como sinais de arcaísmo, e caem em desuso.

Seguindo o padrão geral das sociedades industrializadas, em Blumenau, hoje, o comportamento do consumidor tem variado, e alguns hábitos alimentares têm-se modificado, em consequência das mudanças sociais que estão ocorrendo, tais como o trabalho da mulher fora de casa, provocando a redução do tempo disponível para os afazeres domésticos; a nova configuração das famílias, seja pela diminuição do número de filhos ou pelas crescentes separações de casais, seja pela proliferação de homens e mulheres vivendo solitariamente; o aumento das distâncias entre residência e trabalho, ocasionando a necessidade de as pessoas fazerem refeições no local do trabalho ou próximo a ele; a diversificação das atividades dos membros das famílias, contribuindo para a diminuição de refeições que congregam de forma tradicional a família ao redor da mesa (BONIN & ROLIM, 1991: 84).

Percebe-se também, a partir das falas de alguns informantes, uma tendência que na atualidade vem sendo observada mundialmente: a de as famílias comerem fora de casa. É visível a presença, nas ruas de Blumenau, de um grande número de restaurantes, *self-services*, comidas a quilo, que cada vez mais ganham espaço.

Os *self-services* são a etapa mais recente desse processo e combinam princípios das grandes cadeias alimentares de refeições rápidas, como a agilidade, variedade de opções, a possibilidade de montar sua combinação preferencial, a força da imagem – representada pela variedade de cores e de opções, numa verdadeira vitrine –, com a idéia de formas tradicionais de refeições. Sendo assim, os restaurantes de comida a quilo e *self-services* trazem características das refeições de casa para a rua, superando a representação dos consumidores de que as

comidas servidas nos *fast-food* não são comidas. Em Blumenau, isso é visível a qualquer pessoa, pela quantidade de serviços deste tipo já existentes. Durante muito tempo, até por volta da década de 70, muitos dos chamados pratos típicos restringiam-se ao espaço doméstico, mesmo estando mais presentes como preferência, como consumo idealizado, que conformava uma identidade social, predominando em festas e almoços dominicais, do que como consumo efetivamente realizado no cotidiano (ABDALA, 1999: 90).

Aparece ainda em algumas falas um discurso marcado na ênfase pela procura de se consumir uma alimentação saudável como condição necessária para se ter uma boa saúde, influenciado por critérios de saúde e nutrição, contribuindo para o crescimento de linhas específicas, de alimentos com baixo teor de gordura, produtos *diet*, bebidas com poucas calorias, produtos sem aditivos, alimentos de qualidade (BONIM & ROLIM, 1991).

Embora estejam ocorrendo modificações na alimentação e na culinária dos descendentes dos imigrantes, tanto entre os camponeses como entre os urbanos, ainda assim persistem as diferenças de cunho étnico na alimentação, bem como entre camponeses e pequeno-burgueses.

Na cidade de Blumenau, a culinária de origem européia continua sendo servida como marca emblemática da identidade dos seus descendentes, tendo a gastronomia tradicional um papel importante como atrativo turístico nas inúmeras festas, que surgem, a partir de 1980, nos municípios do Médio Vale, como a *Oktoberfest*, a *Fenarreco*, etc., onde a comida, a bebida, a música e a dança passam a ser o centro da atração turística.

Tanto no campo quanto nas cidades do Médio Vale, mesmo com as mudanças, continua-se a preparar algumas das receitas tradicionais no cotidiano, enquanto outras somente são preparadas nas ocasiões festivas. Observa-se que a comida, se não para a refeição cotidiana, alterada em consequência dos novos tempos, ao menos para os dias de festa, subsiste como referência à cultura de origem, até mesmo entre os mais jovens. Estes, antes mais distanciados das tradições de origem, passam mais recentemente a ser estimulados com as possibilidades oferecidas pela dupla cidadania, de estímulo aos estudos e convênios no exterior, bem como pelo marketing turístico e pela mídia, que

valorizam a tradição representada principalmente pela cultura familiar de origem. O ato de comer:

(...) se torna então um verdadeiro discurso do passado e o relato nostálgico daquilo que se aprendeu com os seus. Reservada ao dia do Sábado e às grandes festas litúrgicas (Natal, Páscoa, Pentecostes), ou da história familiar (nascimento, casamento, bodas, etc.), a comida tradicional com seus ritos minuciosos de composição (este prato para o tempo pascal, aquele para a festa de Natal) e de preparação se torna a manutenção e a narração da diferença, inscrita na ruptura entre o tempo alimentar 'do si-mesmo' e o tempo alimentar do outro (GIARD, 1994: 259).

Conclusões

Através da pesquisa até agora desenvolvida, foi possível verificar-se que a vinda de famílias imigrantes de origem europeia para a colônia Blumenau permitiu que se desenvolvesse na região um tipo de agricultura e de culinária com características próprias, que irá condicionar a dieta dos seus descendentes e reivindicada pelos grupos dessa origem para marcar a sua identidade. Essa culinária apresenta marcas da dualidade entre o adaptar-se ao novo e o conservar a cultura alimentar de origem. Uma culinária que não foi transplantada, mas adaptada ao meio e às novas condições de vida e de trabalho, tanto por camponeses como por pequenos burgueses e que ainda subsiste como referência à identidade de origem europeia, entre seus descendentes.

Referências bibliográficas

ABDALA, Mônica Chaves. "Self-services: espaços de uma nova cena familiar". *In: Caderno Espaço Feminino*, vol. 6, nº 6, jan/jul. Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia: 1999.

BERRI, Aléssio. **Imigrantes italianos criadores de riqueza**. Blumenau: Fundação Casa Doutor Blumenau, 1993.

BONIN, Ana Maria Aimoré & ROLIM, Maria do Carmo. "Hábitos Alimentares: tradição e inovação". *In: Boletim de Antropologia*, vol 4, nº 1. Curitiba: 1991.

BOURDIEU, Pierre. **Esquisse d'une théorie de la pratique**. Genève: Ed. Droz, 1972.

_____. **A Economia das Trocas simbólicas**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1987.

CAREZIA, Roberto Marcelo. “Blumenau e a modernização urbana: alterando costumes (1940-1960)”. *In*: FERREIRA, Cristina & FROTSCHER, Méri (orgs.). **Visões do Vale: perspectivas historiográficas recentes**. Blumenau: Nova Letra, 2000.

CORTONESI, Alfio. “Cultura de subsistência e mercado: a alimentação rural e urbana na baixa Idade Média”. *In* FLANDRIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo (orgs.). **História da Alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

DA MATTA, Roberto. “Sobre comida e mulheres”. *In*: **O que faz o Brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1986.

DREHER, Marialva Tomio. **Resgate da gastronomia e da cultura popular dos imigrantes alemães**. Monografia apresentada como conclusão do Curso de Pós-graduação em Administração de Turismo e Hotelaria. Fundação Universidade Regional de Blumenau. Blumenau: 1999.

FERRAZ, Paulo Malta. “Como viveram os primeiros colonos”. *In*: **Centenário de Blumenau**. Blumenau: Comissão de Festejos, 1950.

FONSECA, Maria Cecília Londres. “Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural”. *In*: ABREU, Regina & CHAGAS, Mário. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro DP&A, 2003 (pp.56-76).

FRY, Peter. **Para inglês ver**. São Paulo: Zahar, 1982.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GIARD, Luce. “Cozinhar”. *In*: CERTEAU, Michel; GIARD, Luce & MAYOL, Pierre. (orgs.). **A invenção do cotidiano 2**. Petrópolis: Vozes, 1996.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

HOEHNE, F. C. **Botânica e agricultura no Brasil no século XVI**. São Paulo: Brasiliense, 1937.

HUBER, Valburga (organização, tradução e introdução). **Marie Luise / Therese Stutzer**. Blumenau: Cultura em Movimento, 2002.

KITTLER, R. **Relatório Anual sobre os acontecimentos e progresso da Colônia Alemã Blumenau, no ano de 1856**. Arquivo Histórico José Ferreira da Silva, sob nº V 325 BLU-JAH. Blumenau: 1857.

LEAL, Maria Leonor de Macedo Soares. **A história da Gastronomia**. Rio de Janeiro: Editora Senac Nacional, 1998.

MACIEL, Maria Eunice e Teixeira, Sérgio Alves (orgs.). **Horizontes Antropológicos: Comida – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - Ano 2, n.4**. Porto Alegre: 1996.

MAGALHÃES, Marionilde Brepohl. **Pangermanismo e Nazismo: a trajetória alemã rumo ao Brasil**. Campinas: Ed. Unicamp, 1998.

MINTZ, Sydney W. “Comida e Antropologia: uma breve revisão”. *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais da ANPOCS*, vol 16, nº 47, outubro. São Paulo: 2001.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PETRY, Sueli Maria Vanzuita. **Os Clubes de Caça e Tiro na Região de Blumenau (1859-1981)**. Blumenau: Fundação Casa Doutor Blumenau, 1982.

POULAIN, Jean-Pierre. **Sociologias da alimentação: os comedores e o espaço social alimentar**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2004.

RENAUX, Maria Luiza. **O Papel da Mulher no Vale do Itajaí: 1850-1950**. Blumenau: Editora da FURB, 1995.

SANTOS, Antônio Henrique. **O Vale do rio Taia-hy – levantamento de aráceas e dioscoreáceas comestíveis no litoral norte catarinense**.

Dissertação de mestrado apresentada no Centro de Ciências Agrárias da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: 2005

SEYFERTH, Giralda. “Identidade camponesa e identidade étnica (um estudo de caso)”. *In: Anuário Antropológico/91*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **Imigração e Cultura no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

SILVA, Marilda Checcucci G. da. **Imigração Italiana e Vocações Religiosas no Vale do Itajaí**. Coleção Tempo e Memória, nº16. Campinas: Editora da UNICAMP, CMU/ Blumenau: Editora da FURB, 2001.

_____. “A alimentação e a culinária de imigração italiana”. *In: Travessia – Revista do Migrante*. Publicação do CEM, ano XV, nº42, janeiro-abril. São Paulo: 2002.

_____. “A alimentação e a culinária de imigração européia no Vale do Itajaí”. *In: Revista de Divulgação Cultural da FURB*, ano 25 – nº 80 – maio/agosto. Blumenau: 2003.

SILVA, Zedar Perfeito. **O Vale do Itajaí**: documentário da vida rural. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura – Serviço de Informação Agrícola, 1954.

WAHLE, Carl. “Povoamento de Blumenau”. *In: Centenário de Blumenau*. Comissão de Festejos. Blumenau: 1950.

WOORTMANN, Ellen. **Herdeiros, parentes e compadres**: colonos do sul e sitiantes do nordeste. São Paulo: Edunb, Brasília e Hucitec, 1995

WOORTMANN, Klaas. “A comida, a família e a construção do gênero feminino”. *In: Dados - Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, vol. 29, n. 1, 1986.

CAMINHOS E DESCAMINHOS DO PATRIMÔNIO IMATERIAL¹

Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros²

Esse texto ensaia uma discussão sobre a relação entre patrimônios culturais a partir de visões de antropólogos, arquitetos, planejadores de políticas de patrimônio; enfim, propicia uma amostra dos caminhos e descaminhos a que estão sujeitas as estratégias de interdisciplinaridade no pensar o patrimônio imaterial brasileiro e no conseqüente intervir sobre ele. Terei como pano de fundo um conjunto de reflexões em torno de minha trajetória em atividades de pesquisa e de ensino relativas às questões do patrimônio cultural brasileiro, em sua dimensão imaterial ou intangível.

Faz uns quatro anos que diversas circunstâncias ligadas a pesquisas sobre festas católicas, envolvendo iconografias de santos padroeiros e igrejas barrocas ou de apreciável peso histórico no Recife e no Rio de Janeiro, além do levantamento de questões culturais presentes nos quilombos – comunidades que venho pesquisando há dez anos em Pernambuco –, ocasionaram convites para coordenar projetos de inventários de bens culturais e para integrar equipes de consultoria a programas de defesa da cultura popular.

Como resultado destes compromissos, foram surgindo as oportunidades para participar de treinamentos no método do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), além de discussões e de mesas redondas sobre Patrimônio em geral, Patrimônio Imaterial, Folclore,

¹ Este texto teve parte dele apresentado na Mesa *Caminhos e Descaminhos do Patrimônio Imaterial*, realizada no Colóquio Nacional sobre *Patrimônio Cultural: a Visão dos Antropólogos*, na cidade de Goiás, em julho de 2006. Outra parte do mesmo foi objeto de apresentação e de discussão no GT n.º 30 da Reunião Nacional da ANPOCS, realizada em outubro de 2006, em Caxambu/ MG.

² PPGA da UFPE.

Cultura Popular, Direitos de Autor e a extensão destes aos criadores e produtores populares. Além disso, vivenciei a oportunidade de oferecer um Curso sobre *Patrimônio Cultural: antigas e novas abordagens*, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) em 2005. Nesta experiência de ensino/aprendizagem, tive alunos da Antropologia, de Educação Artística, mestrandos em Desenvolvimento Urbano e em Arquitetura, além de pesquisadores em patrimônios étnicos, o que propiciou uma rica experiência de discussões interdisciplinares sobre a temática.

De todas estas vivências, retomo aqui algumas reflexões feitas e encaminhadas para um diálogo em *regime aberto*, isto é, não conclusivo, com vocês, leitores. Dividirei este trabalho em seis pontos, ao longo dos quais farei a memória das atividades e dos engajamentos acima nomeados: estes e aquelas proporcionarão o material etnográfico, por assim dizer, para a colocação das questões teóricas e das sugestões de encaminhamentos para a reflexão e a prática da participação de antropólogos nas pesquisas e nas discussões acerca deste novo campo de inserção nossa e de debates sobre a realidade brasileira, através do prisma do patrimônio cultural e das memórias nacionais. Seguirei uma ordem mais ou menos cronológica na exposição destas experiências.

Experiência da coordenação do trabalho de campo do Projeto de Inventário Cultural do Litoral Norte de Pernambuco: 2002-2003

Projeto ambicioso, mas que tinha tudo para dar certo, dada a infraestrutura de pesquisa disponível. Infelizmente, porém, por motivos que não vêm ao caso comentar aqui, mas que fazem parte do cotidiano dos *descaminhos* dos intercursos entre organizações não-governamentais de direito privado e as autarquias oficiais, foi interrompido o trabalho na fase do Levantamento Preliminar³. No entanto, conseguimos produzir um relatório de levantamento exploratório de umas 250 páginas, contendo uma relação quase exaustiva dos bens culturais existentes nos nove municípios que

³ Utilizo a expressão *Levantamento Preliminar* e outras pertencentes aos termos técnicos do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) expostas no decorrer deste texto. Refere-se ela à primeira fase daquele método.

compõem aquela microrregião, dentro da mesorregião da Mata Norte do Estado.

A metodologia seguida foi a do Inventário Nacional de Referências Culturais, o INRC, do IPHAN Nacional. Contamos com o treinamento naquela metodologia, realizada e acompanhada por técnicos do Departamento de Patrimônio Imaterial – o DPI, do IPHAN, com vários deslocamentos daqueles de Brasília para o Recife.

A equipe de trabalho era interdisciplinar: exigência do INRC. Eu coordenava a pesquisa de campo, trabalhando em igualdade de condições com o coordenador da pesquisa histórico-documental e com o coordenador do serviço de cartografia. Tínhamos geógrafos, cartógrafos, mestrandos em História, arquitetos, músicos populares, musicólogos, mestrandos em Antropologia, graduandos em Ciências Sociais e em Teoria da Arte – todos unidos em torno do objetivo comum: levantar e inventariar os bens culturais intangíveis do Litoral Norte de Pernambuco.

O pensamento antropológico se construía, primeiramente, nas sucessivas interpretações dos dados que vinham do campo: tínhamos a primeira interpretação proveniente do discurso dos *nativos* (produtores dos bens culturais, brincantes, artesãos, performers, etc), quando estes homens e mulheres explicitavam para nós a visão que tinham de si próprios, do seu mundo e dos bens que criavam, divulgavam e, às vezes, vendiam para sobreviver; tínhamos a segunda interpretação quando, na volta do campo, os pesquisadores se sentavam diante dos computadores e colocavam nas fichas do INRC os dados obtidos nas entrevistas, com a minha assistência e supervisão. A partir daí, ocorriam as sucessivas discussões, visando à formulação técnica mais condizente possível com as expressões *nativas* do seu pensamento e visão de mundo. Vivenciávamos, então, uma profunda e profícua experiência de *tradução* das expressões e do pensamento nativos para o pensar acadêmico e técnico dos planejadores culturais do INRC. A terceira interpretação – continuo parafraseando Clifford Geertz (1978: 13ss.) – ocorria nas reuniões das sextas-feiras à noite ou nos sábados durante o dia, com a participação dos três setores da pesquisa, quando o conceito de cultura, mola mestra do fazer antropológico, era trabalhado e retrabalhado, nos diálogos e nas discussões, como conceito em permanente construção que é, e que, por isso mesmo, permite, em

sua operacionalização, processos de desconstrução, como a história do pensamento antropológico nos demonstra.

A experiência foi, portanto, riquíssima, no sentido de que projetos como este, se levados a cabo com o necessário profissionalismo, podem propiciar um caminho eficaz para trabalhar o patrimônio imaterial com equipes multi ou interdisciplinares.

Uma outra discussão que às vezes era levantada enfocava o problema das competências para realizar o inventário pela metodologia do INRC: seria esta privativa dos órgãos governamentais que detêm a gestão da cultura e do patrimônio (opinião de alguns técnicos) ou poderia ser confiada a entidades privadas, mediante certos critérios previamente exigidos?

Penso que este debate foi finalmente encerrado com a política adotada segundo a qual o uso do INRC para as pesquisas do Patrimônio Imaterial pode ser confiado a pessoas e a entidades privadas – ou seja: não do quadro do IPHAN ou do MinC –, contanto que aquele órgão realize o treinamento da equipe pesquisadora, supervisione o trabalho e imponha a assinatura de um termo de responsabilidade à OSIP encarregada de administrar a dotação financeira para a pesquisa.

Consultoria à Frente Parlamentar Federal de Apoio à Cultura Popular: de 2003 até hoje

É uma outra experiência que está sendo muito interessante: um campo de discussões que reúne um diálogo interdisciplinar sobre a cultura e um trabalho de militância política em favor da construção de bases teóricas que justifiquem a busca de normatização jurídica para proteger o direito de criação, de divulgação, de execução e de comercialização dos grupos criadores e/ou produtores culturais dos segmentos socioeconômicos populares.

Meu papel nesta equipe é introduzir a interlocução constante da antropologia. Trata-se de um diálogo nem sempre fácil, por conta das diferentes visões sobre a própria noção de *patrimônio cultural* e de *cultura*, que envolve discussões sobre a prática preservacionista, nem sempre condizente com os fatos e os percursos da dinâmica cultural. No entanto, conseguimos avançar um pouco nas questões da proteção e da salvaguarda, incluindo aí a colaboração de juristas, como Victor Drumond, com dissertação defendida em Portugal, em que trabalha

com a proposta de novas figuras jurídicas para introduzir a defesa do direito de autoria da criação coletiva.

No sentido de divulgarmos esta reflexão e de levarmos adiante a preocupação expressa em se conseguirem figuras jurídicas adequadas para defender os direitos autorais de criação e de performance coletivas, participamos – diversos membros da equipe, inclusive eu – de mesas e de debates em fóruns culturais regionais, nacionais, e no próprio Fórum Cultural Mundial, realizado em São Paulo, em 2003, defendendo a adoção das figuras de direitos “originados” (direitos de autoria a serem atribuídos à pessoa ou ao grupo que iniciou o folgado ou brincadeira) e de direitos “derivados” (direitos de execução, comercialização, divulgação dos atuais componentes do grupo ou brincadeira), de Victor Drumond.

Finalmente, terminamos de elaborar um Projeto de Lei complementar aos Artigos 215 e 216 da Constituição Federal, incluindo neste texto justificativas extraídas de encontros e/ou colóquios internacionais recentes sobre propriedade intelectual, além do longo texto da Convenção da ONU/UNESCO de 2003, assinada pelo governo brasileiro em abril de 2006.

A prática militante que resultou desta inserção na busca de salvaguardas para a produção artística e cultural popular, transformada em ação política, fez-nos mergulhar num universo de reivindicações e de discussões que colocavam o foco principal não na produção em si mas na sua mercantilização; ou seja, a criação era/é isolada do seu criador, considerada e tratada como se fosse de “domínio público”, dependendo, então, dos “atravessadores culturais” (produtores, agitadores culturais, empresários e outras figuras do *show business*), os quais evocavam ou defendiam para si a responsabilidade da gravação, produção, escolha dos meios de divulgação, comercialização dos bens patrimoniais, criados e conservados por comunidades e por grupos populares.

Assim sendo, vivenciamos esta situação de verdadeiro fogo cruzado entre as exigências constitucionais do respeito, salvaguarda, proteção do patrimônio cultural, de um lado, e de outro as pressões dos produtores empresariais culturais, acima descritas, expressas em convenções, mesas redondas, etc., no sentido de advogar para si próprios as responsabilidades – e os lucros, com a anexação dos direitos de divulgação e de comercialização.

O Curso sobre Patrimônio Cultural no PPGA: 2005

Trata-se do curso acima referido. Como toda atividade acadêmica que reúne diversos saberes e interesses, esta se revestiu de uma série de vivências ditadas pela multiplicidade de formações e de procedências do alunado que se inscreveu na Disciplina. Tivemos até a sorte de termos uma aluna de Salvador, doutoranda do nosso Programa, além de alunos da Paraíba e do interior de Pernambuco, alargando, assim, localmente, o foco de interesses e de experiências anteriores.

Dentre as vivências, tivemos as inevitáveis trocas dos conhecimentos e de enfoques acadêmicos provenientes das procedências e das formações distintas; tivemos momentos de tensões em discussões apaixonadas, que puseram em dois campos opostos estudantes que trabalham com o patrimônio *pedra e cal*, de um lado, e os que aprofundam pesquisas sobre patrimônio intangível e artes, de outro. Um dos motivos dos embates consistiu nas políticas de tombamento de cunho verticalista, baseadas, às vezes, em critérios discutíveis – assunto inclusive posto em pauta nos comentários de Françoise Choay sobre os critérios europeus para aquela política cultural (CHOAY, 2006: 21-25). Outro motivo foi o de o poder público não levar em conta suficientemente o ponto de vista da população (Estado, cidade, comunidade) nos exames para decretos de tombamento.

Mas o maior assunto de debate foi a atual falta de clareza quanto ao entendimento das articulações entre o patrimônio construído e o imaterial. Nisto, chegamos ao cerne de uma das discussões centrais que agitam a academia e os trabalhadores da cultura, expressa nas seguintes perguntas: pode-se prescindir do intangível ao tratarmos do edificado? Até que ponto é legítima a separação dos dois “patrimônios”, ocasionando duas políticas distintas, duas estruturas administrativas?

Pois não basta hoje rejeitar a escolha, considerada unilateral, dos critérios do passado na seleção dos monumentos que foram tombados: monumentalidade, valor histórico e estético e identificação com a herança ibérica. É preciso ir além, buscando identificar as articulações entre a *mais valia* ou o *valor agregado* simbólico inerente ao objeto ou à edificação, as características acima elencadas – visto que não se vai abolir pura e simplesmente os critérios utilizados na política de tombamento quando da criação do SPHAN – e a inclusão das heranças

ameríndia, africana, judia, árabe –, enriquecendo o elemento simbólico com o patrimônio étnico –, sem esquecer as demais culturas dos imigrantes do século XIX e XX, que já deixaram marcas importantes de sua presença no país, conforme nos apontam as pesquisas e publicações sobre a etnicidade das populações migrantes européias⁴.

Inventário do Referenciamento da Feira de Caruaru/PE como Registro de Lugar: 2004-2006

Convidado pelo IPHAN Nacional para assumir a coordenação técnica deste Inventário, precedido do Levantamento Preliminar e utilizando o método do INRC, tive outra oportunidade de vivenciar novamente esta metodologia que exige e supõe um grupo multidisciplinar num processo de trabalho no qual o conceito de cultura – e, com ele, o papel do antropólogo – é posto em discussão, visto e revisto; no qual as redes de significados – e as propostas de diálogo – se alargam e, às vezes, pedem melhor definição e mais precisão.

Além da equipe formada por pesquisadores de campo provenientes do Curso de Ciências Sociais, por estudantes de História, por um arquiteto, por um técnico em computação, por um fotógrafo e por um cinegrafista amador, tivemos a participação das duas técnicas da 5ª SR do IPHAN, responsáveis pelo Núcleo do Patrimônio Imaterial, não apenas na maioria das viagens de pesquisa, mas, sobretudo, nas reuniões semanais de avaliação permanente, de planejamento, de correção das fichas e de discussão sobre as idas ao campo. O diálogo se ampliou também com as conversas constantes mantidas com lideranças do Departamento de Cultura da Prefeitura de Caruaru e com diretores da Associação dos Feirantes e da Associação dos Artesãos do Alto do Moura, bairro da cidade onde teve início e se consolidou o centro de arte figurativa de Caruaru – proclamado pela UNESCO “*o maior centro produtor de arte figurativa das Américas*” – através da atividade de Mestre Vitalino e sua família, e de seus primeiros aprendizes, vários deles vivos e ativos até hoje.

⁴ Recordo aqui, *en passant*, a título de exemplo, os artigos, textos para aula e palestras da Prof.^a Dr.^a Giralda Seiferth, que estuda a formação étnica dos Estados do Sul do Brasil, nas regiões de migração alemã, os estudos sobre os japoneses e seus descendentes em São Paulo, e um trabalho publicado recentemente pela Prof.^a Maria Catarina C. Zanini: *A Italianidade no Brasil Meridional: a construção da identidade étnica na região de Santa Maria/ RS*. Santa Maria/RS: editora UFSM, 2006.

Tem sido um aprendizado constante esta interação com o método do INRC, com os segmentos acadêmicos e sociais elencados acima, com as técnicas do Departamento do Patrimônio Imaterial e da 5ª SR do IPHAN. Claro que houve ocasiões difíceis de tensão, de estranhamento, que foram sendo resolvidas pouco a pouco; mas, sobretudo, se criaram laços de amizade duradouros.

Esta experiência se fez mais forte ainda nas discussões dialogais com os diversos setores do Inventário, inclusive propiciando uma constante adaptação do INRC às diversas circunstâncias e desafios da pesquisa de campo e documental, de modo que o INRC, que parecia ser portador de uma metodologia rígida à primeira vista, revelou-se capaz de adaptações e de melhorias. Na medida em que foi questionado, suas normas foram sendo adaptadas às diversas circunstâncias da pesquisa de campo, não faltando consultas telefônicas e presenciais aos técnicos do DPI.

O resultado de todo o esforço foi largamente recompensado: em 7 de dezembro passado, em audiência pública, o Conselho Consultivo e a Diretoria do IPHAN aprovaram o parecer do relator da proposta de inclusão da Feira de Caruaru no Livro de Registros de Lugar, com o adendo – o que foi uma demonstração da eficiência da pesquisa de campo e do relatório final do Inventário – de que o Alto do Moura, acima nomeado, também entrou no registro como Patrimônio Cultural Brasileiro, na qualidade de “*Lugar Associado à Feira de Caruaru*”. Além deste, todas as quinze “feiras” de que se compõe a Grande Feira foram incluídas no Registro Patrimonial.

Brasília: novembro de 2005

Um ponto alto dessa trajetória foi a reunião, convocada para Brasília em novembro de 2005, para avaliação conjunta dos então 19 projetos em curso de Inventário do Patrimônio Imaterial pelo método do INRC, na ocasião executados em 16 ou 17 Estados da Federação. Foram convocados técnicos das regionais do IPHAN e os cientistas sociais ou historiadores que coordenavam os Projetos. Destes, 15 ou 16 eram antropólogos.

Este encontro constituiu-se de uma riqueza significativa, tanto em relação à variedade de temáticas ora em estudo e aos bens culturais a serem inventariados quanto à demonstração da elasticidade do INRC:

sua metodologia foi posta em questão, avaliada, contestada, como foi igualmente testada sua aplicabilidade à extensão e variedade dos bens culturais então inventariados, aos enfoques teóricos e ênfases distintas nos vários aspectos do conceito de cultura trabalhados em cada projeto. Tudo isso se conseguiu levando-se em conta as variações regionais do país, os níveis diversos dos recursos institucionais e técnicos para a realização das pesquisas, as inevitáveis dificuldades provindas de pessoal, de finanças, de equipamentos, etc.

Dois desafios houve que pude arrolar a partir deste Encontro de Brasília. Um foi a possível falta de integração entre os antropólogos que coordenam pesquisas de Inventário e a Associação Brasileira de Antropologia, a ABA, através do Grupo de Trabalho ou GT *Patrimônio*. Dentre os que estavam em Brasília neste evento, só encontrei uma professora, além de mim, no presente no colóquio de Goiás, em junho de 2006. Tal fato talvez indique uma necessidade de articulação maior do nosso GT com estes/estas colegas que trabalham de modo permanente ou ocasional em projetos de Inventário do IPHAN. Torna-se importante listar esses profissionais da Antropologia que coordenam projetos de patrimônio cultural com utilização do INRC e de outras metodologias, a fim de promover a integração dos mesmos nas atividades do GT.

O outro desafio diz respeito à necessidade e à possibilidade de ampliar o diálogo dos antropólogos com os técnicos que trabalham no DPI e nos demais setores do IPHAN Nacional, bem como nas diversas Regionais. Já foi dado um passo importante, com a contratação de antropólogos mediante concurso público, para integrar os Núcleos de Patrimônio Imaterial das Superintendências Regionais e o DPI do IPHAN Nacional. Mas é claro que isso não basta para a construção de um diálogo frutífero e enriquecedor de ambas as partes. Torna-se necessário ampliar o diálogo para além de nossas “fronteiras” acadêmicas, em direção a este segmento imprescindível para a efetivação das políticas nacionais de Patrimônio, que dizem respeito à identificação, ao gerenciamento, à divulgação e às ações de salvaguarda do mesmo.

Reflexões sobre a relação entre Patrimônio Cultural e as práticas do SEBRAE

Exponho aqui brevemente uma necessidade de se discutir sobre quais as fronteiras entre a descaracterização e a evolução cultural dos bens de natureza imaterial, pois é sabido que estes possuem uma natureza um tanto fluida, mutável, submetidos que são às ocorrências da dinâmica cultural. No entanto, não compete aos órgãos financiadores e empresariais se substituírem ao direito de decisão das comunidades e de grupos criadores e mantenedores do bem cultural em questão quanto às mudanças de feitiço, de substituição de materiais, etc. Trata-se de uma estratégia delicada a de assessorar sem invadir a área da competência exclusiva daqueles agentes sociais; constitui este um trabalho de parceria, respeitando, porém, o protagonismo do grupo ou da comunidade.

Além dos debates acadêmicos sobre se as políticas de geração de emprego e renda do SEBRAE – muito úteis e louváveis, diga-se de passagem – levam ou não à descaracterização dos bens culturais, e dos justos protestos quando se confirmar a primeira hipótese, importa buscar os caminhos de diálogo permanente e de reflexão sistemática com o órgão, nos níveis federal e estadual, no sentido de que as políticas desenvolvimentistas e de agregação de valor comercial aos bens produzidos pelas comunidades não prejudiquem a autenticidade da produção artística e artesanal, nem ponham em cheque o protagonismo delas no decidir sobre os caminhos da evolução do seu patrimônio específico.

Referências Bibliográficas

CHOAY, Françoise. **A Alegoria do Patrimônio**. Lisboa: Edições 70, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FRENTE PARLAMENTAR DE APOIO À CULTURA POPULAR. **Documento de Implantação**. Brasília: Ed. da Câmara dos Deputados, 2003.

LARAIA, Roque. “Patrimônio Imaterial: conceitos e implicações”. *In*: TEIXEIRA, João Gabriel *et al.* (orgs.). **Patrimônio Imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização**. Brasília: ICS- UnB, 2004.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira & BEZERRA, Márcia (orgs.). **Os Caminhos do Patrimônio no Brasil**. Goiânia: Editora Alternativa, 2006.

MINC/ IPHAN. **O Registro do Patrimônio Imaterial**. Brasília, 2006 (mimeo).

_____. **Inventário Nacional de Referências Culturais: Manual de Aplicação**. Brasília: 2000 (mimeo).

TRADUÇÕES MAGÜTA: PENSAMENTO TICUNA E PATRIMÔNIO CULTURAL

Priscilla Faulhaber

Nos dias de hoje, conhecimentos indígenas não se restringem à esfera dos rituais próprios a cada povo. O patrimônio cultural preservado nos museus é difundido em redes comunicativas que perpassam as sociedades nacionais e as sociedades indígenas. No âmbito do povo Ticuna/Magüta, este conhecimento é manejado por especialistas como os anciãos, os pajés, que o transmitem aos noviços nos rituais de iniciação. Os rituais não são sistemas fechados, estando abertos a diferentes audiências, nas quais se incluem antropólogos, lingüistas e agentes indigenistas que acompanham o dia-a-dia das comunidades. A dinâmica do contato interétnico introduz outras variáveis, como a existência do Museu Magüta, em Benjamin Constant, no Estado do Amazonas. Nesse Museu, são realizadas atividades variadas, como reuniões de associações políticas, cursos para artesãos e treinamentos em informática. O contato implica a inserção Ticuna em atividades de âmbitos nacional e internacional, sendo que a cultura deste povo é manejada por especialistas em áreas específicas do conhecimento, além de museólogos – associados ou não diretamente a representantes Ticuna. No circuito internacional de bens simbólicos, as manifestações culturais Ticuna são apresentadas a diferentes audiências que abrangem uma ampla gama de interessados, tais como pesquisadores, estudantes e o público em geral. A problemática da tradução de tais conteúdos significativos para outras linguagens é atravessada pela dimensão da perda. A apropriação de tais conteúdos no contexto das políticas de patrimônio implica que eles sejam constantemente atualizados na interação intercultural. No entanto, a possibilidade de recriação cultural pelos próprios Ticuna implica que eles podem reapropriar os símbolos

culturais de seus artefatos hoje guardados em museus e usados para fins diferentes daqueles para os quais foram concebidos nos contextos culturais propriamente indígenas.

O CD-Rom *Magüta Arü Inü. Jogo de Memória. Pensamento Magüta* colocou a cultura dos índios Ticuna em uma rede de comunicação virtual. Para os representantes Ticuna que participaram da sua elaboração, a colaboração no projeto significou uma reflexão sobre como transpor elementos significativos do pensamento do povo Magüta para um dispositivo multimídia. Para os Ticuna, os meios eletrônicos representam um recurso mágico para disseminar informação em larga escala, como uma forma de fazer circular seu patrimônio cultural para novas audiências, incluindo os próprios artesãos e professores Ticuna, os especialistas, os pesquisadores, os interessados e o público em geral, introduzindo, assim, sua cultura e sua identidade na moderna sociedade do conhecimento¹.

Ao contemplar as fotos da iconografia e os artefatos rituais usados na festa da Moça Nova – artefatos coletados por Nimuendaju e armazenados em reservas técnicas de etnologia de determinados museus –, os índios Ticuna consultam os anciãos como uma forma de evocar os parentes mortos para traduzir o que estes dizem na linguagem dos vivos. Entre os Ticuna, não há continuidade entre os vivos e os parentes mortos, que, quando partem da terra, deixam de ser consangüíneos e passam a ser classificados do mesmo modo que os inimigos: em termos da simbologia da alteridade². Não há qualquer possibilidade para os vivos de acesso, por terra, ao território mítico do Éware, um domínio fora do mundo terreno onde vivem os parentes mortos.

Ao discorrer – por meio de narrativas orais ou por meio de falas no interior de diálogos, conversas – sobre o significado da iconografia, lembram toda uma história de guerras – e de conflitos territoriais – entre os Ticuna e seus inimigos. Associam os instrumentos cerimoniais a antigas armas, e as máscaras a seres que não podem ser vistos e que mediam as relações dos homens entre si e com o meio ambiente.

Parte-se, aqui, da perspectiva de interpretação do patrimônio

¹ Idéias contidas neste artigo consistem em uma versão reelaborada de discussões estabelecidas em FAULHABER & FORLINE, 2007.

² De acordo com Carneiro da Cunha (1978), entre índios como Kraho e Canela há uma oposição entre mortos e vivos, e não um contínuo, propriamente falando.

cultural em termos de uma dinâmica identitária, não para buscar uma originalidade perdida ou para resgatar uma propriedade usurpada, mas para operacionalizar o conceito de tradução cultural em termos das possibilidades de atualização do conhecimento acumulado e de interação entre o povo Ticuna e as sociedades nacionais.

A transposição do pensamento Magüta para os meios eletrônicos

Dautchina, uma de nossas anfitriãs Ticuna, contou-nos que o genipapo usado na pintura facial e corporal serve para proteger o corpo, a mente e a pessoa contra influência maligna. Entendemos, impressionados por esta sugestão, que a cor do genipapo deveria ser usada para proteger os participantes da produção multimídia, uma vez que consideramos os artefatos rituais como uma chave para a análise da interpretação Ticuna do patrimônio cultural, que passa pela apropriação de instrumentos de inscrição de imagens e de textos, bem como de conteúdos significativos. Concebe-se, portanto, tal apropriação em uma concepção dinâmica que inscreve tais conteúdos em práticas diferenciadas que produzem sentido, assim construído na “descontinuidade de trajetórias histórico-culturais” (CHARTIER, 1988: 27). Entendemos tal apropriação como uma tradução cultural, que supõe um constante confronto entre diferentes pontos de vista, o que implica uma constante recriação dos conteúdos significativos, tal como proposto por Asad (1984), em uma releitura de Benjamin (1992).

A edição digital impõe uma nova forma de interação com o texto digitado, diferente do texto impresso, uma vez que, no segundo caso, as frases emergem das profundezas da tela tridimensional para alcançar a superfície luminosa (RODRIGUES DE LAS ERAS *apud* CHARTIER, 2002). No espaço digital, o cursor do texto é similar ao rolo, e o(a) navegador(a) pode escolher o caminho de sua leitura, do mesmo modo que o leitor de um códice de páginas numeradas segue a sequência do pensamento pré-ordenada (CHARTIER, 2002; ECKERT & ROCHA, 2005).

A transposição do pensamento humano para dispositivos eletrônicos pulveriza a “função do autor” (FOUCAULT) de duas maneiras: 1) a transposição para os códigos digitais facilita a difusão, o que permite a apreensão de modo generalizado, “dissolvendo” a

possibilidade de apropriação individual; 2) na linguagem da mídia, as citações precisas não são obrigatórias, sobretudo se cada leitor pode modificar a idéia primária. Visto que textos eletrônicos são diferentes da lógica linear dedutiva, vemos neles semelhanças com o pensamento mítico de povos ágrafos, como os índios da Amazônia anteriormente ao contato.

De acordo com Fischer (1999), narrativas e discursos institucionalizados servem como circuitos de pensamento, de comportamento, de ação, de organização e de formas culturais. Sendo assim, tanto os artefatos quanto o dispositivos eletrônicos podem servir como instrumentos para a comunicação ritual os quais habilitam seus participantes para viagens a outros mundos.

Tchiga, história/estória – os artefatos rituais em contexto

A palavra “Tchiga”, em Ticuna, significa igualmente “estória” e “história” e abrange relatos de aventuras, de intrigas, bem como as narrativas dos anciãos sobre a gênese do povo Ticuna. A iconografia dos artefatos rituais expressa uma longa história de guerra e de conflitos territoriais entre os Ticuna e seus inimigos. Os instrumentos rituais são associados por eles a antigas armas, e as indumentárias a seres invisíveis que mediam as relações entre o povo e o meio ambiente. Sua cosmovisão compreende a orientação neste mundo e no mundo dos mortos, o habitado pelos parentes mortos, pelos heróis culturais, pelos imortais e pelo povo Magüta.

A oficina de realização, da qual participaram seis representantes Ticuna, resultou, no final de 2002, no roteiro para o CD-Rom, considerando que as narrativas coletadas nos dias de hoje, cotejadas com os registros etnográficos desde Curt Nimuendaju, fazem sentido na lógica do pensamento mágico do povo Magüta.

A iniciação feminina Ticuna tem semelhanças com a iniciação xamânica, visto que a noviça faz uma espécie de “viagem” através dos mundos sucessivos que constituem a cosmologia Ticuna. O ritual de iniciação é, em ambos casos, um caminho para entender a cosmogonia e constitui as raízes fundadoras da organização social dos contextos comunitários, uma vez que está associado a uma dinâmica identitária. A noviça representa o seu povo na colaboração ritual entre humanos e

não humanos, garantindo uma aliança entre os humanos e o mundo sobrenatural; e, em sua iniciação, percorre toda uma cartografia mental que liga memórias individuais e culturais. Notando tal cartografia como semelhante a uma rede eletrônica, estabelecemos uma analogia que considera a reinterpretação Ticuna da transposição de sua cultura para os meios digitais e sua inserção em uma rede de comunicação que não se circunscreve aos contextos comunitários.

Entre as histórias contadas pelos Ticuna, destaca-se o relato do ritual primordial de To'oená, a filha do herói cultural Yoi'i, ao qual corresponde uma canção ritual. A curiosidade a impeliu a abandonar o recinto de reclusão e a entrar no lugar em que estavam guardados os instrumentos que as mulheres eram proibidas de ver. Enraivecidos por este sacrilégio, os espíritos que tocavam os instrumentos (a uaricana fêmea e macho, respectivamente um trompete e um autofalante de madeira) esquartejaram seu corpo. Naquele dia, o igarapé mítico Eware tornou-se vermelho sangüíneo, e todo o povo – inclusive a mãe e a irmã de To'oená – foi forçado a comer a carne da transgressora, sendo que o próprio Yoi'i os proibiu de chorar sua morte.

Tuegucü, conhecido por brasileiros como Ildo, tinha um teclado eletrônico em sua habitação, e lhe pedimos que nele tocasse a música de To'oená. Ele e seus parentes investiram muitas horas na tarefa, determinados a encontrar as notas acertadas para a melodia mítica, a qual, transposta para o meio digital, serviu como uma abertura para o CD-Rom, pois consideramos que seu som constituiria o *leitmotiv* do multimídia, uma vez que simboliza a própria idéia do projeto. Incluímos, na trilha sonora do CD-Rom, outras músicas cantadas por crianças e por adultos que gravamos no Enepü.

O Banco de dados e a coleção etnográfica de artefatos rituais

O banco de dados desenvolvido para o projeto sistematiza interconexões iconográficas usando critérios de classificação consistentes com a lógica do pensamento Magüta. Tentamos, assim, harmonizar tais critérios classificatórios com a visão dos Ticuna quando descreveram os artefatos usados no ritual de puberdade feminina.

O Museu Goeldi armazena 444 objetos Ticuna coletados por Curt Nimuendaju entre 1941 e 1942. Trata-se de uma das mais significativas

coleções de culutra material do povo Ticuna. Incluímos neste banco de dados onze objetos coletados por mim entre 2000 e 2002, dentre os quais máscaras, indumentárias, bem como uma roda e um pano usados em um ritual de puberdade. Esses artefatos demonstram uma continuidade temporal dos significados da cultura Ticuna.

O ordenamento dos artefatos Ticuna neste banco de dados primariamente segue critérios etnográficos, na tentativa de registrar como o pensamento Magüta estabelece a iconografia de sua organização sócio-cultural. A descrição de cada artefato, fornecida em português e em Ticuna, identifica os seus materiais constitutivos, o uso, processos de fabricação, dimensões, dados sobre a coleção e motivos decorativos, incluindo ainda uma descrição Ticuna de suas principais características, considerando a iconografia em termos simbólicos. As imagens de humanos, animais, plantas e os motivos mitológicos se referem a critérios zoológicos, botânicos e astronômicos de classificação. Como interpretações produzidas por diferentes disciplinas e usando diferentes parâmetros freqüentemente supõem conflitos de classificações, nosso foco interdisciplinar ordena a organização analítica dos materiais coletados como “objetos fronteiriços”, contendo elementos que são entendidos como tendo diferentes significados em concepções de mundo divergentes (STAR & GRIESEMER, 1989).

Patimos de uma compreensão dos artefatos Ticuna em termos de seus usos rituais, que inclui duas categorias mais abrangentes: 1) implementos de dança, como máscaras, indumentárias, panos e rodas; 2) instrumentos de simbolização e sinalização, como bastões cerimoniais, tambores, flautas e lanças.

Artefatos rituais Ticuna e viagem para outros mundos

A palavra Ticuna que corresponde a “artefato ritual” foi traduzida para o português como “um instrumento ou algo que é utilizado em treinamentos de guerra, para o conhecimento para o saber, para a ciência”. Esta definição expressa a importância do conflito na cultura Ticuna. Este significado foi atribuído pelos anciãos Ticuna quando contemplaram a fotografia de um tecido de entrecasca de árvore decorado como uma roda cosmogônica que protege a moça e seu grupo de referência contra ameaças (figuras 1 e 2). Este artefato expressa a

simbologia – em uma interpretação generalizante – da oposição entre “fortuna” e “infortúnio”. Associado ao aprendizado de guerra, este artefato expressa a memória de disputas contra inimigos míticos e reais e o conhecimento acumulado nas lutas que permite ao povo Ticuna exercer sua identidade. O ícone que articula setas convergentes e divergentes marca a navegação no CD-Rom, norteador avanços e recuos como em um jogo de guerra. Este ícone unifica imagens e significados, ajudando o navegador a tornar-se familiar ao pensamento Ticuna. Tal conhecimento, um índice de boa fortuna, é um fator de afirmação identitária. Inversamente, a ignorância deste patrimônio é pensada como trazendo infortúnio e tragédia àquele que esquece seus propósitos e que perde seu campo de referência.

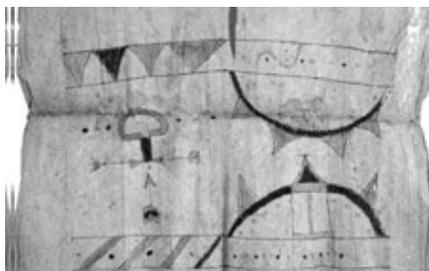


Figura 1

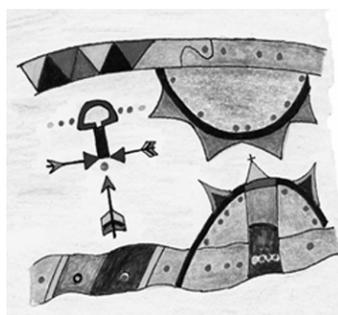


Figura 2

Os instrumentos rituais constituem formas de prolongamento do corpo humano de modo a lhe conferir poderes mágicos, no sentido de agir sobre as forças naturais e sociais. Os bastões cerimoniais são relacionados a antigas armas de guerra, usadas em ocasiões de ataques inimigos. Muitos desses bastões evocam animais míticos, como o Yucurutchi, pássaro encantado que se transforma em macaco e que serve como um ajudante para os humanos e para os heróis culturais em suas peripécias contra seus opositores e inimigos em diferentes escalas de interação. Entre outros animais míticos apresentados pelos bastões esculpidos em madeira, encontra-se a figura do peixe flecheiro, entalhado como finalização de um artefato que apresenta a figura de ombro, braço e mão humanos.

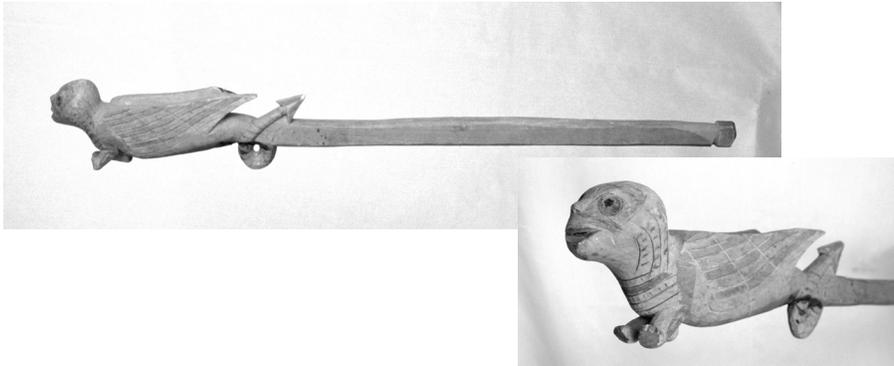


Figura 3 – Bastão cerimonial: Pássaro Yucurutchi.

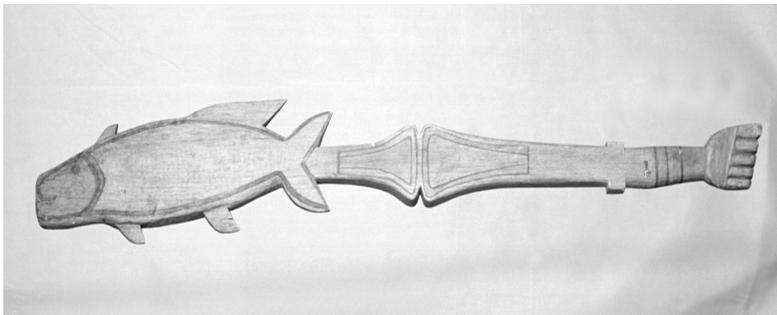


Figura 4 – Bastão Cerimonial: Peixe Flecheiro.

A comunicação ritual abarca os familiares, os vizinhos, bem como os mortos e os que vivem no outro mundo. O ritual, igualmente, implica a incorporação de inimigos – do mundo dos vivos e do mundo dos mortos –, os quais, incorporados, podem transformar-se em aliados. As barreiras entre o mundo dos mortos e o dos vivos são cruzadas pelos iniciados, que, usando tais artefatos, adquirem poderes mágicos. O próprio pensamento Magüta aparece como um artefato, uma construção lógica, um quebra-cabeças por meio do qual os Ticuna interagem com os seus outros. Os Ticuna contam que os artefatos foram tirados deles durante conflitos, quando eram as armas que dispunham para defender-se contra seus inimigos. Nos dias de hoje, estes conflitos estão vivos na memória das famílias, dos clãs, das metades e das comunidades que caracterizam as relações sociais Ticuna como exogâmicas.

Na festa de Tueguna, adquirimos uma única máscara: a máscara Tchowico, fabricada por Negematuçü. Segundo seu artesão, a máscara evoca a história de dois irmãos que decidiram vingar a morte de sua irmã. Algumas versões desta narrativa retomam o mito cosmogônico de acordo com o qual três irmãos eram filhos da união incestuosa entre Lua (masculino)³ e Sol (feminino). A vingança contra o matador afirma a identidade Ticuna dos filhos de Lua, apesar da presença do conquistador. A máscara confere a quem a veste o poder mágico de penetrar as profundezas da terra e de escapar dos capatazes do assassino da irmã. A presença desta única máscara na cerimônia de Tueguna representando a ação vingadora dos dois irmão no ritual pode ser explicada por uma lógica de multiplicação: uma máscara simboliza todas as máscaras que aparecem nas festas Ticuna.

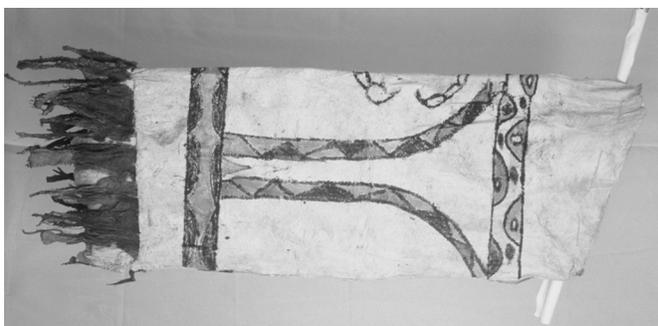


Figura 5 – Máscara Tchowico (parte frontal).

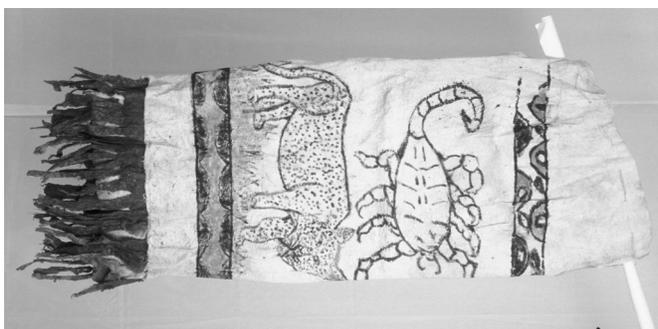


Figura 6 – Máscara Tchowico (parte dorsal).

³ A música de Tawemucü (A lua) é uma outra versão do *leitmotiv* narrativo como um complemento da música de Yoi'i sobre a punição de To'oena.

Embora a dinâmica intercultural seja atravessada pela dinâmica da perda, não se pode falar na “perda” absoluta da cultura Ticuna como uma totalidade, nem na perda de certos artefatos que foram coletados para coleções museológicas. Na cultura Ticuna, um pai apenas guarda as máscaras e instrumentos até a festa de puberdade de sua filha mais nova. Após essa festa, destrói estes instrumentos, porque “é a festa da última filha”. Dentro desta concepção, quando os artefatos são enviados para um museu, não podem mais ser usados no contexto ritual para o qual foram designados. Oferecendo artefatos para um museu, os Ticuna expressam um desejo de entrar e de participar no campo de seu outro – os homens “civilizados” que manejam instrumentos comunicativos na sociedade do conhecimento. A lógica da vingança (da irmã assassinada) e da punição (da irmã transgressora), própria ao pensamento trágico que caracteriza a mitologia Ticuna e expressa no âmbito da intimidade entre parentes e convidados durante a celebração da festa, adquire conotações éticas relacionadas à proteção da cultura e da integridade moral das moças Ticuna. Os rituais e a mitologia Ticuna marcam um lugar social de interação entre os Ticuna e seus outros que configura a orientação identitária que se reconhece no Pensamento Magüta no sentido da busca de aproximação com os valores propriamente Ticuna, os quais, no entanto, se modificam na dinâmica do contato.

Os artefatos rituais são objetos vivos, dispositivos de intervenção que mediam humanos e não humanos. Deste modo, o produto multimídia toma a forma de um dispositivo para a comunicação entre o mundo Ticuna e os outros mundos, incluindo o pensamento europeu. Por extensão, a performance ritual inclui o mundo dos museus, contexto em que os artefatos Ticuna armazenados contêm uma parte da cultura Ticuna que não mais lhes pertence. Como experiências comunicativas nas quais a auto-imagem Ticuna – que relaciona território a cultura – é construída, os artefatos atualizam um processo de afirmação identitária que operacionaliza, na linguagem Ticuna, a influência do mundo dos brancos, por meio de operações mágicas que implicam a transposição do pensamento mítico para os meios digitais e que possibilitam a propagação dos significados rituais para outras audiências, diferentes daquelas para as quais os rituais eram previamente pretendidos. Tal transposição supõe a possibilidade de *feedback* para os artesãos,

professores e estudantes Ticuna, no sentido da reapropriação de um patrimônio cultural que deixou de pertencer unicamente a seus usuários imediatos.

Referências Bibliográficas

ASAD, T. “The concept of cultural translation in British social anthropology”. *In*: CLIFFORD, J. & MARCUS, G. E. (Eds.). **Writing culture: The poetics and politics of ethnography**. Berkeley, CA: University of California Press, 1984 (pp. 141-164).

BENJAMIN, W. “The task of the translator”. *In*: Schulte, R. & Biguenet, J. (Eds.). **Theories of translation: an anthology of essays from Dryden to Derrida**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992 (pp. 71-82).

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros**. São Paulo, Brazil: Hucitec, 1978.

CHARTIER, R. **Os desafios da escrita**. São Paulo: UNESP, 2002.

_____. **História Cultural**. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1988.

CHAUMEIL, J.-P. **Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua de L’Amazone péruvienne [To see, to know, to have power: Shamanism among the Yaguoas of the Peruvian Amazon]**. Geneva, Switzerland: Georg, 2000.

ECKERT, C. & ROCHA, A. L. C. “Escrituras hipermidiáticas e as metamorfoses da escrita etnográfica na era das ‘textualidades’ eletrônicas”. *Paper* apresentado no **XXIX Encontro Anual da ANPOCS: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais**. Caxambu, Brasil: 2005.

FAULHABER, P. “The mask designs of the Ticuna Curt Nimuendaju Collection”. *In*: Myers, T. & Cipoletti, M. S. (Eds.). **Artifacts and society in Amazonia** Bonner Americanistische Studien, 36. Bonn, Germany: Bonner Universität Verlag, 2002 (pp. 27-46).

_____. **Magüta Arü Inü**. Jogo de memória. Pensamento Magüta [CD-ROM.]. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2003.

FAULHABER & FORLINE. “Recollecting Indigenous Thinking in a CD-ROM”. *In*: WILSON, P. & STEWARD, M. (Eds.). **Global Indigenous Media**. Duhan: Duke University Press, 2007 (pp. 221-244).

FISCHER, M. M. “Worlding cyberspace: Toward a critical ethnography in time, space and theory”. *In*: Marcus, G. (Ed.). **Critical anthropology now: Unexpected contexts, shifting constituencies, changing agendas**. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1998 (pp. 245-304).

FOUCAULT, M. **Philosophie. Anthologie**. Paris: Gallimard, 2004.

GRUPIONI, L.D.B. **Coleções e expedições vigiadas**. Os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil. São Paulo, Brazil: ANPOCS, 1998.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. **Destination culture: Tourism, museums, and heritage**. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.

LÓPEZ, C. L. **Etnicidade e nacionalidade nas fronteiras**. Ticunas brasileiros, colombianos e peruanos. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

NIMUENDAJU, C. **The Tukuna**. Berkeley, CA: University of California Press, 1952.

NUNES PEREIRA, M. **Curt Nimuendaju**. Aspectos de uma vida e uma obra [Curt Nimuendaju. Aspects of his life and work]. Belém: Oficinas Gráficas, 1946.

STAR, S. L. & GRIESEMER, J. R. “Institutional ecology, ‘translations’ and boundary objects: Amateurs and professionals in Berkeley’s Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39”. *In*: **Social Studies of Science**, 19, 1989 (pp. 387-420).

TAMBIAH, S. J. **Magic, science and the scope of rationality**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990.

WELPER, Elena Monteiro. **Curt Unckel Nimuendaju: um capítulo alemão na tradição etnográfica brasileira**. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional. Rio de Janeiro: 2002.

PATRIMÔNIO CULTURAL, LUTA E IDENTIDADE. OS INDÍGENAS PANKARARU EM SÃO PAULO

Arlete Assumpção Monteiro¹

Os Pankararu, oriundos do Estado de Pernambuco, migraram para São Paulo a partir da segunda metade do século XX em busca de melhores condições de vida. Os primeiros migrantes indígenas Pankararu dirigiram-se para o Grande ABC Paulista², abrindo caminho para que novas levas de indivíduos da aldeia fizessem o mesmo percurso.

Eu fui um dos primeiros a chegar. Fomos para Mauá, perto de Santo André. Continuo em Mauá.... Outros depois saíram e foram para o Real Parque. Agora faço o curso de Enfermagem, em Sorocaba. Por isso, fico em Sorocaba, devido à distância e quando posso venho para Mauá...³

Em princípios do século XXI, podemos identificar três comunidades Pankararu na cidade de São Paulo e arredores: um grande grupo na favela do Real Parque, localizada nas proximidades dos bairros de alto poder aquisitivo como o Real Parque e o Morumbi; outro grupo na Zona Leste da cidade, mais especificamente no Parque São Lucas e vizinhança; e o grupo do Grande ABC Paulista, que forma a comunidade do município de Mauá. Mais recentemente, algumas famílias isoladas são encontradas no bairro do Campo Limpo e no município de Osasco, na Grande São Paulo.

¹ Professora Titular PUC/SP; pesquisadora associada ao Centro de Memória Unicamp e Centro de Estudos Rurais e Urbanos/USP; sócia da ABA.

² Grande ABC Paulista é composto por sete municípios: Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano, Diadema, Ribeirão Pires, Mauá e Rio Grande da Serra.

³ Depoimento de aluno Pankararu da PUC/SP, 2005.

Existen también los indios que viven en la capital y trabajan allí, pero no viven en aldeas ni tienen tierra definida. Es el caso de los Pankararu, más de 1.500 indios procedentes del estado de Pernambuco y que viven en São Paulo hace tiempo⁴ .

A pesquisa teve início em 2001. Os dados foram coletados através dos depoimentos pessoais gravados e/ou anotados. Fotografias foram sendo tiradas no decorrer do estudo. De dezembro de 2004 a fevereiro de 2005, uma aluna Pankararu [E. G] ficou em Brejo dos Padres, na reserva Pankararu, Pernambuco, onde residem seus pais. Nessa ocasião, coletou fotos e fez várias entrevistas e observações⁵ .

Os Pankararu: aspectos históricos

A história do grupo indígena Pankararu está relacionada à colonização portuguesa no Brasil. O nordeste brasileiro era habitado por comunidades indígenas que se diferenciavam: os Tupi, habitantes da costa litorânea, e os Tapuias, que viviam no interior – grupos de etnias e de culturas diferentes. Tapuias era a denominação dada pelos Tupis, a todos aqueles que não eram do grupo Tupi. Com a chegada dos portugueses, os indígenas do nordeste foram caçados e escravizados, e movimentos catequistas se formaram na tentativa de transformar os indígenas em cristãos. Era uma das estratégias da coroa portuguesa para conseguir viabilizar a colonização no interior nordestino. Denominada de guerra justa, legitimava a tentativa dos portugueses de converter os indígenas à fé cristã. Conflitos se formaram devido às reações do gentio. Os indígenas sofreram grandes baixas.

Os Pankararu não puderam escapar desse processo. É importante destacar que a catequização foi interrompida durante o período da presença dos holandeses em terras pernambucanas, no século XVII. Outra estratégia utilizada pelo governo português foi incentivar o casamento entre portugueses e índios. A miscigenação poderia anular a cultura e as tradições dos indígenas e mais facilmente integrá-los à sociedade, eliminando a resistência. Por muito tempo, os Pankararu

4 *Brasil. La población indígena brasileña es de 470 mil personas* (Jueves, 27 de Abril de 2006). http://www.iidh.ed.cr/comunidades/Diversidades/noticia_despliegue.aspx?Codigo=4933.

5 A professora Arlete Assumpção Monteiro orientou a aluna a registrar o que sabia sobre os Pankararu, processo que culminou com um projeto de Iniciação Científica pela PUC/SP.

tornaram-se ignorados e invisíveis. O reconhecimento oficial se deu em 1937, pelo Serviço de Proteção aos Índios.

O Estado de Pernambuco, segundo a FUNAI, possui uma população indígena de 23.256 indivíduos, distribuídos nas seguintes etnias.

Tabela 1 – Etnias indígenas no Estado de Pernambuco/Brasil

Atikum
Fulni-ô
Kambiwá
Kapinawá
Pankararú
Truká
Tuxá
Xucuru

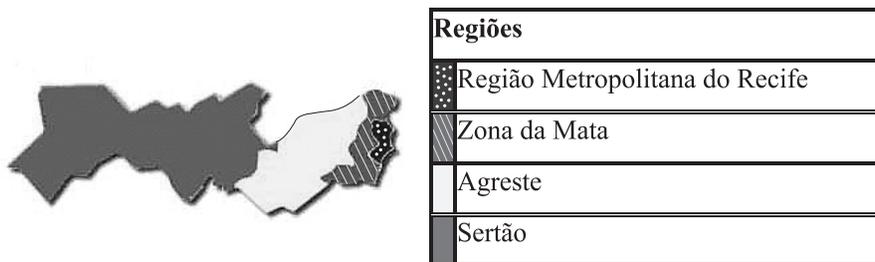
Fonte: <http://www.funai.gov.br/>

O local de origem: a reserva indígena Pankararu em Pernambuco, Brasil

Localização, aspectos geográficos e econômicos

A reserva indígena Pankararu localiza-se no Sertão [vide Mapa 1], nas proximidades da Serra da Borborema, no Médio São Francisco. Possui uma área de 8.100 hectares demarcados e homologados em 1987 e de 6.194 hectares reivindicados pelos índios, perfazendo 14.294 ha. Com a forma de um quadrado, a reserva situa-se nos atuais municípios de Tacaratu, Petrolândia [antiga Jatobá] e Itaparica, nas proximidades do Rio São Francisco, Pernambuco. O clima é árido, sendo que, na época das chuvas, rios temporários aparecem. A vegetação típica é a caatinga, com diversas espécies de cactus e de bromélias. Cajueiros, mangueiras e pinheiras completam a paisagem.

Mapa 1 – Estado de Pernambuco, Brasil, segundo regiões



Fonte: <http://www.pe-az.com.br/pernambuco/pernambuco.htm>

Tacaratu dista 450 km de Recife. Situa-se em uma das mais altas regiões do Estado, o que garante uma paisagem com vista para o Rio São Francisco. Possui 17 mil habitantes, e a principal atividade econômica é a fabricação de redes, garantindo emprego para 85% da população, uma vez que chega a fabricar 200 mil peças por mês⁶. Uma das atrações da cidade é a aldeia dos Pankararu.

Além de ser conhecida pela sua larga produção de tecelagem, Tacaratu também tem outras qualidades que encantam seus visitantes. Com uma das maiores altitudes do Estado, a cidade oferece ao turista um clima agradável e paisagem natural admirável, com vista geral do Rio São Francisco. Outra atração do município é a aldeia dos índios Pankararus, que se dedicam ao artesanato em madeira. E é exatamente à língua dos índios Pankararus que é atribuída a origem do nome da cidade⁷.

Petrolândia, por sua vez, anteriormente era denominada Jatobá. A criação do município ocorreu a 16 de junho de 1849, e sua sede foi elevada à categoria de cidade a 1º de julho de 1909. A 28 de setembro de 1928, a sede municipal foi transferida para Tacaratu, e o distrito de Jatobá passou à denominação de Jatobá de Tacaratu. A 09 de dezembro de 1938, Jatobá retoma sua condição de município autônomo, agora com o nome mudado para Itaparica.

⁶ Dados coletados em http://www.pe.gov.br/jornal_de_pernambuco/maio_junho_2003/destaque3.htm, acesso em 08.01.2007.

⁷ Jornal do Governo dos Municípios http://www.pe.gov.br/jornal_de_pernambuco/maio_junho_2003.

Em março de 1988, a cidade de Petrolândia desapareceu sob os 12 bilhões de metros cúbicos de água do lago da Hidrelétrica de Itaparica, hoje denominada Luiz Gonzaga, quando a companhia responsável pela construção da hidrelétrica já havia transferido toda a população para uma nova cidade, construída a 10 km da cidade original [Vide Mapa 2]. A CHESF efetuará a relocação das cidades de Rodelas (BA), Petrolândia e Itacuruba (PE) e demais povoados que serão atingidos pelo reservatório com a transferência de sua população⁸.

Jatobá localiza-se no sertão de Pernambuco, na microrregião do Araripina, distante 425 km do Recife. Com área de 277 quilômetros quadrados, Jatobá nasceu em função da expansão do setor energético. A Companhia Hidroelétrica do São Francisco, em 1977, iniciou as obras para a construção de hidroelétrica de Itaparica (hoje Luiz Gonzaga, conforme mencionado anteriormente), no rio São Francisco. Situado a 18 km da antiga cidade de Petrolândia, Jatobá deveria servir de apoio aos trabalhadores e às empresas relacionadas à obra. Em 1990, na categoria de distrito, Jatobá era subordinado à Petrolândia. Desmembrado do território de Petrolândia, o município de Jatobá foi criado a 28 de setembro de 1997, com base na Lei Estadual Complementar nº 15, de 1990, que permitia a um município ou vila solicitar emancipação, desde que atendesse a alguns requisitos, tais como ter população superior a 10 mil habitantes e apresentar o total de eleitores maior que 30% desta população⁹.

8 Fonte: <http://www.valedosaofrancisco.com.br/Economia/AproveitamentoEconomico-Hidroeletricidade.asp> [07.01.2007].

9 Fonte: <http://www.pe-az.com.br/municipios/jatoba.htm> [07.01.2007].

Mapa 2 – Localização do Estado de Pernambuco, Cidades Principais e Represa de Itaparica

■ Localização da Reserva Indígena Pankararu, acrescentada no mapa para o presente artigo.



Fonte: <http://www.guianet.com.br/pe/mapape.htm>

Durante muito tempo, a região de Petrolândia foi habitada por índios, representados, atualmente, pelos Pankararu. Missionários católicos e colonizadores portugueses, no decorrer do século XVIII, foram fixando-se na região, formando as fazendas Brejinhos da Serra e de Fora. Os primeiros povoados surgiram. O trabalho nas fazendas era executado pela mão-de-obra escrava africana ¹⁰.

A antiga Jatobá, atual Petrolândia, era um simples bebedouro para o gado que pastava nas propriedades, freqüentado apenas por vaqueiros à procura de rezes que necessitavam de tratamento, ou que seriam destinados à venda ou abate. Um frondoso jatobazeiro existente no local deu origem ao nome Bebedouro de Jatobá¹¹.

10 Tudo começou com os índios Pankararu. www.pernambuco.com/diario/2004/07/02/especialpetrolandia2_0.html

11 Tudo começou com os índios Pankararus. Antes da estrada de ferro, Petrolândia era apenas um bebedouro. http://www.pernambuco.com/diario/2004/07/02/especialpetrolandia2_0.html

Em 1868, teve início o estudo para construção de uma estrada de ferro que ligasse o alto e o baixo São Francisco. A construção da Estrada de Ferro de Paulo Afonso iniciou-se nove anos depois.

Em 1885, já existiam algumas casas construídas, parte delas destinadas aos administradores e funcionários do alto escalão da empresa responsável pela instalação da via-férrea. O engenheiro Eduardo Morais, um dos chefes da construção da ferrovia, prevendo que a cidade teria um considerável desenvolvimento, organizou um plano de expansão, cuja planta abrangia uma área de 40 Km². Ao término da construção da estrada férrea, a localidade desenvolveu-se rapidamente, ali surgindo um comércio próspero. A sociedade consistia na época de uma mistura de raças e culturas que foram atraídas pelo desenvolvimento econômico da região¹².

Em 1887, Tacaratu, a sede do Município, foi transferida para o povoado de Jatobá. Elevada categoria de cidade em 1º de Julho de 1909, nascia Petrolândia, que significa Terra de Pedro, uma alusão às inúmeras benesses concedidas à região pelo então imperador D. Pedro II, ao passar por aqui em visita¹³.

O comércio de Jatobá para a Bahia e para Minas Gerais era feito através de barças. Com a construção das estradas de ferro Rio-Pirapora e Salvador-Juazeiro e da ligação fluvial entre as cidades de Pirapora e Juazeiro, a região foi decaindo, o que provocou uma crise econômica na região.

Até 1945, tentativas de desenvolver economicamente a região foram feitas sem sucesso. Com a intervenção do Ministério da Agricultura, através de investimentos nos setores de agricultura irrigada e pecuária, implantaram-se colônias agrícolas que favoreceram e incrementaram o comércio e a construção civil do município.

Brejo dos Padres é o centro da reserva indígena, uma comunidade rural do município de Jatobá.

Conta com um desordenado conjunto de pequenas casas de moradia, uma igreja dedicada a Santo Antônio, o cemitério e o posto da Fundação Nacional do Índio (Funai). Do outro lado de uma das serras, está situada Tapera, que é a segunda mais

12 Idem.

13 Idem.

importante localidade da reserva, do ponto de vista de ocupação espacial¹⁴.

Também fazem parte da reserva as localidades de Serrinha, Marreca, Caldeirão, Bem-Querer e Cacheado.

Em 2000, foram cadastrados 4.082 indígenas na reserva [vide tabela 2]. Pesquisa realizada por Carneiro da Cunha em 1999¹⁵ aponta que

Os Pankararu são em torno de 4.000 indivíduos. [...] O número de aldeias muda de acordo com os depoimentos dos índios e com os dados dos pesquisadores. Porém, pelo que pude observar, apenas quinze aldeias forma mencionadas repetidamente por eles, sendo a principal delas, a aldeia de Brejo dos Padres que possui um posto da FUNAIS, uma igreja, um cemitério e uma enfermaria, para atendimento dos casos mais simples de doença. Além desses prédios, há um grupo escolar e alguns armarinhos que vendem produtos básicos. As demais aldeias são Espinheiro, Macaco, Barroco, Serrinha, Logradouro, Barriguda, Saco, Bem Querer, Cacheado, Caldeirão, Carrapateira, Tapera, Agreste e Folha Branca.¹⁶

Tabela 2 – Distribuição demográfica da etnia Pankararu por sexo. (Cadastramento indígena – ano 2000)

FAIXA ETÁRIA	FEMININO	MASCULINO	TOTAIS
75 - +	53	45	98
70 - 74	31	21	52
65 - 69	30	23	53
60 - 64	61	55	116
55 - 59	67	48	115
50 - 54	65	66	131
45 - 49	65	75	140
40 - 44	73	84	157

14 <http://www.pe-az.com.br/indios/indios.htm> [07.01.2007].

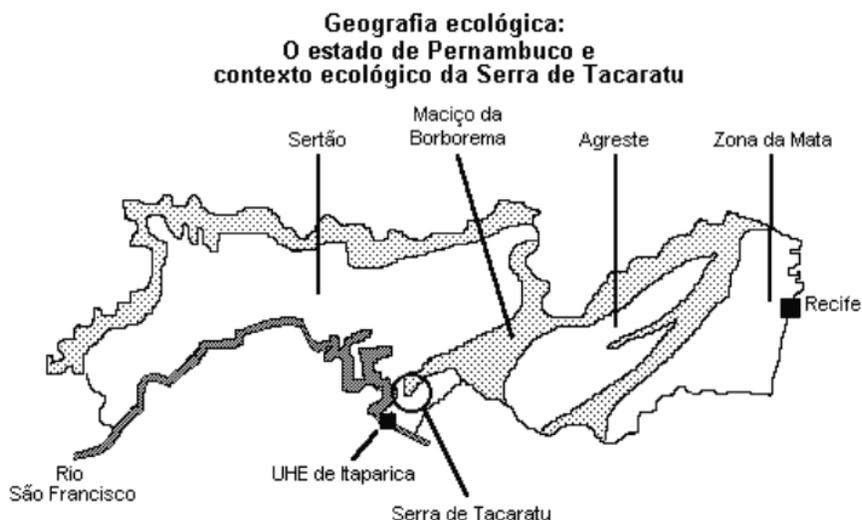
15 CUNHA, Maximiliano Carneiro da. *A música encantada pankararu*. UFPE, 1999. Dissertação de Mestrado em Antropologia.

16 CUNHA, M.C. Op.cit. (pp. 36).

35 - 39	100	97	197
30 - 34	105	106	211
25 - 29	148	148	296
20 - 24	203	203	406
15 - 19	232	250	482
10 - 14	274	277	551
5 - 9	277	268	545
0 - 4	261	271	532
TOTAIS	2045	2037	4082

Fonte: FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE/COORDENAÇÃO DE PERNAMBUCO - DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA¹⁷.

Mapa 3 – Localização da Reserva Indígena dos Pankararu, Pernambuco, Brasil



Fonte: Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental¹⁸.

Os habitantes da reserva se dedicam à agricultura, sendo as seguintes as principais culturas: feijão, milho, mandioca e frutas como

17 In **José Maurício Arruti**: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/pankararu/asp.shtm>

18 <http://www.socioambiental.org/pib/epi/pankararu/amb.shtm>

pinha, caju, banana, goiaba e coco. O trabalho é familiar, e a tecnologia é rudimentar. O artesanato, baseado na produção de cestos, abanos e bolsas de cipó também fazem parte da economia da reserva. Fazem-se também vassouras, mantas e potes de barro.

O trabalho é realizado por todos os membros da família, inclusive por crianças. Uma parte da produção é vendida nas feiras das cidades circunvizinhas; a outra é destinada às cerimônias religiosas, como cachimbo de barro ou de madeira, roupas de caroá, plumagens de palhas de ouricuri, penas e maracás¹⁹.

Com a chegada da energia elétrica na década de 1980, muitas mudanças aconteceram, pois se tornou possível o uso de eletrodomésticos.

Os fogões, que antes eram no chão e à lenha, hoje, na maioria das casas, são a gás. As casas também sofreram modificações. Os índios moravam em cabanas cobertas de palha e de vão único. Dormia-se em catres, no chão, não se possuía mobília.. Hoje em dia, as casas são quase todas de alvenaria, com divisão, e uso de mesas, cadeiras, sofás e camas²⁰.

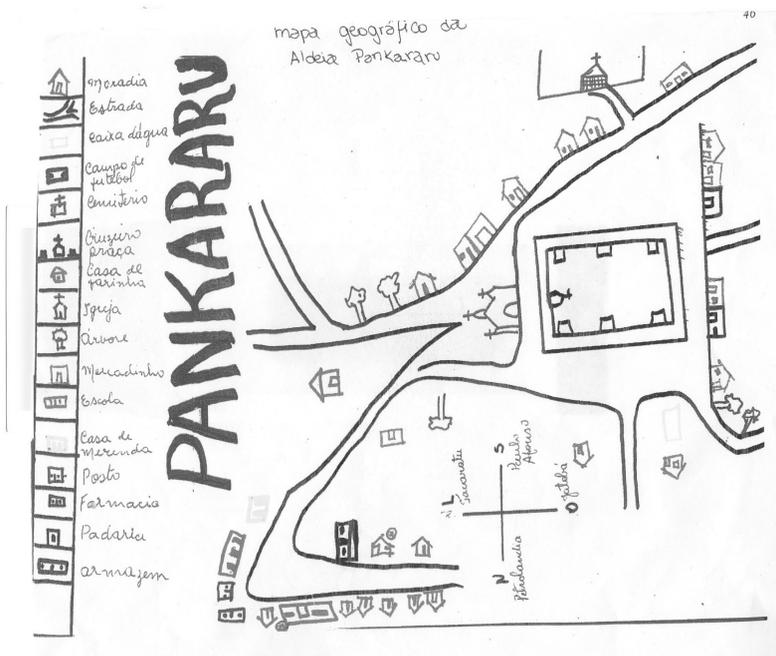
Durante muito tempo, as famílias brancas conviveram com os indígenas Pankararu. Com o aumento da população branca – posseiros –, os conflitos começaram.

A presença de brancos na área não é fato recente. Algumas das famílias estão instaladas no local há gerações, tendo convivido pacificamente durante décadas com os Pankararu e desfrutado com eles a terra sabidamente de domínio indígena. Em 1979, o aumento da população branca fez com que as relações entre posseiros e índios se deteriorassem de maneira drástica²¹.

19 Depoimento de índia Pankararu que visitou a aldeia em 2004.

20 Coleta de dados através de entrevista com aluna indígena Pankararu, 2004.

21 [Pankararu] <http://www.pe-az.com.br/indios/indios.htm>

Ilustração 1 – Desenho da Aldeia Pankararu, Pernambuco, Brasil

Fonte: Nosso Povo, Nossa Terra. Professores Indígenas de Pernambuco. Secretaria de Educação de Pernambuco, agosto de 2000.

Festas e Rituais

Apesar da influência dos brancos ter modificado fortemente os traços indígenas, o que nos torna um povo diferente é a conservação das crenças e tradições²².

Os Pankararu passaram a cultivar a religião católica através do trabalho missionário de catequese.

A partir da missão religiosa foi que se começou a fazer as noites de novenas em homenagem a Santo Antonio, padroeiro trazido pelos padres. São treze noites e cada família tem sua noite, depois da reza é oferecido comida²³.

²² Depoimento de aluna indígena Pankararu, 2004.

²³ Idem.

As crenças e rituais dos Pankararu se distribuem em cerimônias como Toré, Praia, Menino do Rancho, a Corrida do Imbu e rituais secretos, respeitados rigidamente pelos índios.

O Toré é dançado ao ar livre por homens, mulheres e crianças em qualquer época do ano. O local pode ser em qualquer terreno.

O Toré é antes de tudo a maneira pela qual os Pankararu constroem um ato de comunhão e união do grupo. É através do Toré que eles deixam suas casa para se reunirem com a família e os amigos no terreno, onde cantam e dançam toda a noite. Como dizem os próprios Pankararu, Toré é brincadeira de índio²⁴.

A Corrida do Umbu acontece no mês de fevereiro ou no de março, quando aparecem os primeiros frutos do Imbuzeiro. O primeiro imbu maduro é trazido no terreno e preso ao fio entre duas forquilhas para ser flechado. Os índios pintados e os praias armados de arco e flechas tentam, um a um, acertar o imbu com a flecha. Aquele que consegue recebe um cipó resistente e convida os colegas para a prova do puxamento do cipó. Dois grupos se formam: um fica do lado nascente e procura arrastar o outro, do lado poente. O grupo que vencer define se o ano vai ser bom ou ruim para a agricultura. Em geral, a Corrida do Umbu acontece quando as moças da tribo trazem os cestos cheios de imbu e oferecem aos rapazes, formando pares para a dança. Os rapazes, com o corpo pintado de branco, durante a dança tentam proteger as moças dos golpes de Cansação, que vêm dos colegas que estão também dançando. A dança acontece nos três domingos seguintes do mês em que o primeiro fruto foi encontrado²⁵.

Os índios são pessoas nômades. Antigamente os Pankararu se chamavam Purus. Nas suas andanças, eles encontraram uma árvore que tinha um fruto e eles acharam boa para sua alimentação. Então, para que o fruto não ficasse estragado pelos insetos, eles flechavam o primeiro fruto que aparecia. Fazendo isso, o fruto ficava bom para o consumo dos índios... Os índios expõem cestos cheios de guloseimas que significa fartura; a pessoa que coloca o cesto e a que compra dança o “cansação”, uma espécie de urtiga que causa coceira pelo corpo. Dança-se o toré, e os dançarinos dançam com molhos de

²⁴ Idem.

²⁵ Relato da aluna indígena Pankararu. São Paulo, 2004.

*cansação no ombro, eles rodam no meio do terreiro batendo a urtiga um no outro. O dançarino procura proteger sua parceira levando sempre a maior parte das chicotadas do cansação. Os praiás ficam em volta dos dançarinos até que acabe o toré. As mulheres dançam de saias, os homens pintam o corpo de barro branco. Depois da terceira rodada, o cansação é jogado no meio do terreiro para que todos que quiserem poder participar do toré coletivo. Os praiás dançam a noite inteira e de madrugada o Mestre Guia sai para abençoar os índios que estão no terreiro. Depois ele vai embora para somente voltar no próximo ano*²⁶.

Outro ritual é o Mestre Guia: *“há ainda o ritual do Mestre Guia que é um segredo muito grande e por isso não pode ser revelado. Esse ritual acontece na Aldeia de Serrinha”*²⁷.

Os Encantados

A cachoeira era um local sagrado para os Pankararu. Foi destruída com a construção da hidroelétrica. O Pankararu, quando tinha a morte anunciada pela “ciência de índio”, se dirigia para a antiga cachoeira de Paulo Afonso e se atirava nas águas, evitando a morte e tornando-se encantado. Com a destruição da cachoeira, a referência cultural foi perdida. Nascentes ou fontes de água passaram a ser locais onde os Encantados se encontram. Para os Pankararu, os Encantados são espíritos dos velhos caboclos. Os Encantados também exercem influência política. Todas as lideranças principais possuem um praiá ou um batalha de praiá²⁸.

Os Pankararu na Universidade

*Eu já tenho um curso superior. Fiz Pedagogia. Agora curso Letras, na PUC/SP – diz uma depoente. Minha irmã mora em Maceió, está vindo para Unicamp passar 3 ou 6 meses para realizar pesquisas para o Doutorado... Meu irmão fez Direito, sem bolsa de estudo*²⁹.

²⁶ Entrevista realizada na aldeia Pankararu de Pernambuco, Sítio Serrinha, pela aluna indígena Pankararu. Festa do Umbu, janeiro de 2003.

²⁷ Idem.

²⁸ Idem.

²⁹ Depoimento obtido em fevereiro de 2004.

No curso de Pedagogia da PUC/SP, no decorrer do ano 2003, duas alunas do 2º ano matutino eram Pankararu. Frequentavam o curso através de uma bolsa de estudos e recebiam ajuda de custo da FUNAI³⁰. Devido à localização de suas moradias, em bairros distantes da Universidade, o que acarretava grandes despesas com transporte, tal ajuda de custo se tornava insignificante para a manutenção e realização dos estudos. Portanto, cursar uma faculdade depende de muito esforço e perseverança para os indígenas Pankararu em São Paulo³¹. Os Pankararu do bairro Real Parque, SP, estão preocupados em congregar os indígenas de São Paulo. Realizam rituais e cerimônias Pankararu numa preocupação de manter as tradições da tribo e de transmitir às novas gerações a cultura Pankararu. Fundaram a Associação dos Índios Pankararu³². Os Pankararu que residem na zona Leste de São Paulo também fundaram a Associação dos Pankararu da Zona Leste, com grande empenho de uma das alunas do Curso de Pedagogia da PUC/SP, que assumiu a vice-presidência da associação³³. Pode-se dizer que a universidade tem contribuído com a formação da consciência política dos indígenas e na percepção da importância do patrimônio cultural material e imaterial que possuem, assim como com desenvolver iniciativas de participação em políticas públicas para garantir a perpetuação da rica cultura do grupo. Os Pankararu constituem o maior grupo de alunos indígenas na PUC/SP. Começaram a frequentar a universidade em 2001. Organizaram-se através do empenho de uma professora³⁴ que formou o Projeto Pindorama, para dar apoio aos alunos indígenas que passaram a frequentar a universidade [vide foto 2]. Ingressam na universidade através de seleção, concorrendo, igualmente, às vagas nos diferentes cursos como Pedagogia, Enfermagem e Letras em sua maioria e, em menor número, nos cursos de Administração de Empresas e de Economia. Em 2005, a primeira turma se formou. Em dezembro de 2006, os formandos indígenas realizaram um encontro na universidade apresentando suas danças. A cultura indígena na

30 Foi a realidade vivenciada pelas alunas e as particularidades de suas histórias de vida que despertaram o interesse em iniciar uma pesquisa sobre Migrações Recentes para São Paulo.

31 Dados coletados pela pesquisadora.

32 Dados coletados através de depoimentos orais, 2003.

33 Elena Gomes. Graduou-se em Pedagogia em 2005.

34 Prof.^a Ana Bataclin.

universidade tem propiciado maior conhecimento da realidade indígena brasileira – até então desconhecida do corpo discente e de outros setores da universidade.

Foto 1 – Ritual da Aldeia Pankararu, Pernambuco



Fonte: acervo da pesquisadora AAM. Fotografia trazida pela aluna indígena [PUC/SP] Pankararu, EG, em visita à aldeia, 2004.

Foto 2 – Alunos Indígenas Pankararu PUC/SP. Encerramento do ano letivo 2005.



Fonte: acervo da pesquisadora AAM. Fotógrafa: Arlete Assumpção Monteiro. As crianças que aparecem na foto são filhas e ou irmãs dos estudantes universitários de diferentes cursos da PUCSP, que também compareceram à reunião.

Considerações Finais

Verificou-se grande valorização da educação escolar. As crianças e jovens frequentam a escola pública, que não leva em consideração a especificidade cultural dos educandos. As escolas que atendem às crianças que continuam na aldeia em Serrinha e em Brejo dos Padres, onde se localizam vários núcleos indígenas, procuram ministrar uma educação mais próxima das tradições do grupo. Em São Paulo, os Pankararu formaram a Associação dos Pankararu do Real Parque. Em 2004, foi fundada a Associação dos Pankararu da Zona Leste. Organizam encontros e confraternizações na quadra de esportes do Projeto Cingapura, da Favela do Real Parque. Indígenas Pankararu das várias comunidades de São Paulo e arredores participam. É uma maneira de preservar, na cidade grande, a cultura e os costumes da aldeia Pankararu, construídos secularmente. Em dezembro de 2005, quando os indígenas Pankararu que estão espalhados pelo Brasil – principalmente por São Paulo e por Rondônia – foram à aldeia para visitar os familiares, ocorreu a 1ª Reunião dos Pankararu universitários, organizada pela estudante universitária de São Paulo [vide foto 3].

Foto 3 – Reunião dos indígenas universitários Pankararu, Aldeia Pankararu, dez. 2005.



Fonte: acervo da pesquisadora AAM. Foto cedida por EG.

Pode-se dizer que a organização dos índios-urbanos é um modo de preservar as tradições do grupo, de manter a família e de evitar o desvio social das novas gerações. A iniciação dos jovens que vivem nos grandes centros urbanos se faz em salas de apartamentos, como no Projeto Cingapura do Real Parque, São Paulo. Crianças vestidas de índio, em salas apertadas de apartamentos, têm rituais distintos dos da maioria da população. É a saída encontrada para preservar o patrimônio cultural. Quando jovens se orgulham por ser diferente. São Pankararu, o que os diferencia da maioria da população. Com esforço dos mais velhos, construíram o sentimento de “pertença”, ou seja, pertencem a um grupo social que lhes dá identidade e que, ao mesmo tempo, os diferencia.

Referências Bibliográficas

CUNHA, Maximiliano Carneiro da. **A música encantada Pankararu**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. UFPE, 1999.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. **Tudo começou com os índios Pankararus**. Antes da estrada de ferro, Petrolândia era apenas um bebedouro. Disponível no site http://www.pernambuco.com/diario/2004/07/02/especialpetrolandia2_0.html

MONTEIRO, Arlete A. “Migrações Recentes. Um estudo sobre a valorização da Educação”. *In: Revista Educação e Subjetividades*. PUCSP, 2005 (pp. 185).

JORNAL DO GOVERNO DOS MUNICÍPIOS

http://www.pe.gov.br/jornal_de_pernambuco/maio_junho_2003

PASQUALINO, Beatriz. **Brasil. La población indígena brasileña es de 470 mil personas**. Jueves, 27 de Abril de 2006. Disponível no site: http://www.iidh.ed.cr/comunidades/Diversidades/noticia_despliegue.aspx?Codigo=4933

PORTARIA NO 2.579, DE 21 DE SETEMBRO DE 2004 DO MINISTRO DE ESTADO DA JUSTIÇA. <http://ef.amazonia.org.br/index>.

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DE PERNAMBUCO, *Nosso Povo, Nossa Terra*. Professores Indígenas de Pernambuco. Agosto de 2000.

Sites

<http://www.socioambiental.org/pib/epi/pankararu/asp.shtm>

http://www.iidh.ed.cr/comunidades/Diversidades/noticia_despliegue.aspx?Codigo=4933

<http://www.funai.gov.br/>

<http://www.pe-az.com.br/pernambuco/pernambuco>.

<http://www.pe-az.com.br/pernambuco/pernambuco.htm>

<http://www.valedosaofrancisco.com.br/Economia/AproveitamentoEconomico-Hidroeletricidade.asp>

<http://www.pe-az.com.br/municipios/jatoba.htm>

<http://www.guianet.com.br/pe/mapape.htm>

<http://www.farmasustentavel.com.br/default.asp?cmd=destaq&id=198>

MUSEU DO ÍNDIO: UMA INSTITUIÇÃO SINGULAR E UM PROBLEMA UNIVERSAL

Mário Chagas¹

Ainda que nos museus enciclopedistas, freqüentemente centrados no campo da história natural, houvesse, sobretudo na segunda metade do século XIX, um lugar para as coleções e para os estudos etnográficos e antropológicos (SCHWARCZ, 2001), a construção de museus capazes de articular discursos específicos e de se dedicar especificamente aos problemas da etnologia e da antropologia constitui, no Brasil, um fenômeno do século XX.

Enquanto na Europa os museus etnográficos organizados no século XIX inclinaram-se para a produção de discursos sobre os povos de “além-mar” ou sobre um “outro” geográfica e culturalmente distante e, por isso mesmo, confundiram-se com museus coloniais, no Brasil a questão passou e passa por uma outra ordem de problemas. No caso brasileiro, “as exigências relativas à alteridade adquiriram desde cedo contornos específicos” (PEIRANO 1999: 226).

O que se construiu nos museus etnográficos e antropológicos brasileiros também foi um discurso sobre um “outro”, mas tratava-se, na maioria dos casos, de um “outro” interno à nação ou contido no território nacional. Poder-se-ia dizer que, distanciando-se do extremo afastamento, os museus etnográficos brasileiros passaram a funcionar como um instrumento de mediação de interesses próximos, ainda que nem sempre convergentes.

¹ Poeta, museólogo, doutor em Ciências Sociais (UERJ), professor adjunto do Departamento de Estudos e Processos Museológicos da Escola de Museologia da Universidade do Rio de Janeiro (UNIRIO), professor do Programa de Pós-graduação em Memória Social e do Programa de Pós-graduação em Museologia e Patrimônio (UNIRIO), professor visitante da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (Lisboa) e Coordenador Técnico do Departamento de Museus e Centros Culturais do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

A realização de pesquisas sobre os povos indígenas situados no “território nacional indica menos problemas de recursos financeiros (...) e mais a escolha de um objeto de estudo que se apresenta ou se mistura com uma preocupação com diferenças que são culturais e/ou sociais (...)” (PEIRANO, 1999: 232).

Nessa ordem de idéias, o Museu do Índio, por exemplo, não seria apenas um dispositivo oficial de apresentação do índio à criança, ao jovem e ao público adulto; ele seria utilizado como espaço de negociação da participação do índio na vida social brasileira. A principal condicionante, no caso, seria o contexto histórico da prática museal de mediação.

Essas primeiras considerações, reconhecendo que os museus no Brasil não são instituições populares e estão longe de constituir um fenômeno de massa, pretendem sublinhar a importância de estudos dedicados à sua gênese e trajetória. Como eles se constituem? Que discursos tecem e que discursos colocam em movimento? De que modo eles procuram adaptar-se a um novo tempo?

Dois momentos podem ser sublinhados na trajetória dos museus etnográficos brasileiros: num primeiro momento, eles são lugares de construção de alteridade, onde profissionais treinados (especialmente antropólogos e museólogos) representam o “outro” através de objetos supostamente capazes de sintetizar “totalidades culturais”; num segundo momento, eles são também lugares de apropriação cultural e de construção de identidades e de subjetividades. Se, no primeiro caso, os profissionais de museus se apresentam como intérpretes e vozes autorizadas na terceira pessoa, no segundo momento grupos culturais e sociais, representados como “outros” nas narrativas anteriores, passam a falar na primeira pessoa e a apresentar seus próprios pontos de vista sobre suas culturas. Nesse caso, os profissionais de museus são desafiados e estimulados a adotar uma nova postura de negociação, tornando-se co-participantes da mediação museal.

O primeiro momento vigorou do pós-guerra aos anos oitenta, quando a emergência dos interesses das chamadas minorias redirecionou o papel dos museus etnográficos. O segundo teve início no final dos anos oitenta, tendo sido intensificado nos anos recentes.

Exemplos desse novo papel do museu como mediador e fomentador da construção de identidades e como instituição que

estimula o respeito à diversidade cultural podem ser encontrados no Museu da Maré², na Sala do Artista Popular (SAP) do Museu do Folclore e no Museu do Índio. Nesse último caso, podem ser citados os processos de reestruturação do Museu do Índio e a experiência da exposição Wajãpi, que foi concebida e montada pelos Wajãpi em parceria com antropólogos, museólogos, educadores e arquitetos.

Com o presente texto, o que almejo é compreender como algumas experiências brasileiras, dentre as quais focalizo a do Museu do Índio, operaram com a diversidade cultural, com a dinâmica da construção de alteridades e de identidades e como as práticas de mediação museal, ao serem redimensionadas, passaram a operar com os interesses dos próprios grupos representados, gerando, com isso, dinâmicas e processos inovadores e anteriormente não previstos.

Um museu criado no “Dia do Índio” e no seio de uma política indigenista

Por decisão dos participantes do “I Congresso Indigenista Interamericano”, realizado no México, em 1940, o dia 19 de abril foi escolhido como um marco de memória do “Índio Americano”. Três anos mais tarde, o governo brasileiro, através de um decreto-lei, instituiu oficialmente a referida data como o “Dia do Índio”. Segundo depoimento do então general Cândido Mariano da Silva Rondon, publicado em 1943, na *Revista do Serviço Público*, a data em destaque, além de marcar o dia de instalação do referido Congresso,

[...] coincide com a do aniversário do presidente Getúlio Vargas, que, depois de Nilo Peçanha, mais tem feito em favor da causa indígena no país, prestigiando sempre este Conselho³ e o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nas suas resoluções atinentes à defesa e proteção aos nossos (sic) silvícolas (RIBEIRO 1943: 58-81).

Não é sem sentido a especial deferência de Rondon a esses dois chefes de Estado. Se, por um lado, as bases da política indigenista

² O Museu foi inaugurado no dia 08 de maio de 2006, a partir da iniciativa da comunidade da favela da Maré, com apoio técnico do Departamento de Museus e Centros Culturais do IPHAN.

³ Trata-se do Conselho Nacional de Proteção aos Índios – órgão assessor e normativo – criado em 1939 e vinculado ao Ministério da Agricultura.

brasileira foram lançadas durante o curto governo de Nilo Peçanha (1909-1910), com a criação, em 1910, do SPI, que teve no próprio Rondon o seu pai fundador, o seu primeiro diretor e o seu grande ideólogo, por outro foi durante o longo período da denominada “era Vargas”, incluindo aí os governos de Getúlio Vargas (1930-1932; 1932-1937; 1937-1945 e 1951-1954) e o governo de Eurico Gaspar Dutra (1946-1951) – que, como se sabe, era um candidato varguista –, que a política indigenista do SPI ganhou visibilidade, densidade e enraizamento na vida social brasileira.

Nos anos quarenta, intensificaram-se no SPI os estudos etnográficos. Data deste período a criação da Seção de Estudos (1942) com os objetivos de documentar, através de “pesquisas etnológicas e lingüísticas, registros cinematográficos e sonográficos, todos os aspectos das culturas indígenas” (PAULA & GOMES, 1983: 10) e, ao mesmo tempo, orientar cientificamente as ações “protecionistas” do SPI. De igual modo, data desse mesmo período a contratação de profissionais especialmente treinados nos campos da etnologia, da musicologia e da lingüística, bem como a constituição e a organização de expressivo acervo de fotografias, filmes, gravações sonoras e artefatos diversificados. Entre as atribuições da Seção de Estudos, constava, desde 1942, a sugestão para criação de um museu, o que só viria a se concretizar onze anos mais tarde (RONDINELLI, 1997: 16).

Assim, no dia 19 de abril de 1953, como parte das comemorações oficiais do “Dia do Índio”, por iniciativa do antropólogo e escritor Darcy Ribeiro, foi inaugurado, no âmbito da Seção de Estudos do SPI, com respaldo na ancestralidade e na respeitabilidade do velho Rondon, o Museu do Índio. Tratava-se de uma instituição que nascia como um coroamento da política indigenista, então em vigor.

Vale ressaltar que o surgimento do Museu do Índio no cenário museal brasileiro veio acompanhado de um significativo diferencial em relação às instituições nacionais congêneres. Pela primeira vez, aparecia uma unidade museal que assumia explicitamente e sem reservas o seu papel político, educacional, social e assistencial. Desse modo, surgia no Brasil, com amparo numa política pública, um museu moderno em termos museográficos, mas, ao mesmo tempo, um museu desalinhado com o discurso museológico das oligarquias e que se colocava claramente a favor da “causa indígena”. Segundo a museóloga Marília

Duarte Nunes (1983: 7), a “causa indígena” era a própria “razão da existência” do Museu, que tinha, entre os seus objetivos, “combater preconceitos ou estereótipos contra o índio”.

O estudo da trajetória do Museu do Índio, no entanto, indica claramente que muitas vezes ele se viu forçado a lutar pela sua própria sobrevivência institucional, freqüentemente ameaçada. É como se sobre o próprio Museu, na contramão de sua luta, se instalasse uma imagem pré-concebida de instituição dispensável. A traumática transferência de sede nos anos setenta, por exemplo, é um momento emblemático dessa sua luta pela sobrevivência. Após a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o incêndio de boa parte da documentação do antigo SPI – ambos os eventos datados de 1967 –, o Museu foi obrigado, já na década de setenta, a abandonar a sede que ocupava desde a sua inauguração, na rua Mata Machado, ao lado do Maracanã. O motivo alegado para o abandono dessa antiga sede foi a construção do Metrô. Segundo depoimento de Darcy Ribeiro,

[...] o poder que tinha esse grupo [os construtores do Metrô] era tão grande que desapropriavam qualquer prédio, qualquer coisa, e aí pensaram em fazer uma estação perto do Maracanã, qualquer coisa assim, achavam que ia embaixo do Museu. Mas a estação não passou ali, o Metrô passou ao lado⁴.

Hoje, o prédio da rua Mata Machado está em ruínas⁵, e o Museu do Índio ocupa, desde 1978, um pequeno sobrado do século XIX, localizado na rua das Palmeiras, no bairro de Botafogo (RJ).

Surpreendentemente, o Museu vem enfrentando e superando dificuldades com criatividade e competência, a ponto de se transformar em referência forte para os pesquisadores e interessados na temática indígena para as iniciativas museológicas regionais e para os próprios povos indígenas no que diz respeito à preservação de seu patrimônio cultural, de sua memória, de sua história e de seu território⁶.

4 Entrevista com Darcy Ribeiro realizada em 1995 pela equipe do Museu do Índio.

5 No segundo semestre de 2006, líderes e representantes do movimento indígena no Rio de Janeiro ocuparam a antiga sede do Museu do Índio reivindicando a sua posse para a instalação de uma organização cultural coordenada pelos próprios índios.

6 Em 2002, o Museu do Índio publicou, sob a coordenação de Sônia Otero Coqueiro, o catálogo “Povos Indígenas no Sul da Bahia: Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu (1910-1967), Coleção Fragmentos da História do Indigenismo, 1. Trata-se de um expressivo conjunto de referências documentais sobre o povo Pataxó Hãhãhãe e de uma ferramenta fundamental na luta desse povo pela reconquista de suas terras.

Museu do Índio: primeiros passos

O campo de institucionalização do patrimônio cultural e dos museus no Brasil passou por grandes transformações durante a “era Vargas”. Essas transformações, no entanto, não tinham uma única orientação ideológica. Idéias diferentes e nem sempre convergentes conviveram lado a lado e disputaram o controle de espaços institucionais e de orientações políticas (CHAGAS & SANTOS, 2002: 202). A sugestão é que essas disputas por espaços e por campos específicos de produção de patrimônio, de memória e de cultura não implicavam ameaças ao poder constituído – ao contrário, ampliavam o seu espectro de alianças. Assim, o mesmo Estado Novo que instituiu, em 1937, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) entregando-o à condução de Rodrigo Melo Franco de Andrade, vinculado ao grupo dos modernistas, prestigiou o Museu Histórico Nacional que esteve entregue à orientação de Gustavo Barroso⁷, representante das forças conservadoras, e prestigiou também o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), entregue ao militar humanista Cândido Mariano Rondon. Estas referências salientam a existência de pelo menos três diferentes orientações políticas e a produção de três diferentes narrativas sobre patrimônio, cultura, memória e identidade nacional – diferentes, mas não contraditórias.

As transformações por que passavam os campos patrimonial e museal no Brasil foram aceleradas após a 2^a Grande Guerra, sobretudo após a criação, em 1946, no âmbito da UNESCO, do Conselho Internacional de Museus (ICOM). Multiplicaram-se as publicações, apareceram novas instituições desejosas de estabelecer uma forma diferenciada de contato com o público, e desenvolveram-se ações de extensão cultural e de caráter educativo. Foi nesse período que as atividades da Seção de Estudos do SPI foram fortalecidas, resultando, em 1953, na criação do Museu do Índio, tendo em Darcy Ribeiro o seu pai fundador.

A notícia sobre a criação do Museu do Índio disseminou-se com velocidade, tanto no âmbito nacional quanto no internacional. O Relatório de Atividades de 1954, assinado pelo museólogo Geraldo

⁷ Barroso dirigiu o Museu Histórico Nacional de 1922 até a sua morte, em 1958, com um pequeno intervalo entre 1930 e 1932.

Pitaguary, indica que esse foi um ano

[...] marcante para a vida do Museu do Índio, não só pelo trabalho executado, como pelas personalidades que o visitaram, tais como técnicos e diretores de museus brasileiros e estrangeiros. As opiniões externadas por esses visitantes, foram as mais entusiásticas e é esse o melhor prêmio para os funcionários do Museu pelo trabalho e a dedicação com que têm desempenhado sua tarefa⁸.

Entre os ilustres visitantes, o referido Relatório destacou:

Sr. George H. Riviéré, do Museu de Artes e Tradições Populares de Paris e Diretor do Conselho Internacional de Museus da Unesco; Sr. De Angeles d'Orssat, Diretor Geral das Antigüidades e das Artes da Itália; Sr. Paul Rivet, fundador do Museu do Homem em Paris, além de diretores e conservadores dos Museus da Inglaterra, Estados Unidos, Suécia, Espanha, Suíça, Áustria, Alemanha, México e diversos países da América do Sul (...)⁹.

Depois de ter conhecido o Museu, G. H. Riviéré registrou o seu comentário no Livro de Visitantes:

Non pas le Musée Indien, mais le Musée de l'Indien; le titre vous avait saisi de ce noble dessein, que tout ensuite confirme. Une réalisation sans précédent, édifié sur le goût, la science et le coeur (11 de agosto de 1954).

Por mais amável que fosse, o comentário de G.H. Riviéré tocava sem sutilezas no principal e sempre renovado repto do Museu, qual seja, o de manter-se como um processo institucional cuja especificidade estava menos em representar museograficamente diferentes grupos étnicos, ainda que esta representação fosse uma condicionante da natureza institucional, e muito mais em constituir-se num instrumento da chamada “causa indígena”. Este repto tem-se constituído, ao longo dos últimos cinqüenta anos, em uma permanente tensão museal.

O ano de 1954, apesar da crise política que, em agosto, culminou com o suicídio do presidente Getúlio Vargas, foi fundamental para a consolidação do Museu do Índio, que teve o seu acervo acrescido de

⁸ Relatório de Atividades do Museu do Índio, manuscrito de 1954.

⁹ Idem.

cerca de “mil peças novas, na maioria bonecas Karajá”, além de “pequenas doações”, “feitas por visitantes”, o que, na opinião de Geraldo Pitaguary, “demonstra o interesse que o Museu tem despertado”¹⁰.

Nesses momentos iniciais, as atividades do Museu dividiam-se em exposições “temáticas e rotativas”, cuidados técnicos com o acervo (conservação, desinfecção, proteção, restauração e classificação), produção de documentação audiovisual, pesquisas etnológicas, empréstimos de acervos para colégios e programas de televisão, intercâmbio museológico nacional e internacional, realização de sessões combinadas de música, cinema e visitas guiadas, que constituíam o “grande sucesso do Museu”¹¹.

Por mais precários e imprecisos que sejam os dados referentes às atividades e aos visitantes do Museu, sabe-se que foram realizadas, em 1954, 66 sessões de cinema, 25 audições de música indígena, 12 recepções especiais e conferências¹², além de incontáveis visitas guiadas. Os visitantes, ainda que em número pouco expressivo – 6.716 pessoas durante o ano de 1954 –, receberam um atendimento diferenciado com “informações sobre o S.P.I., sua organização e trabalho”, sobre o “funcionamento e objetivo do Museu”, “sobre usos e costumes dos nossos (sic) índios, em geral, dos objetos e tribos focalizados nas exposições, em particular”.

A repercussão e o acolhimento internacional do Museu do Índio podem ser confirmados pela publicação, em 1955, na revista *Museum*, do artigo “Le Musée de l’Indien, Rio de Janeiro”, assinado por Darcy Ribeiro. No editorial da revista, consta o seguinte comentário:

Fidèle à la méthode chronologique dans la section archéologique, le Musée de l’Indien, dans la section ethnographique, redevient thématique. Mais son originalité éclate dans le fait qu’il considère tout à la fois le patrimoine et l’avenir d’une population. Em effet, il s’est donné pour but de

10 Relatório de Atividades do Museu do Índio, manuscrito de 1954.

11 Idem.

12 No citado Relatório, merecem destaque: “a) recepção ao Sr. Paul Rivet, do Instituto de Etnologia da Universidade de Paris, da Sociedade dos Americanistas e curador do Museu do Homem, com a colaboração da Embaixada da França; b) conferência do Prof. Alfred Métraux, do Departamento de Ciências Sociais da Unesco; c) recepção aos participantes do Congresso Internacional dos Americanistas, que passaram por esta capital; d) conferência do Sr. Paulo Carneiro, sobre o programa de Pesquisas Sociais da Unesco; e) reunião mensal do Icom, com participação dos conservadores de Museus do Distrito Federal etc.”.

faire apprécier du public évolué d'une grande métropole, les réalisations culturelles des Indiens du Brésil sans négliger pour autant les problèmes humains de leur acculturation accélérée (1955:.3).

Em seu artigo, Darcy Ribeiro apresenta resumidamente o ideário que alimentou a construção do Museu, concebido como uma instituição militante contra o preconceito, como um defensor humanitário dos índios. De algum modo, é como se o Museu encarnasse e reproduzisse a ideologia de Rondon em relação ao modo de contato com os povos indígenas: “*Morrer se preciso for, matar nunca*”. Tudo no Museu parecia estar a favor desse princípio regulador; e, no artigo da revista *Museum*, essa ideologia se revela em muitos momentos. Na legenda da fotografia número 5, por exemplo, consta o seguinte texto:

Cartes, panneaux et graphiques montrent la situation des Indiens par rapport à la population brésilienne et visent à éveiller chez le visiteur un sentiment de solidarité devant les graves problèmes auxquels les Indiens ont à faire face (1955a: 9).

Na conclusão do artigo, depois de descrever os procedimentos museográficos, Darcy Ribeiro afirma de modo muito claro:

Des panneaux spéciaux illustrent ce que les indigènes ont apporté à la société brésilienne: instruments d'équipement grace auxquels les populations rurales ont raison de la nature, cultures découvertes par les Indiens (maïs, pomme de terre, tabac, etc.). Grace à ces panneaux, nous faisons de nous-mêmes, et voyons véritablement em eux des êtres humains doués des mêmes qualités essentielles, ayant les mêmes droits à la liberte et à la recherche du bonheur tels qu'ils les conçoivent (1955a: 10).

“Um museu em luta contra o preconceito”¹³

Este será o bordão insistentemente tangido por Darcy Ribeiro para definir a filosofia de atuação do Museu do Índio. Ele aparece

¹³ Utilizo como referência uma cópia do artigo original, datado de 1955, de autoria de Darcy Ribeiro, denominado “Museu do Índio: Um Museu em luta contra o Preconceito”, encaminhado para publicação na revista “Américas” da União Pan-Americana.

explicitamente no subtítulo do artigo preparado para a revista “Américas” da União Pan-Americana (1955b: 1), na última seção do último capítulo do livro “A Política Indigenista Brasileira” (RIBEIRO, 1962: 169-170) e também na entrevista por ele concedida à equipe no Museu do Índio, em 1995, dois anos antes de sua morte.

A criação do Museu do Índio foi precedida de uma pesquisa de opinião pública (DUARTE, 1983: 43-48) na qual duas questões tinham centralidade no conjunto das preocupações dos que planejavam a organização da Instituição:

1. *Qual é a representação mental que o público comum tem dos Índios?*
2. *Que procura e que encontra o visitante nos museus tradicionais de etnologia?*

O resultado dessa pesquisa¹⁴, que procurou ouvir, sobretudo, “crianças, jovens estudantes e populares”, sublinhou a existência de representações mentais que construíam narrativas que descreviam os povos indígenas como “seres congenitamente inferiores”, “como povos embrutecidos” e “preguiçosos”, sem “qualquer qualidade humana”, sem “refinamento estético” e outras imagens depreciativas. Paralelamente a essas representações, apareciam também aquelas que descreviam esses mesmos povos como habitantes de um mundo idílico, repleto de aventuras e como seres portadores das mais “excelsas qualidades de nobreza, altruísmo, sobriedade e outras”. Essas duas modalidades de representação, segundo o pai fundador do Museu, estavam ancoradas em preconceitos que assumiam a “aparência de verdade incontestável”¹⁵.

Depois do mapeamento dessas representações, foram investigadas também as imagens referentes aos índios, veiculadas nos meios de comunicação, com ênfase no cinema, na imprensa escrita, no rádio e na televisão. O resultado evidenciou que “a mais viva imagem do índio para muitas crianças brasileiras” era a “detestável caricatura dos ‘peles vermelhas’ norte-americanos, explorada nos filmes de ‘far-west’”¹⁶.

Darcy Ribeiro atribuía “parte da responsabilidade por tamanha deformação” aos “museus tradicionais de Etnologia”, que, a rigor, eram dispositivos formadores de opinião. Esses museus, segundo o

14 Os questionários e relatórios da pesquisa não foram localizados. As referências são os artigos de Darcy Ribeiro e de Marília Duarte Nunes.

15 Idem (pp. 5).

16 Ibidem.

antropólogo, apresentavam os “índios como povos exóticos”, como “fósseis vivos da espécie humana”. Para ele, as narrativas museográficas dessas instituições não suscitavam “qualquer interesse humano pelo destino destes povos” e, por isso mesmo, despertavam no público “emoções de perplexidade e horror, dificultando sua compreensão”.

Por mais impressionista que fosse o diagnóstico, foi com base nele que Darcy Ribeiro chamou para si a missão de construir um museu com um alinhamento político diferenciado. Ao invés de enfatizar as “diferenças” entre os “índios” e “nós”, o Museu propunha-se a sublinhar as “semelhanças”, apresentando-os como “seres humanos movidos pelos mesmos impulsos fundamentais, suscetíveis aos mesmos defeitos e qualidades inerentes à natureza humana e capazes dos mesmos anseios de liberdade, de progresso e de felicidade” (RIBEIRO, 1955b).

O que estava em pauta, portanto, era a construção de uma outra narrativa, na qual a alteridade deveria ceder lugar à identificação ou, em termos contemporâneos, ao reconhecimento de que o “nós” e o “outro” partilham um mesmo lugar de pertencimento em relação à denominada “natureza humana”. A construção dessa narrativa humanista implicou o desenvolvimento de práticas museográficas específicas que ora valorizavam o ponto de vista estético e sublinhavam a singularidade de alguns objetos, ora a universalidade de algumas soluções culturais; ora destacavam o objeto isolado, ora um conjunto de objetos em “seus contextos funcionais”. Tanto procuravam sensibilizar o visitante pela visão quanto pela audição. Além disso, entre a representação museográfica e o público, o Museu impôs a figura de um outro elemento de mediação: a do “explicador”. Tratava-se de um ente especialmente treinado para lidar com grupos de visitantes, uma vez que o visitante individual não era atendido. A missão do “explicador” era complementar e conduzir a leitura da exposição no sentido do combate ao preconceito. Preparado e treinado para a função, ele – “o explicador” – deveria, logo à entrada do circuito expositivo,

[...] mostrar que a expressão genérica “índio” tem muito pouco conteúdo, sendo impossível, por exemplo, falar de uma música ou de uma arte indígena genérica, porque muitas tribos diferem tanto umas das outras, como os chineses dos brasileiros. Nesta ocasião se indica, também, que o mais saliente traço comum destes povos, decorre do fato de que todos tiveram de enfrentar

os invasores europeus, defender seus territórios, suas vidas e suas famílias, da fúria com que foram perseguidos (RIBEIRO, 1955b: 3).

Ao que tudo indica, visitar o Museu do Índio nos seus primórdios era uma espécie de entrada em outro território, cujas regras de leitura e de comportamento precisavam ser aprendidas. Ao colocar-se como lídimo defensor da “causa indígena”, o Museu apresentava-se também como voz autorizada a falar pelo “outro” e a dizer que o “outro” e o “nós” não são apenas diferentes, são também semelhantes. Mesmo relativizando o uso genérico da categoria índio, o Museu não deixou de utilizá-la e não deixou de ensaiar um discurso que, na prática, genericamente absorvia o índio no âmbito do nacional.

Assumindo um papel de casa de informação e de formação de novas mentalidades, o Museu escrevia e apresentava a sua narrativa e ainda dizia que tipo de leitura deveria ser feita.

Não se pode afirmar que o Museu não fosse “um lugar de sonhos” (BENJAMIN, 1996) para os visitantes, uma vez que, mesmo sob as barbas do “explicador”, seria possível sonhar, mas a principal evidência é que ele era um “lugar de sonho” e um espaço de utopia de seu pai fundador.

Com o distanciamento que tenho em relação aos anos cinqüenta, é possível compreender que o Museu do Índio, mesmo ensaiando um discurso romântico, contribuiu com expressivos avanços para o campo dos museus etnográficos brasileiros e funcionou como uma espécie de museu de transição entre os modelos anteriores e as experiências que se desenvolveram a partir dos anos oitenta. Hoje, o Museu não é mais o mesmo. As crises por que passou, as lutas que travou pela sua própria sobrevivência, os embates políticos que enfrentou, a reorientação dos rumos da política indigenista e o novo papel desempenhado pelos povos indígenas dentro do campo político exigiram dele o investimento em novas práticas de mediação museal.

A construção de novos rumos e de novas relações com diferentes públicos

No curso dos acontecimentos que, na década de setenta, marcaram uma inflexão teórico-experimental no campo museal, a

museologia praticada no Brasil, após os anos oitenta, passou por um processo de renovação que tem relação direta com o chamado “Movimento Internacional da Nova Museologia”. Isso não significa, no entanto, que a adesão dos praticantes brasileiros às novas formas de fazer e de pensar o mundo dos museus se tenha estabelecido em termos partidários e se tenha fixado em padrões de opção do tipo “ou isto ou aquilo”. De outro modo, o que se verificou no Brasil foi o exercício de práticas híbridas, miscigenadas, que pleiteavam o reconhecimento da ampliação do campo de possibilidades a partir da combinação entre o “isto” e o “aquilo”. Se, por um lado, nos interstícios das formações clássicas imiscuíram-se e, em alguns casos, enraizaram-se práticas museológicas comunitárias, populares e não-convencionais, por outro muitas das chamadas práticas inovadoras, não-convencionais e não previstas pela ortodoxia disciplinar valeram-se e socorreram-se amplamente de procedimentos da chamada museologia tradicional.

Essa renovação, contemporânea da Declaração de Quebec (1984) e de outros ecos da Mesa Redonda de Santiago do Chile (1972), deve ser compreendida no quadro das alterações políticas e sociais que nos anos oitenta, no Brasil, marcaram o fim da ditadura militar e o reinício do processo de redemocratização. Esse contexto permitiu ao Museu Histórico Nacional, por exemplo, proceder à realização de uma reforma estrutural profunda, de longa duração e que teria repercussões em diversos outros museus. Datam desse mesmo período a criação do Ecomuseu de Itaipu (1987), a instalação do Núcleo de Orientação e Pesquisa Histórica (1983) – que posteriormente daria origem ao Ecomuseu do Quarteirão do Matadouro de Santa Cruz – e a organização do museu tribal dos índios Ticuna, denominado Museu Magüta (1988), situado na pequena cidade de Benjamim Constant, no Estado do Amazonas, na região do Alto Solimões (CHAGAS & SEPÚLVEDA, 2002).

Essas novas práticas implicaram novas relações com os públicos, com os objetos, com os espaços públicos e com os tempos. Em meu entendimento, é dentro desse clima e desse esforço de renovação, que abrigou tendências diversas e divergentes do ponto de vista político-museológico, que devem ser entendidas as mega-exposições que, nos anos noventa, ocuparam e ainda hoje ocupam a agenda de alguns museus brasileiros.

Os anos oitenta também marcaram o Museu do Índio. É nesse período que ele se define como uma instituição de “caráter experimental”, que quer rejeitar a “condição de repositório de bens culturais” e afirmar a aliança entre a função pesquisa e a de “serviço público” (MENEZES, 1987: 3).

O curioso, no entanto, é que um observador distanciado poderia supor que o Museu do Índio, com menos autoritarismo nas práticas de mediação e menos romantismo pedagógico, estaria retornando ao ideário dos anos cinquenta. As evidências do retorno podem ser constatadas, ainda que não exclusivamente, no artigo “As representações do Índio no Livro Didático” (MENEZES, 1983: 51-61), publicado durante as comemorações dos trinta anos do Museu. Nesse artigo, a autora retomou o tema das “representações” referentes aos povos indígenas e concentrou-se na análise do discurso de professores e de alunos de seis escolas (três públicas e três particulares) e de dez livros didáticos em uso nos anos sessenta e setenta. O resultado sublinhou as marcas de uma “estereotipia negativa”. Os índios continuavam a ser tratados de modo genérico e vistos como “primitivos”, “selvagens” e “remanescentes do homem pré-histórico” (Idem: 56). Para além das conclusões da autora, o que artigo parece sugerir é que a luta contra o preconceito está longe de terminar. Renovam-se os instrumentos de luta, mudam-se as estratégias e os procedimentos técnicos, instituem-se novos campos de combate, mas a luta está longe de terminar.

Passada a euforia do início dos anos oitenta, o Museu do Índio entrou nos anos noventa envolvido em mais uma grave crise: suas coleções estavam deterioradas, o prédio estava abandonado e fechado para reformas, a equipe estava desmotivada, e os serviços voltados para o público estavam interrompidos. Submetido a um novo processo de revitalização, o Museu gradualmente se recuperou e surpreendentemente, no final dos anos noventa, estaria renovado. E o mais importante: sintonizado com as novas tendências museológicas, adotaria novas estratégias de contato com o público, desenvolveria novas formas de parceria com as comunidades indígenas e reassumiria a sua posição de prestígio nacional e de diálogo internacional.

Os dados disponíveis indicam que, nos anos setenta, o índice anual de visitantes foi instável e variou entre 8.570 (1979) e 19.651

visitantes (1975). No entanto, no período de 1993 a 2002, como indica Arilza de Almeida (2003: 2), a taxa de crescimento anual do número de visitantes foi surpreendente.

ANO	NÚMERO DE VISITANTES
1991	(fechado ao público)
1992	(fechado ao público)
1993	2.495
1994	5.082
1995	8.626
1996	10.547
1997	18.076
1998	21.220
1999	24.526
2000	33.362
2001	37.046
2002	41.254
TOTAL	202.234

Ainda que tenha tido essa expressiva taxa de crescimento, o Museu do Índio, como foi indicado, está longe de constituir-se em fenômeno de massa e de aproximar-se dos índices mensais alcançados pelas mega-exposições. A vocação dos serviços de atendimento do Museu é de outra ordem. Ele tem acolhido pesquisadores de diferentes áreas e níveis de conhecimento, com ênfase nas ciências humanas e sociais, tem trabalhado em parcerias com as populações indígenas e tem, de modo singular, atendido a um público constituído basicamente por crianças.

Os estudos para a caracterização dos visitantes do Museu do Índio no período acima indicado salientam que cerca de 60 % dos visitantes são crianças numa faixa etária entre 3 e 6 anos; e, se essa faixa for estendida para as crianças de até 10 anos, o percentual sobe para 91% (ALMEIDA, 2003: 5). Esses dados têm contribuído para o desenvolvimento de projetos especiais e para a alteração dos

procedimentos museográficos no circuito expositivo. Segundo Almeida, “apresentar uma exposição etnográfica para crianças visa fazê-las perceber que estão diante de uma forma diferente de ver e ordenar o mundo” (Idem: *ibidem*).

Mas o público do Museu do Índio, como foi apontado, vai além das crianças e inclui também professores, pesquisadores, beneficiários de estudos e de pesquisas e populações indígenas.

Em entrevista publicada no periódico *Museu ao Vivo*, o diretor José Carlos Levinho (2003: 2) ressalta que uma das características marcantes do Museu é dispor de um acervo que está “relacionado com populações contemporâneas que, portanto, podem ser interlocutores nas intervenções realizadas”. Segundo Levinho (Idem: *ibidem*), “o Museu deve prestar serviço não só ao público visitante, tal qual outras instituições similares, como também, particularmente, aos povos indígenas, cujas referências etnográficas encontram-se nele reunidas”.

Essa característica marcante, no entanto, não é uma exclusividade do Museu do Índio. Boa parte dos museus etnográficos brasileiros também opera com acervos relacionados com populações contemporâneas e comunidades ativas. O diferencial está no princípio museológico de respeito ao saber e ao fazer do “outro”, na valorização da diversidade cultural e no renovado compromisso político com a “causa indígena”.

Em diferentes momentos da trajetória do Museu, as comunidades indígenas tiveram acesso às exposições, doaram acervos, participaram de atividades e de projetos e envolveram-se com eles. A diferença fundamental, na atualidade, é a alteração na qualidade da participação e da prática de mediação museal. Hoje, diferentes representantes de comunidades indígenas são parceiros em diversos projetos e têm um lugar de destaque como mediadores entre as suas próprias culturas e os outros setores do público usuário dos serviços do Museu. Eles têm voz ativa e falam na primeira pessoa, seja na organização de narrativas museográficas, na condução de projetos educativo-culturais, ou na realização de procedimentos técnicos, tais como “restauração de peças” e “identificação” de fotos, objetos e matérias-primas. De acordo com o depoimento de Levinho (2003: 2),

Há uma discussão institucional permanente acerca do papel que o Museu pode e deve desempenhar, frente às necessidades

hoje colocadas por algumas lideranças indígenas, com relação aos esforços que empreendem para preservar e revitalizar suas tradições, consolidando a herança cultural para as novas gerações. Muitos estão também empenhados em trabalhar de forma mais positiva sua imagem junto à sociedade brasileira, divulgando o valor de suas culturas milenares.

Uma museóloga-educadora do Museu do Índio, em entrevista que me foi concedida em março de 2003, declarou que muitos estudantes e professores, quando se deparam com índios participantes de projetos educativos, vestindo trajes urbanos e usando relógios, passam por uma experiência de estranhamento, uma vez que a representação mental e genérica que eles têm dos índios não confere inteiramente com o índio singular que ali está diante deles, com toda a sua humanidade. Segundo essa mesma educadora, ainda é freqüente, no “Dia do Índio”, a aparição de crianças com as marcas características dos índios representados nos filmes norte-americanos de “far-west”, assim como é freqüente o entendimento de que todos os índios têm as características dos índios do Xingu, fartamente veiculadas nos cartões postais.

Em comunicação recentemente apresentada na I Semana de Museus da Favela da Maré¹⁷, Almeida esclareceu que mesmo as crianças na faixa etária de 3 a 6 anos chegam ao Museu possuídas por imagens estereotipadas, amplamente difundidas pelo cinema, pela televisão e pela literatura infantil. De acordo com essas imagens, diz ela,

[...] os índios são supervalorizados como heróis ecologicamente corretos, ou desprovidos de sua dimensão real e transformados em exemplos de cartilhas, como uma palavra qualquer, ou ainda relacionados a uma realidade muito distante no tempo – estão no passado – e no espaço – estão na floresta (ALMEIDA, 2003: 5).

Racismo, preconceito, xenofobia e estereotipia não são práticas distantes e superadas com a virada do século; ao contrário, elas estão cada vez mais próximas e continuam produzindo crimes contra o patrimônio cultural da humanidade. Não é difícil surpreendê-las em algumas instituições museais contemporâneas, assim como não foi difícil

¹⁷ Seminário organizado e coordenado por Chagas e Silva (2003), na Casa de Cultura da Maré, para discutir “O papel dos museus, arquivos, escolas, bibliotecas e centros culturais no processo de institucionalização da memória em comunidades populares”.

para Darcy Ribeiro, ainda nos anos cinquenta, identificá-las no Museu do Homem de Paris:

O museu todo [diz o antropólogo, em jocosa confissão] me deu a impressão de que foi feito pela rainha Vitória para mostrar a grandeza do mundo dela. Exagerava a valer, exibindo tudo que mostrasse os extra-europeus como selvagens. Por exemplo, os Maori, gente tão bonita e que tem tatuagens tão lindas, eram apresentados como amostra de selvageria. Fui de selvagem em selvagem, muito danado com aquela forma de montar um museu (RIBEIRO, 1997: 214).

A novidade, como se pode perceber, não está nas práticas que alimentam preconceitos e estereótipos, mas na apropriação das tecnologias de mediação museal e das ferramentas de combate ao racismo e ao preconceito por diferentes grupos culturais. Este é o caso, por exemplo, da “Primeira Oficina de Gerência de Museus para Povos Indígenas”, realizada no Museu do Índio, em dezembro de 2000. Nessa Oficina, durante cinco dias, índios Pataxó e trabalhadores do Museu aplicaram-se no exame de práticas e de técnicas museológicas adequadas para o melhor gerenciamento do “Museu Indígena de Coroa Vermelha”, inaugurado em agosto daquele mesmo ano, situado no município de Santa Cruz de Cabrália, na Bahia, onde habita uma comunidade indígena de 2.300 pessoas, distribuídas em 380 famílias, ocupando uma área de 1.492 hectares.

Outro exemplo é o processo de instalação da exposição de “mídia duração”¹⁸, inaugurada em março de 2002, denominada “Tempo e Espaço na Amazônia: os Wajãpi” e que apresenta o patrimônio cultural desse povo que vive no Amapá, na fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. A experiência implicou a participação de índios Wajãpi, antropólogos, museólogos, educadores, arquitetos e de muitas outras pessoas portadoras de saberes e fazeres específicos. Em entrevista concedida ao periódico *Museu ao Vivo*, um mês antes da abertura da exposição, a antropóloga Dominique Gallois (2001: 2) descreveu parte do processo:

18 Expressão cunhada pela equipe do Museu do Índio, possivelmente para sugerir um toque de mudança (curta duração) na pauta da permanência (longa duração).

[...] os Wajãpi se mobilizaram para produzir a coleção de mais de 300 objetos e todos os materiais necessários para a casa que seria construída no Rio. Com apoio dos jovens que dirigem o Conselho das Aldeias/Apina¹⁹, os produtores comunicaram-se através da radiofonia, circulavam listas, preocupados com os prazos e com a qualidade dos objetos. Esta é a primeira vez que um grupo indígena da Amazônia participa tão intensamente e, sobretudo, coletivamente, da preparação de uma exposição (...). Durante três meses, trabalharam muito em todas as aldeias, selecionando as melhores peças, transportando tudo desde lugares muito distantes. Depois, escolheram as pessoas que viriam para construir a casa, indicaram as que virão para orientar a montagem da mostra e os músicos que irão tocar flautas na festa de abertura.

A exposição dos Wajãpi desenvolve uma narrativa museográfica que articula múltiplas vozes; não se trata de um monólogo sobre o “outro”, mas de uma combinação de discursos feitos na primeira pessoa, sendo que a principal característica é o respeito à diversidade de saberes. Ao apresentar, numa exposição de média duração, aspectos da cosmovisão de um grupo indígena específico, o Museu do Índio realiza uma crítica ao pensamento estereotipado que se oculta no uso genérico do termo índio e atualiza e reafirma, junto ao público visitante, o seu compromisso de luta contra o preconceito.

Considerações finais

Ao comemorar cinquenta anos, o Museu do Índio desenvolveu diversos projetos, dentre os quais se destacavam o reconhecimento pela UNESCO do padrão Kusiwa, arte gráfica dos índios Wajãpi, como Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade; o convênio com a UNESCO visando disponibilizar, através da internet, um vocabulário básico de línguas indígenas; e o Museu das Aldeias, que se constitui em espaço destinado a abrigar diferentes manifestações culturais indígenas, a partir de demandas locais.

19 Segundo descrição dos Professores Wajãpi (2002: 3), “APINA é o Conselho das Aldeias Wajãpi. Foi marcado no dia 25 de agosto de 1994. Todos os caciques vieram. Foram os chefes que colocaram o nome APINA. É para ajudar o povo Wajãpi, para apoiar nossos parentes e vender artesanato e produtos, por exemplo: cupuaçu, copaíba, castanha. Para isso nós criamos o APINA”.

A relação do Museu com seus diferentes públicos – crianças, pesquisadores, estudantes e comunidades indígenas – continua propondo desafios. A compreensão do seu alcance sócio-cultural é tarefa que vai além da quantificação dos visitantes. É preciso ter em conta o seu caráter de casa de excelência e de referência museológica para outras instituições, o seu lugar no bairro, a sua produção científica e o impacto sobre os que dela se beneficiam em termos nacionais e internacionais, bem como o seu papel político e a sua ação de parceria com as populações indígenas brasileiras.

O Museu do Índio está em movimento. Criado para combater preconceitos, como uma espécie de filho temporão do movimento modernista brasileiro, ele se desenvolveu com bases num discurso museal que combinou romantismo e projeto civilizador. Ao longo do tempo, passou por diversas crises, foi bem quisto e foi preterido, foi valorizado e foi estigmatizado, foi feito, desfeito e refeito; e, como aconteceu com algumas populações indígenas, depois de quase extinto voltou a crescer e a reafirmar a sua identidade museal – uma identidade que também não está dada, mas que, ao contrário, se faz e se refaz permanentemente, ainda que se mantenha, de algum modo, vinculada à chamada “causa indígena”, já agora reconfigurada. Nesse jogo de mudanças e de permanências, ele é e não é mais o que era antes. Com a renovação de suas práticas de mediação e de seus procedimentos museológicos e museográficos, o Museu alinha-se com as instituições que se movimentam na arena híbrida, resultante do cruzamento da museologia clássica com as novas posturas museológicas. Sem abandonar o seu papel político, ele se reafirma como instituição de memória social que trabalha com a diversidade cultural contemporânea.

Referências bibliográficas

ABREU, R. “O paradigma evolucionista e o Museu Histórico Nacional”. *In: Anais do Museu Histórico Nacional*. Rio de Janeiro, n.º 27, 1996.(pp. 7-17).

ALMEIDA, A. “O Museu do Índio e seus pequenos visitantes”. *In: Semana de Museus na Favela da Maré* Coordenadores: Cláudia Rose da Silva e Mário Chagas. Rio de Janeiro: 2003.

ALMEIDA, F. **Guia dos Museus do Brasil**: roteiro dos bens culturais brasileiros levantados em pesquisa nacional. Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1972.

BENJAMIN, W. “Lugares para la ensoñación, museos, pabellones de balnearios”. *In: Revista de Occidente*. Madrid, 177, 1996 (pp. 114-131).

BHABHA, H. **Nation and Narration**. Lodon/New York: Routledge, 1997.

BOURDIEU, P. **Propos sur le champ politique**. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2000.

CHAGAS, M. “Campo em metamorfose ou ainda bem que os museus são incompletos”. *In: BITTENCOURT, J.; BENCHETRIT, S. & TOSTES, V. (Eds.). História representada: o dilema dos Museus*. Rio de Janeiro: Livros do Museu Histórico Nacional, 2003 (pp. 239-250)..

CHAGAS, M. & SANTOS, M. “A vida social e política dos objetos de um museu”. *In: Anais do Museu Histórico Nacional*. Rio de Janeiro, 34, 2002 (pp.195-220).

COQUEIRO, S. **Povos Indígenas no Sul da Bahia**: Posto Indígena Caramuru-Paraguaçu (1910-1967). Coleção Fragmentos da História do Indigenismo, 1. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2002.

DUCLOS, J. C. & VEILLARD, J. Y. “Musée d’ethnographie et politique”. *In: Museum*, 175, 1992 (pp.129-132).

DUARTE, M. “Museu do Índio: as fontes de enriquecimento do seu patrimônio e a utilização cultural do seu acervo”. *In: Museu do Índio – 30 anos (1953-1983)*. Rio de Janeiro: FUNAI, 1983 (pp. 43-48).

GALLOIS, D. “Entrevista”. *In: Museu ao Vivo*, ano XII, 20. Rio de Janeiro: 2001-2002 (pp. 2).

HUBERT, F. “Les ecomusées en France: contradictions et déviations”. *In: Museum*, 148, 1985 (pp.186).

Jornal Museu ao Vivo, ano XI, 19. “Oficina de gerência de museus para os Índios Pataxó. p.2. Rio de Janeiro.

La Muséologie selon Georges-Henri Rivière. 1989. Paris: Dunod.

LEVINHO, J. “Entrevista”. In: **Museu ao Vivo**. Rio de Janeiro, ano XIV, 23, 2003 (pp. 2).

MAURE, M. “Nation, paysan et musée. La naissance des musées d’ethnographie dans les pays scandinaves (1870-1904)”. In: **Terrain**, 20, mars, 1993 (pp. 147-157).

MAYRAND, P. “La nouvelle muséologie affirmée”. In: **Museum**, 148, 1985 (pp.199-200).

MENEZES, C. **Museu Vivo – O Museu do Índio do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FUNAI, 1987.

MENEZES, C. “As Representações do Índio no Livro Didático”. In: **Museu do Índio – 30 anos (1953-1983)**. Rio de Janeiro: FUNAI, 1983 (pp. 51-61).

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA. **Regimento do Serviço de Proteção aos Índios**. Rio de Janeiro: SPI, 1947.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA/FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. “Relatórios do Antropólogo Darcy Ribeiro 1949/1950”. In: **Boletim do Museu do Índio**. Documentação, 6. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1997.

MUSEUM. “Editorial”. Paris: UNESCO, 1955 (pp. 1-4).

PAULA, R, & GOMES, J. “O Museu do Índio”. In: **Museu do Índio – 30 anos (1953-1983)**. Rio de Janeiro: FUNAI, 1983 (pp. 9-22).

PEIRANO, M. “Antropologia no Brasil: alteridade contextualizada”. In: MICELI, S. (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. Antropologia, vol. 1. São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999 (pp. 225-266).

PITAGUARY, G. “O Museu do Índio”. In: **Revista do Ensino**, ano XIV, 106, 1966 (pp. 4-7).

PITAGUARY, G. **Relatório de Atividades do Museu do Índio**. Rio de Janeiro: 1954 (manuscrito).

POULOT, D. “Nação, museu e acervo”. *In*: BITTENCOURT, J.; BENCHETRIT, S. & TOSTES, V. (Eds.). **História representada: o dilema dos Museus**. Rio de Janeiro: Livros do Museu Histórico Nacional, 2003 (pp. 25-62).

POULOT, D. **Patrimoine et musées: l’institution de la culture**. Paris: Hachette Livre, 2001.

PROFESSORES WAJÁPI. “Quem são os Wajãpi?”. *In*: **Museu ao Vivo**. Rio de Janeiro, ano XII, 20, 2002.(pp. 3).

Publics & projets culturels: um enjeu des musées em Europe. 2000. Paris: L’Harmattan. Ministère de la Culture et de la Communication. Journées d’étude 26 et 27 octobre 1998, Musée National du Moyen Âge.

RIBEIRO, D. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, D. **Entrevista Darcy Ribeiro/Equipe Museu do Índio**. Rio de Janeiro: Fotocópia do original, 1995.

RIBEIRO, D. **A Política Indigenista Brasileira**. Rio de Janeiro: SAI, 1962.

RIBEIRO, D. “Le Musée de l’Indien, Rio de Janeiro”. *In*: **Museum**, VIII. Paris: UNESCO, 1955a (pp. 5-10).

RIBEIRO, D. **Museu do Índio: Um Museu em luta contra o preconceito**. Rio de Janeiro: Fotocópia de original, 1955b.

RIBEIRO, A. “O Serviço de Proteção aos Índios”. *In*: **Revista do Serviço Público**, ano VI, 3. Rio de Janeiro: 1943 (pp. 58-81).

RONDINELLI, R. **Inventário analítico do arquivo permanente do Museu do Índio – FUNAI: Documentos textuais – 1950 a 1994**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1997.

SANTOS, M. C. “Reflexões museológicas: caminhos de vida”. *In*: **Cadernos de Sociomuseologia**, 18. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2002.

SCHWARCZ, L. “O Nascimento dos Museus Brasileiros (1870-1910)”. *In*: MICELI, S. (org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**. São Paulo: Editora Sumaré, 2001, vol. 1 (pp. 28-90).

Vagues: Une anthologie de la nouvelle muséologie, vol.1. 1992. Textes choisis et présentés par André Desvallés. Mâcon/Savigny-Le-Temple: W/MNES.

Vagues: Une anthologie de la nouvelle muséologie, vol.2. 1994. Textes choisis par Marie-Odile de Bary, André Desvallés, Françoise Wasserman et présentés par André Desvallés. Mâcon/Savigny-Le-Temple: W/MNES.

VARINE, H. “Um musée ‘éclaté’: le Musée de l’Homme et de l’Industrie”. *In: Museum*, 25, 1973 (pp. 242-249).

RELÍQUIAS E PATRIMÔNIOS QUE O RIO VERMELHO LEVOU...¹

Izabela Tamaso

A cidade de Goiás (GO) foi reconhecida como patrimônio mundial pela Unesco em 13 de dezembro de 2001². Incorporada, a categoria “patrimônio” passou a ser acionada com certa desenvoltura por grande parte dos vilaboenses. Apenas dezoito dias após a conquista do título, o Rio Vermelho transbordou e causou a segunda pior enchente da história da cidade, destruindo casas, ruas, pontes e signos identitários³.

Não obstante lamentarem todo o prejuízo causado no patrimônio material da cidade, os vilaboenses desencadearam uma narrativa sobre seus patrimônios privados, familiares e afetivos. Relíquias da vida privada, muitos objetos, como móveis de família e fotografias, foram levados pela águas, e, ao contrário das edificações, não poderiam ser recuperados e restaurados. Permaneceriam como perdas irreparáveis.

Esse contexto social de crise, revelador que foi, permitiu uma interpretação antropológica do confronto entre usos plurais da categoria “patrimônio” – em meio à diversidade dos artefatos, privados e públicos, sagrados e profanos, pessoais e coletivos – e a lógica de conservação patrimonial.

1 Texto apresentado durante 25ª Reunião Brasileira de Antropologia (Goiânia/2006), no GT 15, intitulado “Antropologia, Memória e Narrativas”, coordenado por Andrea Ciacchi (UFPB) e Julie A.Cavignac (UFRN). As reflexões aqui empreendidas são parte de minhas investigações para conclusão da tese de doutoramento, pela UnB.

2 Localiza-se na porção noroeste do Estado de Goiás a 135 Km de Goiânia, a atual capital do Estado, e a 320 km de Brasília.

3 A primeira grande enchente da qual se tem conhecimento data de 1839 e foi relatada pelo Padre Luiz Gonzaga de Camargo Fleury, então Presidente da Província de Goiás, ao Ministro Bernardo Pereira de Vasconcelos. “A Grande Enchente”, *O Goyaz*, Goiás, janeiro de 2002 (pp. 5).

Enquanto a mídia noticiava os prejuízos causados nos monumentos, vozes locais narravam, sem muita audição, danos causados aos patrimônios pessoais, familiares e afetivos: casas, objetos, relíquias, fotografias, documentos. Tais narrativas se destacam por dois tipos de relatos: (1) sobre a providência divina que foi o fato de as imagens dos santos não terem sido levadas pela força das águas; (2) e sobre as perdas de objetos pessoais e familiares. Em ambos casos, o patrimônio em questão era de outra ordem, que não pública. Observem-se os relatos do primeiro tipo:

*Todas as imagens e, principalmente, a senhora viu lá em casa o altar do Divino, a minha escrivantina é mais alta que o altar... passou por cima da escrivantina, encheu de água, rodeou o altar assim, não molhou nada! Não molhou santo nenhum, nem a coroa do Divino não saiu do lugar*⁴.

*O oratório... era uma sala vizinha à sala de estar [...]. E esse oratório, a gente assim... ficou encabulada, que a mesa onde ele estava, ela nem moveu do lugar. Ele permaneceu no mesmo lugar. A água, as coisas que bateram ali, nem o vidro do oratório foi quebrado, ele foi totalmente preservado*⁵.

*Não dava, não dava tempo de nada, não dava tempo de nada. Sabe uma coisa que foi um grande milagre? Pode olhar a água que altura chegou... A penteadeira caiu por cima da minha cama, andou até a arca cheia assim, que começou a querer rodar, a penteadeira... quebrou muita coisa, só um milagre, a imagem de Nossa Senhora da Conceição permaneceu. A única coisa que permaneceu! Documentos em cima da minha arca, não encontrei mais. Nossa Senhora da Conceição, a única... aquela que tá lá no meu quarto, a única que permaneceu*⁶.

Em todas as narrativas, consta a convicção de que a providência divina se fazia presente. Os santos e as insígnias milagrosamente preservados serviram para confortar o vilaboense das perdas sofridas. Aos relatos dos santos, seguiam-se os relatos dos bens, que, apesar de não serem sagrados, eram relíquias. É este segundo tipo de relato que tomo aqui como objeto de reflexão:

4 Entrevista concedida à autora em janeiro de 2002.

5 Entrevista concedida à autora em fevereiro de 2002.

6 Entrevista concedida à autora em janeiro de 2001.

*Eu acho assim mais lamentável não é nem o fato de terem rodado os móveis, roupas, porque isso a gente consegue de novo, né? A questão é nossa história que foi embora né, fotografias... do casamento da minha mãe, fotografia de quando a gente era pequeno, sabe assim, coisa assim... que você registra, coisas escritas, eu gostava muito de escrever poemas, histórias, trabalhos de escola, coisas que eu não registrei no computador né?*⁷

A jovem listou um a um seus pertences perdidos, “guardiões da imagem do sujeito” (BOLLE, 1994: 350). Em seguida, convictamente desvelou o seu sentimento de inquietude com relação à desproporção entre a atenção dada aos patrimônios coletivos e públicos e a destinada aos patrimônios familiares e pessoais:

[...] eu acho assim que eles só se preocupam com monumentos, entendeu? Erguer paredes e deixar os monumentos como estavam, e se esquecem um pouco de que quem faz a história dessa cidade são as pessoas que trabalham diariamente, que tão nas festas e comemorações batendo palmas pro governador, etc.

O “tempo social”, aquela porção da experiência cotidiana, é reduzida ao prognóstico coletivo, dado pelo “tempo monumental”, reduutivo, genérico e focado em um passado constituído por categorias e por estereótipos (HERZFELD, 1991) – relatos entristecidos, lamentação acompanhada de analogias com os patrimônios “monumentais”:

*Então eu acho que tudo deve ser feito de uma forma igualitária! Se a Casa de Cora e a Cruz do Anhanguera vão ser restauradas, é ótimo, né? Goiás tem que manter a imagem. Mas as pessoas precisam ter um pouco de dignidade pra viver, porque afinal... as paredes não respiram, as paredes não têm sangue circulando nas veias delas e é muito triste assim, sabe... você deparar com uma cena como eu deparei... eu olhar por meu quarto e ver que o meu quarto só tinha lama*⁸.

De um lado, os monumentos, as paredes, a Casa de Cora, a Cruz do Anhanguera; de outro, as fotografias de família, as pessoas, o sangue. O divisor de águas: a lama e as águas do Rio Vermelho, que fizeram

7 Entrevista concedida à autora em fevereiro de 2002.

8 Entrevista concedida à autora em fevereiro de 2002.

emergir o sistema de exclusão inerente à lógica da conservação patrimonial.

Excepcionais como catalisadores das categorias patrimoniais, a lama e as águas do rio apenas fizeram sobrevir, de modo particular, uma cultura dos processos de patrimonialização que, a partir do século XIX, passaram a priorizar o público ao privado, o coletivo ao familiar/pessoal, devido à secularização e ao nacionalismo despertados nas alianças das massas com os ícones de identidade coletiva (LOWENTHAL, 1998b). Afirmou Lowenthal (1998b: 54) que “heritage over the past two centuries, most notably over the last two decades, has come to denote what we inherit and bequeath less as individuals than as collective entities”. Obviamente não se pode desconsiderar que as escolhas entre legados coletivos e pessoais variam entre culturas e os estágios de vida. O fato é que, em nome da nação, da etnia e da região, as culturas ocidentais, em geral, investiram demasiado nos espaços patrimonializados (JEUDY, 2005; LOWENTHAL, 1998b)⁹.

Na antiga Vila Boa de Goiás¹⁰, não havia aparentemente problema algum nesse projeto, pois até a perda de autonomia de intervenção sobre os seus próprios bens privados (casario) vinha sendo relativizada por boa parte dos vilaboenses, em nome do “patrimônio mundial” – esta, sim, a princípio, uma categoria de forte coesão social, mas que, no contexto da crise social, não obstante ser simbolicamente significativa e desencadeadora de grandes mudanças na percepção vilaboense sobre a categoria patrimônio, não garantiu a aceitação tácita da subsunção dos bens privados e pessoais aos coletivos. Bastou o rio subir para emergirem com ele as tensões próprias dos lugares portadores de bens patrimoniais: privado/público; indivíduo/sociedade. O conflito é constitutivo das políticas de preservação (TAMASO, 1998, 2002). É, segundo Lowenthal (1998b: 234), “endêmico ao patrimônio”.

A inundação do Rio Vermelho impactou sobremaneira a formação

⁹ Lowenthal (1998b) analisa, por exemplo, o fato de que, na Inglaterra, os legados pessoais coincidam com os coletivos.

¹⁰ A cidade de Goiás foi denominada, até 1818, de Vila Boa de Goiás, toponímico dado em 1º de agosto de 1839. Daí porque serem vilaboenses aqueles nascidos na cidade de Goiás. A cidade foi fundada em 1726 por Bartolomeu Bueno da Silva, alcunhado de Anhanguera, e foi, em seu princípio, denominada de Arraial de Santana. Em 1937, a cidade de Goiás deixou de ser a capital do Estado de Goiás, transferida para Goiânia. A partir de então, recebeu o codinome de Goiás Velho, que é rejeitado pela maioria dos vilaboenses.

de uma consciência patrimonial. Desvelou a assertiva de Peixoto (2004) segundo a qual patrimônio e identidade não são termos de uma mesma equação, pois há elementos da vida cotidiana que, não obstante serem forjados como índices de uma identidade, nem sempre são protegidos pela “logística da conservação”. Eu completaria que há bens culturais que, apesar de selecionados pelas instituições de preservação, não são apropriados na prática social.

A indignação da jovem vilaboense era de que, no momento de crise social, as perdas familiares e pessoais fossem tão pouco reconhecidas. A jovem admite que há uma *imagem* de Goiás a ser mantida e indica a Casa de Cora e a Cruz do Anhanguera como lugares que compõem esta *imagem*. O patrimônio é, então, representação de algo – uma metalinguagem acionada por meio da identidade como recurso metonímico (PEIXOTO, 2004).

Mas, para além da *imagem*, há que se preservar a *dignidade* daqueles que residem, circulam, dormem, nascem e morrem – pessoas de verdade, não *imagens* de pessoas. Convertidas em monumentos coletivos, as casas das pessoas são impingidas a um anômalo objetivismo no mais íntimo de suas vidas. A valorização dos monumentos obnubila a experiência social (HERZFELD, 1991). Há o triunfo do lugar sobre o tempo (de CERTEAU, 1994); não de qualquer lugar, e sim dos lugares que compõem as “paisagens de poder” das cidades com valores patrimoniais (ZUKIN, 2000a).

As paisagens são, segundo Zukin (2000a: 84), “ordem espacial imposta ao ambiente — construído ou natural”; é “sempre socialmente construída: é edificada em torno das instituições sociais dominantes (a igreja, o latifúndio, a fábrica, a franquia corporativa) e ordenada pelo poder dessas instituições”. Quase sempre, no processo de formação ou de reforço da “centralidade”, se estabelecem “paisagens de poder”, que são definidas como assimetrias de poder no plano socioespacial (ZUKIN, 2000a); decorrentes dos processos de *gentrification*¹¹.

11 O termo *gentrification* é usado para denominar o processo que se configura por empreendimentos econômicos em espaços selecionados da cidade, transformando-os em setores de investimentos privados e públicos (HARVEY, 1992; LEITE, 2001; ZUKIN, 2000a). É derivado do inglês *gentry*. Leite considera que a tradução do termo é ainda controversa no Brasil. Sua cautela quanto ao uso da expressão “enobrecimento” decorre de sua compreensão de que esta expressão porta uma imprecisão: “ao referir-se ao ‘nobre’ como classe ou categoria dos sujeitos de um processo que em geral, e particularmente no Brasil, relaciona-se mais a uma estratificação social por renda do que por um sistema de status” (LEITE, 2001: 2).

Uma senhora cuja residência, vizinha ao Museu Casa de Cora Coralina, foi muito afetada pela enchente desabafa:

Nós estamos sendo tratados como objetos da cultura e não como pessoas que mereciam um pouco de respeito, e a gente não está sentindo isso da parte de ninguém, de órgão nenhum, de ninguém [...]. Somos tratados como estão sendo tratados os prédios públicos, as casas e tudo o mais. Não há um mínimo respeito pela gente, pela pessoa e pela amizade. Isso é que eu senti e é o que eu vejo¹².

Há uma lógica da conservação que se impõe ao casario atingido pela enchente que imediatamente o torna objeto da “economia da restauração”. Segundo de Certeau (1997: 196-197), o movimento de “restauração dos objetos”, acompanhado que vem de uma “desapropriação dos sujeitos”, funda-se numa “lógica de um aparelho (técnico ou científico) que tende a isolar a consideração dos sujeitos do tratamento dos objetos”. O caso dessa senhora é típico da ação destas “administrações técnicas” que, em geral, se interessam “tanto com imóveis e tão pouco com os habitantes”.

Ela se sentiu objetificada na cidade monumental, como peças que os agentes da preservação (locais, nacionais ou mundiais) podiam deslocar e manipular em função de interesses estéticos, pedagógicos, financeiros, turísticos ou políticos. O hiato entre o “tempo monumental” e o “tempo social” se apresentou ainda mais exarcebado.

E a gente sente mais que o interesse é todo voltado para a Casa de Cora Coralina, como se a casa de Cora Coralina fosse a única afetada, que na realidade foi a que foi menos afetada fisicamente. Eles perderam o quê? Papéis, documentos. E nós? Perdemos a casa, perdemos uma história de vida, perdemos tudo, e ninguém está preocupado com isso! Nem imprensa, nem televisão, nem nada, nem ninguém. Estamos abandonados, estamos às traças!¹³

Tanto a jovem quanto a senhora se ressentem da mesma falta: atenção da imprensa e das instituições públicas para com os seus bens privados, não coletivos, não midiáticos. Tem início um processo de revisão na hierarquização das categorias patrimoniais. O acervo do Museu Casa de Cora é avaliado como apenas *papéis* e *documentos*; ao

12 Entrevista concedida à autora em janeiro de 2002.

13 Entrevista concedida à autora em janeiro de 2002.

passo que a casa de família é indicada como sendo equivalente à *história de vida*, sua prova tangível:

*Meus filhos foram criados nessa casa, passaram a adolescência, casaram aqui, então é uma história de vida que eu senti, em fração de segundos, ir tudo por água abaixo [...]. Só depois que eu vou saber o que eu perdi material, o que eu não perdi. Mas... de vida, de sentimento, eu perdi tudo! Não são recuperáveis, e a gente sente que ninguém está preocupado com isso, que esse pessoal que está aí, sobre essas verbas que estão chegando, essas coisas todas, está todo mundo de olho no dinheiro!*¹⁴

A sua situação de vítima da enchente se agravara, pois a casa em que morava de aluguel há mais de trinta anos, após passar pelo trabalho de recuperação, foi deveras valorizada, o que implicaria aumento significativo tanto do aluguel quanto do valor do imóvel para a venda. A entidade filantrópica proprietária do imóvel lhe informou sobre o interesse de um banco financeiro na compra do imóvel, para fins culturais. A localização, duas casas acima do Museu Casa de Cora Coralina, fez aumentar, em menos de duas décadas – a contar da morte da poetisa, em 1985, e da criação do Museu Casa de Cora Coralina, em 1989 –, o valor da propriedade pertencente à entidade¹⁵.

O título de patrimônio mundial valorizou sobremaneira as edificações. A senhora retirou todos os seus móveis, objetos e relíquias e os amontoou em um cômodo da casa do filho à mesma rua, enquanto aguardava a recuperação da casa. Depois de mais de um ano, ela se decidiu por alugar outro imóvel e desistiu da casa onde sempre viveu com o marido e onde criou todos os filhos – onde pensou sempre morar, mesmo sendo de aluguel, pois Goiás permitia (e creio que ainda permite em alguma medida) estas relações sociais e comerciais estendidas no tempo social. O título de patrimônio impôs abruptamente uma nova lógica comercial, que se baseava menos nas relações sociais, cristalizadas no decorrer das gerações, e mais na lógica do sistema mercantil. Já se podia, então, vislumbrar uma “paisagem de poder” sendo moldada em Goiás, em “torno da organização do consumo” da memória histórica

14 Entrevista concedida à autora em fevereiro de 2002.

15 Sendo um bem inalienável, a idéia era de se permutar a casa por outras duas ou três em outro lugar da cidade, menos valorizado.

(ZUKIN, 2000b: 109), cuja materialidade mais importante ainda residia no casario¹⁶.

A residência do casal Messias Ribeiro da Silva e Benício Ferreira Silva, localizada entre o Museu Casa de Cora Coralina e a casa daquela senhora, também foi cobiçada por agentes da cultura e do patrimônio logo após a enchente. O casal relatou-me as conversas informais que teve com duas senhoras que faziam mediação entre eles e o banco financeiro interessado na compra do imóvel. Interessa a mim menos a veracidade dos fatos do que a representação que deles teve o casal – ou seja, importa refletir sobre como foram recebidas as propostas de compra dos bens privados para atender à logística patrimonial. Dona Messias relembra:

Ah, é como a Carolina falou... ela falando que o Banco X queria comprar, ela e a Mariana. Ai eu falei que, se a casa de Cora é um patrimônio, a minha também é patrimônio. Que Cora fez tudo também pra merecer... mas que hoje só se vê falar em Cora, esqueceram do meu pai, que fez tudo na parte... na cultura musical. Não se vê falar quase o nome dele na cidade. Até no carnaval, que falaram que ia tocar as músicas dele, e quase não vi as músicas de pai tocando¹⁷.

Maestro João Ribeiro foi um compositor de estimado talento, principalmente de marchinhas de carnaval¹⁸. Até hoje, os vilaboenses tradicionais se lembram e cantam *Veneno*, sua marchinha mais admirada. Cora Coralina já foi devidamente patrimonializada. O pai desta senhora ainda não o foi. Talvez, em outro momento a gestão patrimonial por ele se interesse. Esperemos...

Ao ouvirem o lamento de dona Messias pela exclusão do nome de seu pai das políticas culturais da cidade, as mediadoras lhe disseram que a casa abrigaria um centro cultural e que poderiam dar nome a uma das salas de Maestro João Ribeiro. Perguntei a dona Messias o que ela achava da proposta: “*eu prefiro ficar na casa; e, quanto a essa coisa*

16 Segundo Zukin (2000: 109), a “paisagem de poder transferiu-se de cidades industriais, como Detroit, que parecem ter crescido ‘organicamente’ em torno da produção de materiais, para subúrbios e metrópoles, como Disney World e Las Vegas, que parecem construídas em torno da organização do consumo. Há três temas principais que regem a fabricação da paisagem: a memória histórica, a diversão como controle social e a cultura da natureza”.

17 Entrevista concedida à autora em fevereiro de 2002. Os nomes foram substituídos por pseudônimos.

18 Conferir Rodrigues (1982) e Mendonça (1981).

*de sala, aquilo ali é uma coisa à parte, que pode vir depois... alguém querer fazer aquilo ali. Não agora pedir pra desocupar, pra fazer aquilo ali*¹⁹.

O caso foi relatado com sentimento de indignação, pois não se conformavam com a proposta feita pelas mediadoras, *filhas de Goiás*²⁰, que insistentemente os pressionavam no cotidiano para venderem a casa. Ao falar sobre a casa, seu Benício revela o sentimento de coação que os circundava: “*é a parte afetiva, faz parte de nossa vida. A gente criou a família da gente inteirinha e deslocar a gente... a gente sente muito né? É o mesmo que você perdesse uma pessoa da família*”²¹. Para eles, que perderam um jovem filho, essa afirmação é substancial.

Bachelard (1983) insiste que na casa é onde nós mais sentimos o efeito do “lugar” sobre nossas vidas. Ela condensa a duração e a historicidade da habitação em um lugar arquiteturalmente estruturado. Casey (1996: 37). entende que os lugares

[...] rather than being one definite sort of things – for example, physical, spiritual, cultural, social – a given place takes on the qualities of its occupants, reflecting these qualities in its own constitution and description and expressing them in its occurrence as an event: places not only *are*, they *happens*.

A casa em Goiás é prova tangível da precedência, resistência e durabilidade de muitas famílias. Herança paradigmática, as casas de família figuram como elos entre gerações no espaço urbano, tornando ainda mais densa a relação entre família e lugar. Não se herda o objeto apenas, mas uma obrigação. Neste sentido, não é possível compreender a relação do vilaboense tradicional com sua casa se não se atenta para a trilogia que domina a lógica sócio-espacial formada pela casa própria, pelas casas dos vizinhos e pela rua. A casa vilaboense, de parede-meia, não está solta no espaço: ela está amparada por outras duas – exceção feita unicamente às casas de esquinas. Sentem que estas casas assim “*entrelaçadas dão a sensação de segurança pra gente*”²² – segurança que

19 Entrevista concedida à autora em fevereiro de 2002.

20 Categoria local que indica os nascidos na cidade de Goiás e aqueles que, muito embora tenham nascido em outras cidades como Goiânia, Brasília ou Rio de Janeiro, são *filhos de famílias* vilaboenses. Não se usa a categoria *filho de Goiás* para alguém que, apesar de nascido na cidade de Goiás, não seja de família tradicional e secularmente estabelecida. A estes se referem apenas como vilaboenses.

21 Entrevista concedida à autora em fevereiro de 2002.

22 Entrevista concedida à autora em junho de 2002.

não se funda apenas nas estruturas arquitetônicas, mas, sobretudo, na presença do *vizinho*, categoria social representada na obra de Cora Coralina (2001: 206):

*O vizinho é a luz da rua. Quando viaja e fecha a casa,
é como se apagasse a luz da rua... Indagamos quando
volta?*

*E quando o vizinho volta, abre as portas e janelas
é como se acendessem todas as luzes da rua
e nós todos nos sentimos em segurança.*

Estas coisas nos reinos de Goiás.

Os vizinhos fazem a mediação entre a casa e a rua, o privado e o público. É, assim, neste “pedaço” próprio de cada um que esta “malha de relações assegura o mínimo vital e cultural” que garante a sobrevivência, pois “para além da soleira da casa, portanto, não surge repentinamente o resto do mundo” (MAGNANI, 2003: 117).

Em Goiás, considero que esse sistema de relações estabelecidas, somadas aos valores simbólicos atribuídos às casas, é que têm ainda impedido que a contradição da “prospectiva patrimonial” se imponha: se, por um lado, “os patrimônios não podem ser tratados como produtos de marketing”, uma vez que, de alguma maneira, é necessário que “o patrimônio seja excluído do circuito dos valores mercadológicos, para salvar seu próprio valor simbólico”, por outro lado “não existe desenvolvimento cultural sem comercialização” (JEUDY, 2005: 20).

Convicta de que não venderia a casa, dona Messias afirmou categórica:

*Vale mais pra nós a parte afetiva do que monetária, porque não
existe dinheiro... É uma casa que não existe nada, nada que faça
vender essa casa. Ali viveram meus pais tão felizes naquele lugar!
Meu pai compondo aquelas músicas, com a minha mãe ao lado, com
os filhos ao lado. Por que vender? Nada faz vender²³.*

A casa se configura em um “lugar de memória” da família (NORA, 1997); é um conjunto de imagens que dão ao homem razões ou ilusões de estabilidade (BACHELARD, 1986); “landmarks of life rather than na abstract celebration of eternity” (HERZFELD, 1991: 54).

Além desses valores de ordem afetiva, somaram-se ao casario de

²³ Entrevista concedida à autora em fevereiro de 2002.

Goiás o valor de patrimônio nacional, em função dos valores histórico, estético e arqueológico atribuídos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), e o valor de patrimônio mundial, reconhecido pela Unesco. Sobre a coexistência de diferentes valores, Herzfeld (1991: 54) afirmou que a diferença entre o discurso oficial e o social é que “official discourse centers on the ownership of monuments, physical proxies for a collective past”, enquanto “social discourse resist this bureaucratic impertinence [...]”. It centers on the the ownweship of homes, physical embodiments of a multiplicity of individual and family pasts”..

Em reunião da diretoria da Associação Casa de Cora Coralina, o interesse do banco financeiro na compra da casa foi trazido da seguinte forma:

Houve interesse manifestado pelo Banco [...] em apoiar iniciativas da Casa de Cora Coralina em especial na aquisição de um imóvel vizinho à Casa de Cora para abrigar tarefas administrativas e a reserva técnica da Casa de Cora. Aparentemente, o vizinho não se interessa em dispor do imóvel²⁴.

Uma gestora do patrimônio local lembrou que algumas residências na rua poderiam *convir à Casa de Cora*, uma vez que seus proprietários não dispunham de recursos para mantê-las²⁵. A pressão exercida por sobre os proprietários das casas se dava em função da grande atribuição de valor à Rua Dom Cândido Penso, “paisagem de poder” construída com base no nome e na obra da poetisa da *Casa Velha da Ponte*.

De todos os objetos da área tombada, “caracteres no teatro urbano”, “atores” e “heróis de legenda”, que “organizam em torno de si o romance da cidade”, a Casa de Cora é um desses personagens urbanos que têm vida própria (de CERTEAU, 1997: 192). É, sobretudo, neste lugar de Goiás que a lógica da “economia da restauração” se impôs, ao tender, como afirmou de Certeau (1997), a “separar dos lugares aqueles que lá vivem”, subtraindo “a usuários o que apresenta a observadores”. Esta “operação teatral, pedagógica e/ou científica [...]”

²⁴ Ata da reunião da Associação Casa de Cora Coralina, do dia 11 de fevereiro de 2002, p. 1-2. *In*: Procedimento Administrativo MPF/PR/GO n°. 1.18.000.003412/2002-81. Volumes I, p. 127-128. Procuradoria da República no Estado de Goiás. Ministério Público Federal. (Área 5, Tutela Coletiva, 4ª CCR).

²⁵ Idem.

retira de sua utilização cotidiana (de ontem e de hoje) os objetos que oferece à curiosidade, à informação ou à análise” (Idem: 195).

A casa onde residiu aquela senhora por mais de 30 anos foi alugada por uma entidade, administrada por um europeu, que atua na periferia da cidade junto a crianças carentes, com verbas internacionais. Na casa, a entidade instalou uma loja de artesanatos e de produtos importados.

Menos vulnerável às forças do mercado, a casa de dona Messias com ela permaneceu. Lá ela própria instalou o seu comércio, anteriormente estabelecido em outro ponto da cidade. Nem Dona Messias nem qualquer outro morador da rua vendeu sua casa. A maior parte dos proprietários de Goiás ainda resiste ao valor de mercado aplicado aos seus patrimônios privados, o que pode indicar que a noção de *lugar* com suas “forças resistentes à mudança em nome da estabilidade e da tradição” ainda prepondera sobre os valores de *mercado*, cujas forças agem “a favor da mudança, do deslocamento e da modernização” (ZUKIN, 2000b: 107). Ou será que os vilaboenses estariam conseguindo compatibilizar na prática social *mercado e lugar*?

Não apenas a Casa de Cora e a Cruz do Anhanguera são destaques na mídia e nas agendas dos setores privado e público, como também as fachadas das residências, as quais, se são privadas do ponto de vista do direito, são simbolicamente públicas. As fachadas são as paredes exteriores do domínio privado, de um lado, e, de outro, paredes interiores do âmbito público (HOLSTON, 1993: 125).

Após a enchente, algumas casas impactadas pela inundação, que tinham suas fachadas descaracterizadas com alpendres e vitrôs, aceitaram retornar ao estilo colonial. Para isso, receberam verba do Monumenta/BID. Do moderno para o antigo, do local para o mundial, as fachadas de Goiás foram, pouco a pouco, sendo conformadas ao padrão próprio para o consumo visual global. É neste processo ficcional das identidades que o invólucro é tomado pelo conteúdo, e a parte pelo todo (PEIXOTO, 2004).

Prevalece, como afirmou Jeudy (2005: 16), o “engodo de uma atualização do que se guarda e se transmite”, de maneira que as “diferenças temporais entre passado, presente e futuro são aniquiladas graças ao simulacro dessa atualização”. É assim que a “lógica da conservação patrimonial exclui o acidente de transmissão” e, “como se fosse uma peça faltando em uma coleção, o que foi esquecido [as

fachadas coloniais], pode ser descoberto a qualquer momento, para entrar de imediato em procedimento de conservação patrimonial” (Idem: *ibidem*).

Enquanto o casario, especialmente as fachadas, além dos monumentos, pontes e ruas recebiam a atenção dos órgãos governamentais, dos não-governamentais e das empresas privadas, a lamentação por outras perdas raramente encontrava eco. Que a lógica da conservação patrimonial privilegia o coletivo e o público, é um fato. Mas isso não significa ausência ou desintegração dos interesses individuais e privados (familiares) na cidade monumentalizada. Eles ficam subsumidos à idéia de um patrimônio coletivo construído com base na identidade local. Ganham destaque quando essas identidades, que são sempre parciais e conflituais, entram em confronto. Casa de Cora, Cruz do Anhanguera e fachadas do casario são recursos metonimicamente oferecidos por esta identidade local ao processo de patrimonialização a fim de tornar plausível coletivamente a transformação por ele operada (PEIXOTO, 2004).

Mas estes recursos coletivos tornam-se vazios de significados para aquelas pessoas destituídas dos seus objetos e relíquias, da sua ambiência e lugar. As identidades são sempre “situated within and articulated with respect to particular places and with reference to specific objects and surroundings” (MALPAS, 1999: 184). Desprovidos de seus lugares e objetos, os vilaboenses atingidos pela enchente podem ter sentido “almost literally a separation from parts of oneself” (Idem: 183-184).

Logo após a enchente, treze imóveis comerciais construídos a menos de 50 m do leito do rio foram acusados de coibir a vazão das águas em período de cheia²⁶. Eram construções feitas sobre um muro de arrimo, que funcionava como aterro no Rio Vermelho. Este muro foi indicado como um dos responsáveis pelo estrangulamento do rio, favorecendo a inundação. Prefeitura Municipal e Ministério Público consideravam que os prédios estavam em área irregular.

Os proprietários contestaram, pois entendiam que outros imóveis patrimoniais, ainda mais adentrados no leito do rio, estavam imunes a

²⁶ Sobre isso, diz o laudo da Defesa Civil: “a área comercial localizada abaixo do Mercado Municipal e às margens do referido rio foi totalmente destruída, sendo que os imóveis localizados na Praça do Mercado antigo representam perigo iminente a toda a população”. 2002, s/p.

qualquer avaliação crítica, pela legitimidade dada por uma história mais profunda temporal e simbolicamente, como é o caso do Museu Casa de Cora Coralina. As águas do Rio Vermelho, ao sujarem de lama e destruírem o comércio próximo ao Mercado Municipal, paradoxalmente serviram para propiciar um discurso de higienização das áreas urbanas (de CERTEAU, 1997; LEITE, 2001; JEUDY, 2005) – não de todas, apenas daquelas que não se enquadram no sistema patrimonial gerido pela elite cultural e política.

Um dos proprietários de um dos prédios comerciais argumentou que uma das causas do estrangulamento do rio situa-se antes do Mercado, referindo-se à inundação do Córrego Manuel Gomes, que deságua no Rio Vermelho, já na entrada do centro histórico, concluindo que “*chega lá em baixo é que dá aquele estrondo, mas nós não são culpado lá embaixo né?*”²⁷. Apontou também a Ponte do Mercado e a Pedreira logo abaixo como fatores agravantes, pois dificultam a vazão das águas. Questionou sobre os critérios que definem imóveis *no leito do rio*²⁸:

*Por exemplo, aqui tem a casa do Sabino, tem a casa de Cora Coralina, tem o Hospital São Pedro à beira do rio, tem o posto também, tudo na beira do rio, não é? Então geralmente, área de risco pertence a todos aqui, que estão localizados na beira do rio, mas se fosse tirar todo mundo da beira do rio, afastar 50 metros... não tem condições né?*²⁹

Questionou o fato de que a desapropriação atingiria o comércio próximo ao Mercado, enquanto a Casa de Cora, por exemplo, inteiramente construída *no leito do rio*, passaria ilesa ao debate. A Casa de Cora tem imunidade. É patrimônio coletivo que colabora para potencializar a construção da cidade monumento (DELGADO, 2005): casa vazia de gente da vida cotidiana da cidade, cheia de turista, uma das primeiras a receber verbas – por isso a mais citada negativamente pelos vilaboenses, cujas casas foram atingidas pela enchente. A crítica residia na classificação realizada pelos agentes e financiadores da restauração dos patrimônios.

Em junho de 2004 – significativamente em meio ao VI Festival Internacional de Cinema e Vídeo Ambiental (FICA), período durante

27 Entrevista concedida à autora em janeiro de 2002.

28 A expressão *no leito do rio* significa que os imóveis estão a menos de 50 m do curso do rio.

29 Entrevista concedida à autora em janeiro de 2002.

o qual é comum se realizarem obras e limpezas relâmpagos para receber os milhares de turistas –, os treze prédios comerciais, ainda em ruínas, foram demolidos por decisão do Ministério Público, que “não reconheceu valor histórico, artístico ou cultural, dispensando a restauração dos imóveis e cobrando a demolição”³⁰. Os moradores, comprovando a legalidade da ocupação e o período de construção de mais de cem anos (antecedendo ao Mercado Municipal), brigam por indenização³¹.

Muitos outros estão a menos de 50 m do leito do rio, mas aqueles sem valor histórico, artístico ou cultural devem ser sacrificados pelos outros. Este poder, tal qual fosse terapêutico, processa a curetagem dos prédios comerciais, para garantia da “saúde do corpo social”. Por isso, afirma de Certeau (1997: 196) que “esta restauração urbanística é também uma ‘restauração’ social”. Comenta-se na cidade que há um projeto do IPHAN e do Monumenta/BID de reurbanização do espaço próximo ao Mercado, incluindo o lugar onde existiram outrora os treze prédios comerciais. O projeto prevê área de lazer, paisagismo, etc. A prática de *gentrification* poderá incidir sobre mais um lugar na cidade³².

O valor reside no coletivo, no público e nos bens culturais quem atendem “as pressões para o ajuste às normas do mercado global” (ZUKIN, 2000b: 105). O vilaboense, sua casa atingida, seu comércio e suas relíquias e lembranças carregadas pelo rio, complementares daquele patrimônio, foram por ele englobados no momento da captação de verbas e das políticas públicas que selecionaram, restauraram ou eliminaram construções. Bem lembrou Peixoto (2004) que este jogo representacional e cênico dos processos de patrimonialização não se concretiza, sem exclusões, sem dominações, sem exuberâncias.

Objetos e relíquias fazem a ponte entre o ontem e o hoje, simbolizam os laços de continuidade no tempo. Por favorecerem o acesso ao passado, parte integrante do nosso sentido de identidade

30 Marília Assunção, “Ruínas de prédios enfim são demolidas”, *O Popular*, Goiânia, 3 de junho de 2004, p. 5.

31 Os processos estão ainda tramitando em juízo.

32 As práticas de *gentrification* tiveram início na cidade de Goiás já ao fim do século XX, quando o governo do Estado de Goiás investiu na instalação da rede de esgoto e da fiação subterrânea (energia elétrica e telefonia). Posteriormente, vários foram os projetos de requalificação urbana financiados pelo Programa Monumenta/BID: quatorze casas atingidas pela enchente, o Chafariz de Cauda, o Largo do Coreto, a Estrada Real. Em pauta estão o projeto de “Requalificação do trecho urbano do Rio Vermelho” e a requalificação do Mercado Municipal e seu entorno.

(LOWENTHAL, 1998a), as relíquias e os objetos do cotidiano propiciam, juntamente com a casa, “a comunicação silenciosa que marca nossas relações mais profundas” (BOSI, 1983: 361).

A inundação do Rio Vermelho provocou uma ruptura nas formas habituais da vida cotidiana privada, pois privou seus moradores não apenas da casa em sua estrutura física, como também de quase todos os seus pertences. Sem as casas e os objetos e relíquias do cotidiano, tiveram sua “segurança ontológica” drasticamente abalada ou rompida, pois já não dispunham mais da “confiança de que os mundos natural e social são como parecem ser, incluindo os parâmetros existenciais básicos do *selfe* e da identidade social” (GIDDENS, 1989: 305).

Um advogado cujo escritório foi invadido pelas águas do rio revela as conseqüências psicológicas por ter sido o seu patrimônio profissional completamente destruído.

Perdi todos, tive que comprar tudo de novo [...]. E esses livros aí foi uma perda sentimental até, como se fosse um álbum de família que você perde. Pra mim tinha um relacionamento com esses livros como a gente tem com um álbum de fotografia da infância ou de parentes que já se foram [...]. O sentimento que a gente tem é que todo o trabalho durante todo o decorrer da vida até aquele momento foi perdido, que a partir daí teria que começar tudo de novo, da estaca zero [...]. Então... tudo perdido... e aí veio depressão³³.

Mais do que estéticos, os objetos “nos dão um assentimento à nossa posição no mundo, à nossa identidade” (BOSI, 1983: 5). Rota para o passado do filho jovem falecido, a fita de vídeo surge como a relíquia mais preciosa:

Muita coisa foi embora. Fita do meu filho... eu tô apaixonada pela fita do meu filho... que era a lembrança que eu tinha dele né? [...]. Nunca podia pensar que aquilo fosse sumir da minha casa. Aquilo é a maior coisa... Podia levar tudo! Podia levar todas as coisas, menos aquela fita!³⁴

O lamento é compreensível, uma vez que “um passado que carece de relíquias tangíveis parece demasiado tênue para ser crível” (LOWENTHAL, 1998a: 358). Outra vilaboense que teve duas casas de

33 Entrevista concedida à autora em fevereiro de 2002.

34 Entrevista concedida à autora em fevereiro de 2002.

família atingidas pela enchente narra a cena dos móveis sendo carregados pelas águas:

Eu estava tentando socorrer as coisas da minha casa, quando eu fiquei sabendo que a casa da minha família, que é a casa em frente à casa de Cora, que estava sendo desmoronada, alguns pedaços estavam caindo das paredes e eu fui até a esquina pra ver e vi objetos que marcaram a minha infância, a minha adolescência saindo pelos buracos que foram feitos pela água, como cristaleiras que tinham peças que minha avó guardava com muito carinho, de bodas de prata, bodas de ouro... jogo de cristal que nunca podia ser usado porque tinha que ser guardado, a cadeira de balanço que era... todas as vezes que a gente chegava era o local onde a gente sempre encontrava ela sentada e essa cadeira quando foi... pra mim foi o ponto que mais me machucou. Eu vi todos os móveis saindo... eu vi... pelo buraco... saindo e tomando a correnteza [...]. Eu olhava e chorava!³⁵

Talismãs de continuidade, evidências materiais do passado (LOWENTHAL, 1998a), os móveis de família, ao serem levados pelo rio, abalam a tangibilidade da memória da família. A casa da família ficaria, então, sem o que Baudrillard (1993: 23) chama de “móveis monumentos”, aqueles que respondem à persistência das estruturas familiares tradicionais. Para Baudrillard, o homem tem necessidade destes talismãs que são os objetos antigos, revestidos sempre “no seio do meio ambiente, de um valor de célula-mãe” (Idem: 87). Daí porque o sentimento de outro morador (44 anos):

O meu sentimento maior... na verdade, paredes você reconstrói, isso é bobagem... o sentimento maior foi ver desfigurado o ambiente que eu conheci: os móveis, as louças, aquelas coisas, pobres, relativamente pobres, mas que tinham um significado especial, porque eram objetos que acompanhavam a família há muitíssimos anos. Meus avós celebraram cinquenta anos de casados. Então eram objetos que vinham acompanhando a vida deles e a vida e meus pais, meus tios, as nossas né. E entrar lá depois e ver aquela imagem de destruição e hoje mesmo, eu te confesso, depois que eu retornei lá depois da casa arrumada, não é pra mim mais a mesma coisa. Eu evito voltar lá, porque é muito doloroso você não encontrar aqueles objetos familiares. Você olha num lugar esperando ver alguma coisa, você não vê ou vê uma coisa diferente³⁶.

35 Entrevista concedida à autora em fevereiro de 2002.

36 Entrevista concedida à autora em abril de 2003.

Com o rio, foram-se os “objetos biográficos”, representação da experiência vivida, componentes da ambiência da casa. Segundo Bosi (1983: 360), “mais do que um sentimento estético ou de utilidade, os objetos nos dão um assentimento à nossa posição no mundo, à nossa identidade”. A ambiência desfigurada provoca um sentimento de dor, ausência dos objetos através dos quais

[...] o ser disperso se identifica com a situação original e ideal do embrião, involui para a situação microscópica e central do ser antes do seu nascimento. Estes objetos fetichizados, pois, não são nem acessórios nem simplesmente signos culturais entre os outros: simbolizam uma transcendência interior, o fantasma de um núcleo de realidade de que vive toda a consciência mitológica e individual [...]. Ilhas e lendas, tais objetos devolvem para aquém do tempo, o homem a sua infância, quando não a uma anterioridade mais profunda ainda, a de um pré-nascimento em que a subjetividade e em que esta ambiência é tão somente o discurso do ser para consigo mesmo (BAUDRILLARD, 1993.: 87-88).

Se membros de família tradicional se lamentavam pelos móveis, jóias e fotografias, outros, mais humildes, habitantes dos becos, tinham outras lamentações, outros medos. Uma das vítimas da enchente, moradora do Beco Vila Rica, cuidava do pai que vivia acamado. Ela fugiu das águas do rio com o pai no colo para a casa da vizinha, e, por ter sido esta também atingida pela enchente, correu para a casa da mãe da vizinha, que também encheu com as águas; e ela foi, então, para a escola na qual é professora, e lá permaneceu. Perguntei o que mais ela temeu perder

Eu acho que o meu medo maior na enchente foi que a água levasse o meu pai... esse foi o medo maior... [...]. E toda hora vinha na minha cabeça que o meu pai estava lá [choro]. Parece que eu não tinha conseguido tirar ele sabe? Aí eu ia sempre no salão [da escola] que eu tinha colocado ele pra ver se ele tava lá, porque parece que eu ficava enxergando ele naquela cama. Aí, passando uma semana, parece que eu tinha a sensação que a água estava atrás de mim. Eu vendo o meu marido correr como meu pai e a água parece que estava pegando a gente!³⁷

37 Entrevista concedida à autora em fevereiro de 2002.

Uma monografia, um livro com anotações, fotografias, jóias de família, uma fita de vídeo, uma cadeira de balanço, documentos, a lembrança do trauma da enchente: em cada casa atingida pela enchente, um lamento. Sem solução, sem restauro, sem reparos: apenas a dor por um patrimônio pessoal ou familiar que se foi para sempre e que não encontra eco nas políticas oficiais de patrimônio.

Enquanto lamentavam, os vilaboenses viam os patrimônios coletivos e públicos serem reerguidos a toque de caixa. Em nome do patrimônio, as fachadas voltaram ao estilo colonial; o Museu Casa de Cora não apenas foi recuperado fisicamente, mas ganhou também um novo projeto museológico; as pontes lograram oportunidade de serem recuperadas na direção do estilo mais similar ao início do século. A Cruz do Anhanguera foi transferida para o Museu das Bandeiras, e uma réplica foi colocada em seu lugar. E, assim, a propósito da enchente, a cidade se tornou mais cenográfica. “*Bendita enchente!*”, diziam alguns.

Também *bendita* para outros, uma vez que desvelou grupos de interesses e permitiu que várias decisões não fossem mais recebidas ingenuamente. Uma senhora, fortemente abalada material e psicologicamente, desabafou:

Eu acho que essa história do patrimônio da humanidade que enche a boca de tanta gente, que tanta gente acha que foi o máximo pra Goiás, pra mim, não foi o máximo, foi ao contrário, foi... foi revelar o caráter de algumas pessoas e confirmar pra mim aquilo que meu esposo sempre falava, que nós ainda íamos dar razão pra ele um dia quando víssemos o que o patrimônio da humanidade ia trazer pra nós. Só desavença, ganância, todo mundo só querendo olhar o dinheiro, quantitativo, nada de humano, e essas coisas tão acontecendo aí [...]. E eu acredito que... se Cora Coralina fosse viva – ela que ia estar sendo tão badalada nessa época agora da enchente, ela que instituiu o dia do vizinho – ela não estaria nem um pouquinho contente com nada disso que está acontecendo, porque ela não era assim. Isso é o que mais decepciona a gente!³⁸

Cora Coralina é lembrada para legitimar um desacordo para com a lógica da conservação patrimonial imposta à cidade. O título de patrimônio mundial recém conquistado foi bem pouco comemorado, visto que, com as águas do Rio Vermelho, se foram também algumas

38 Entrevista concedida à autora em 2002.

utopias ancoradas no reconhecimento mundial da singularidade da paisagem cultural da cidade.

O título que a tudo englobava passou a ser observado com maior acuro, e a hierarquização feita com base na classificação patrimonial foi sendo motivo de crítica. A evidência da diferença em termos de valores simbólicos foi potencializada pela diferença em termos de valores mercantis, e vice-versa.

Desprovidos da tangibilidade dos objetos e das relíquias, ficaram os vilaboenses com as lembranças – estas que passaram a ser narradas, para que não se esqueçam os *filhos de Goiás* nem da enchente de 2001, nem dos patrimônios privados e afetivos que o Rio Vermelho levou.

Referências Bibliográficas

BACHELARD, Gaston. **La poética del espacio**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1993.

BOLLE, Willi. **Fisiognomia da metrópole moderna**: representação da história em Walter Benjamin. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

CASEY, Edward S. “How to Get From Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena”. *In*: FELD, Steven & BASSO, Keith H (Eds.). **Senses of Place**. Santa Fé, New México: School of American Research Press, 1996 (pp. 13-52).

De CERTEAU, Michel; GIRARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A Invenção do Cotidiano**: artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994 [Tradução Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth].

_____. **A Invenção do Cotidiano**: 2. morar, cozinhar. Petrópolis: Vozes, 1997 [Tradução Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth].

DELGADO, Andrea Ferreira. “Goiás: a invenção da cidade ‘Patrimônio da Humanidade’”. *In*: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 11, n.º 23, jan-jun., 2005 (pp. 113-143).

GIDDENS, Anthony. **A Constituição da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**.. São Paulo: Centauro, 2004 [Tradução Laís Teles Benoir].

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. São Paulo: Edições Loyola, 1992 [Tradução Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves].

HERZFELD, Michael. **A Place in History**: social and monumental time in a Cretan Town. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1991.

HOLSTON, James. **A cidade modernista**: uma crítica de Brasília e sua utopia. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

JEUDY, Henry Pierre. **Espelho das Cidades**.. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2005 [Tradução Rejane Janowitz].

LEITE, Rogério Proença. **Espaço público e política dos lugares**: usos do patrimônio cultural na reinvenção contemporânea do Recife Antigo. Tese (Doutorado em Antropologia) – Unicamp. Campinas: 2001.

LOWENTHAL, David. **El Pasado es un País Extraño**. Madrid: Ediciones Akal, 1998a.

_____. **The Heritage Crusade and the Spoils of History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998b.

MAGNANI, José Guilherme C. **Festa no pedaço**: cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Hucitec/UNESP, 2003.

MALPAS, J. E. **Place and Experience**: A Philosophical Topography. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

MENDONÇA, Belkiss S. C. **A música em Goiás**. Goiânia: Ed da UFG, 1981. 2ª ed.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. “O patrimônio cultural entre o público e o privado”. *In: O direito à memória*: patrimônio histórico e cidadania. Secretaria Municipal de Cultura. Departamento de Patrimônio Histórico. São Paulo: DPH, 1992 (pp. 189-194).

NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**: la Republique, la Nation, lês France, 1. Paris: Quarto Gallimard,. 1997.

PEIXOTO, Paulo. “A identidade como recurso metonímico dos processos de patrimonialização”. *In: Revista Crítica de Ciências Sociais*, 70, 2004 (pp. 183-204).

RODRIGUES, Maria Augusta Calado de S. **A Modinha em Vila Boa de Goyaz**. Goiânia: Editora da UFG, 1982.

TAMASO, Izabela. “**Tratorando**” a **História**: percepções do conflito na prática de preservação do patrimônio cultural edificado em Espírito Santo do Pinhal (SP). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Brasília: UnB, 1998.

_____. “Preservação dos patrimônios culturais: direitos antinômicos, situações ambíguas”. *In: Anuário Antropológico/98*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002 (pp. 11-50).

ZUKIN, Sharon. “Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder”. *In: ARANTES, Antonio. A. (org.) O espaço da diferença*. Campinas: Ed. Papirus, 2000a (pp. 80-103).

ZUKIN, Sharon. “Paisagens do século XXI: notas sobre a mudança social e o espaço urbano”. *In: ARANTES, Antonio A. (org.) O espaço da diferença*. Campinas: Ed. Papirus, 2000b (pp. 104-115).

ENTRE FORMAS E TEMPOS: GOIÂNIA NA PERSPECTIVA DO PATRIMÔNIO

Manuel Ferreira Lima Filho

A cidade só pode se perpetuar se seus habitantes reconquistarem-na cotidianamente em seus sonhos e devaneios.

(Cornelia Eckert e Anal Luiza Rocha)

Entre o Rio Vermelho, o Gado e a Ema: nasce Goiânia

A principal justificativa para se construir Goiânia era a de que a velha capital, cidade de Goiás, fundada em 1726 à margens do Rio Vermelho, não mais apresentava condições geográficas e ambientais para o desenvolvimento de uma capital de um Estado que tinha como principal meta romper com a noção de atraso que o imaginário nacional tinha sobre ele. Aliada a esse fato, registra-se a trama política coordenada pelo interventor Pedro Ludovico Texeira, com total apoio do presidente Getúlio Vargas, de enfraquecer o comando tradicional de velhas oligarquias no Estado, notadamente a dos Caiados, deslocando a capital de um espaço político e social liderados por alguns de seus representantes. Nessa primeira onda bachelariana do tempo, Goiânia nasce, assim, como ruptura, um vetor da cidade de Goiás. Sua primeiras formas espaciais são pensadas nas pranchas dos urbanistas e projetistas. Em 1933, sua pedra fundamental é lançada onde hoje é o poço do elevador do Palácio das Esmeraldas, residência oficial do governador, na praça central da cidade, indicada por Attilio Correa Lima com um pedaço de osso de uma ema diante de um cerrado aberto e plano (METRAN, 2006).

Essa ruptura espacial e temporal não foi tão pacífica assim. Houve resistências; a cidade de Goiás se dividiu. Mas o fato é que Goiânia começa a ser construída em 1933, os poderes legislativo e executivo são transferidos em 1937, e o batismo cultural da cidade aconteceu em 1942, com grande mobilização nacional.

Com os primeiros anos, algumas famílias da cidade de Goiás mudam para Goiânia enquanto outras permanecem. E, assim, separam-se ritmos entre as cidades: Goiás se volta para continuar suas formas de sociabilidades nascidas de um passado colonial, com suas festas religiosas, seus alfenins, suas igrejas, artistas, elites e também com suas periferias profundamente identificadas com símbolos do mundo rural. Não pára no tempo, mas segue seu próprio ritmo, historicidades, sociabilidades e referências culturais e identitárias. Goiânia, por sua vez, busca a velocidade da modernização, de cumprir sua meta de metrópole no Planalto Central do Brasil, como um ensaio experimental para a construção de Brasília anos depois, e, ao mesmo tempo, inspirada na experiência de Belo Horizonte no final do século XIX.



Foto 01 – Praça do Coreto na cidade de Goiás, no início do século XX (Fonte: Craveiro, 1994).

O Plano urbanístico concebido por Attílio Correa Lima, de influência francesa, explorou a topografia do sítio, pois o traçado proposto para o núcleo pioneiro de Goiânia favorecia a drenagem por topografia, integrando as microbacias hidrográficas. Ele buscou privilegiar o sistema viário com avenidas largas, sistemas de

estacionamento, beneficiando, assim, o comércio. Utilizou-se, então, de uma malha ortogonal. Para a zona industrial, nas imediações da estrada de ferro, concebeu desvios e uma estação de triagem. Para a zona residencial, o plano previa uma área tranqüila, distante do movimento do centro. Reservou, em seus planos, grandes áreas verdes que visavam à salubridade e à beleza. O plano por ele elaborado criava os setores central, norte, sul, oeste e leste com delimitação espacial bem definida. Com mão-de-obra recrutada do interior de Goiás e de outras regiões do país, construiu-se, assim, Goiânia (MACHADO *et al*, 2003; SILVA, 2006). Mais tarde, um outro urbanista, Armando de Godoy, de influência inglesa, continua a projetar os primeiros traços da nova capital inspirado na cidade jardim inglesa.

Em 1940, Goiânia já tinha uma população urbana de 19.000 habitantes. Em 1950, a população era de mais de 53.000 pessoas (mais de 40.000 só na área urbana), número que saltou para 150.000 em 1960, para cerca de 700.000 em 1980 e para mais de um milhão em 1998. Projetada para ter 50.000 habitantes, a população de Goiânia cresceu rapidamente, unindo-se a Campinas, que dela estava separada por 6 km. Campinas tornou-se um bairro de Goiânia, como muitos outros que foram surgindo (MACHADO *et al*, 2003).

Tornando-se “Patrimônio”

No ano de 2002, Goiânia é alvo de um processo de tombamento Federal de seu Núcleo Pioneiro, juntamente com edifícios públicos e componentes *Art Déco* (IPHAN, 2002). O estilo *Art Déco* foi lançado oficialmente em 1925 em Paris. A arquitetura é marcada por volumetria geométrica, simétrica e imponente, com ornamentação e, portanto, com muitos elementos decorativos. No Brasil, foi amplamente difundido no período do Estado Novo, sendo exemplo típico a torre do relógio da Central do Brasil no Rio de Janeiro e quase todas os edifícios dos Correios espalhados pelo país construídos nessa época. Em Goiânia, o estilo foi adotado nos principais prédios públicos.

O processo de tombamento do conjunto de elementos *Déco* em Goiânia foi conduzido por várias instituições e atores sociais, liderados pelo IPHAN regional, movidos pelo sucesso de um processo anterior que culminou na declaração da cidade de Goiás como patrimônio da

Humanidade pela Unesco. Novamente, a duas cidades são coladas no imaginário e nas ações políticas do Estado brasileiro. Se antes Goiânia nasce como um ato de rompimento em relação à cidade de Goiás (1933), agora Goiânia (une-se) nutre-se da experiência bem sucedida do processo do tombamento de Goiás para reivindicar e ver também bem sucedida a nomeação de um *status* patrimonial em âmbito nacional (2002). É como se os vetores do tempo se unissem novamente pela categoria *excepcionalidade*: uma pelo casario colonial; outra pelos seus componentes *Art Déco*¹.

O processo do tombamento de Goiânia colocou em pauta o patrimônio cultural da cidade e indagações sobre os significados desse tombamento nas representações sociais que os pioneiros e habitantes da cidade tinha sobre ela. Embora seja uma cidade relativamente nova (73 anos), a questão do “centro histórico”, assim como toda a cidade, tem sido objeto de quatro planos urbanos que defendiam estratégias, instituíam concursos públicos de requalificação do núcleo histórico e de fachadas dos prédios, além de demandas de associações junto à prefeitura. Atualmente, um quinto plano tramita na Câmara Municipal (SILVA, 2006).

O processo de tombamento também institui uma “memória oficial”, e Goiânia se “torna” colecionada, classificada, indexada, padronizada – enfim, musealizada. Se o processo de tombamento do conjunto de vinte e dois elementos e prédios públicos considerados representativos do estilo *Art Déco* coloca a cidade positivamente no cenário nacional e internacional, pode, por outro lado, induzir a um processo identitário redutor.

Desta forma, se o processo de tombamento pode ser visto como uma ação naturalizada do IPHAN, numa esteira de tradição do órgão desde os tempos de Rodrigo Mello Franco, amparada por uma diretriz positivista de nossa legislação, as pesquisas tanto do ponto de vista da arquitetura como da antropologia apontam inequivocadamente que *Art Déco* está longe de ser uma expressão de penetração no imaginário da cidade. Ela deve ser compreendida como uma ação legítima e normativa do IPHAN em relação aos aspectos inerentes ao processo

¹ Sobre as questões históricas, ideológicas e de poder identificando os movimentos políticos e históricos sobre as cidades de Goiás e de Goiânia, ver o meu artigo “O Futuro do Passado da cidade de Goiás: gestão, memória e identidade” (2003).

de tombamento, proteção e divulgação e até mesmo de valorização de uma entre várias formas arquitetônicas que registraram uma concepção de morar, de representar idéias e de transmitir valores.

Se o *Art Déco* é uma das formas arquitetônicas da cidade que remetem a um tempo social e político notadamente da política de Vargas, quais são as outras formas temporais e sociais que poderiam desenhar o mosaico de formas e de tempos sociais de Goiânia?

Sertão, Mundo Rural e Urbanidade: a rua 20 como rito de passagem

Podemos pensar que, na perspectiva da literatura nacional e regional, os grandes espaços do cerrado do Estado de Goiás na década de 1930 e 1940 se identificam com uma categoria do pensamento social brasileiro denominada de sertão. Grandes espaços, gado a esmo, natureza indomável, casebres, atraso, isolamento. Nesse sentido, podemos pensar que o movimento de deslocamento da capital do Estado da cidade de Goiás para as proximidades de Campinas (hoje um bairro de Goiânia) é um deslocamento no “sertão”, na perspectiva que Vidal e Souza (1997) denominou de “crescer para dentro” na esteira da construção de uma nacionalidade colocada em prática pelos que marcharam para o oeste, como analisei em outro trabalho entre os pioneiros da Marcha para o Oeste (LIMA FILHO, 2001). Assim, nas próprias narrativas dos primeiros habitantes de Goiânia, o cenário era de sertão, um mundo mágico: a paisagem, as impressões e representações da natureza a ser domesticada, matas, bichos, forças da natureza incontroláveis, vastidão, vazio, como nos mostra D. Armênia:

Não havia água, nem energia elétrica ainda. (...) Para preparar as refeições de nossa filha, usávamos uma pequena fogueira, do lado de fora do prédio. Não se encontrava um fogareiro. (...) até vir de Goiás um fogareiro de álcool. Na época, convivíamos em Goiânia com pequenos animais que viviam na periferia das matas, como coelhos, iaras, gatos do mato, (...) sagüis, tatus etc. Naquele mundo mágico, o vigia noturno do Grande Hotel caçava coelho e tatu-galinha (...) Aranhas caranguejeiras entravam livremente pelas portas de fora (...) A tempestades de Goiânia (...) eram realmente impressionantes! Na vasta campina aberta, ainda quase vazia o vento campeava solto,

adquirindo uma força e velocidade incontroláveis (...) Caíam raios em todas as direções (...) com a força que adquiria começava a levantar folhas, papéis, galhos secos e por fim já era uma ameaça terrível para as pessoas (...) ai de quem cruzasse sua rota; era arrastado, rodopiado (...) lançado de encontro aos muros ou cercas de arame farpado. A população temia-os (...) Misto de cidade e sertão (SOUZA, 1989: 25-28 e 51).

Podemos, então, inferir que este ambiente narrado como sertão era um estado “cru”, pensado por Lévi-Strauss. A instalação da “civilização” era o início do processo do “cozimento” da transformação da natureza para a cultura.

Contudo, numa perspectiva etnográfica, os primeiros habitantes de Goiânia não eram sertanejos. Eram pessoas provenientes do interior de Goiás e de Minas Gerais, principalmente. A primeira leva de moradores veio da antiga capital: funcionários públicos, professores, administradores, profissionais liberais e, de modo expressivo, operários que vieram para a construção dos prédios públicos, notadamente em estilo *Art Déco*. Juntamente com o conjunto desses edifícios públicos, que mais tarde seriam tombados pelo IPHAN, o governo construiu uma série de casas padrão onde funcionou o palácio do governo estadual, a faculdade de Direito, o conservatório de música e residências para os funcionários que chegavam da antiga capital. Mais tarde, essas casas foram vendidas, como registrou Monteiro (1938: 151):

Os primeiros prédios foram concluídos foram os dez destinados a funcionários e o Jardim de Infância. Os dez prédios foram construídos na rua 20. Foi essa a primeira rua de Goiânia. Nela foram instalados provisoriamente o Palácio, a Secretaria Geral, O escritório Central de Obras e a Diretoria Geral da Fazenda que, por ser muito grande, teve que ocupar duas casas, sendo uma para Seção de Terras. Uma das novas casas foi destinada à residência do governador Dr. Pedro Ludovico Teixeira. Outra serviu de residência ao Dr. Câmara Filho, diretor do Departamento de Propaganda e Expansão Econômica (...) Numa foi residir o Dr. Sólton de Almeida Superintendente do Departamento de Propaganda e venda de lotes. Noutra residiu o Dr. Germano Roriz até fins de 1935 quando (...) passou [para]o Diretor Geral e Segurança Públicas Dr. João Monteiro (MONTEIRO, 1938:151).



Foto 02 – Rua 20. Antônio Pereira da Silva. Déc. 1940. Goiânia (Acervo MIS-GO).

Mas, enquanto essas casas estavam sendo construídas, naquela que seria considerada oficialmente a primeira rua de Goiânia, denominada RUA 20, os primeiros habitantes de fato fizeram suas casas de pau a pique e de palha às margens do córrego Botafogo, fonte de água potável. Aí foi instalada a pensão da Dona Maruca, onde todos se encontravam. Nas margens do mesmo córrego, banheiros públicos foram construídos, e o lugar era fonte de água potável. Nesse primeiro momento de ocupação, havia, portanto, uma identificação com o mundo rural, muito próximo da visão de mundo dos lugares de onde esses moradores vieram: pequenos animais silvestres, árvores frutíferas do cerrado, peixes, banhos de córrego, noites estreladas – enfim, uma paisagem bucólica embora “selvagem”.

Não havia água encanada. Então, as casas foram feitas com fundo, o quintal, digamos assim, a terminação do quintal passava no córrego Botafogo. Aí fizeram dois banheiros, forçaram... eles construíram uma queda d’água que tinha o banheiro das mulheres e depois, mais para cima, dos homens (Nize de Freitas, 19/09/2006).



Foto 03 – Rua 20. Eduardo Bilemjian. Déc. 1930. Goiânia (Acervo MIS-GO).

A Rua 20 em construção foi traçada de forma paralela ao córrego Botafogo. Entre a Rua 20 e o Córrego Botafogo, formou-se mais espontaneamente a Rua 24, caracterizada por residências, embora essa rua tenha sido marcada pelo lugar, sob uma Moreira, escolhido por Pedro Ludovico para assinar seus primeiros atos administrativos na capital. Apenas mais tarde, passou a administrar do “palacinho” da Rua 20. A importância dessa árvore no imaginário dos depoentes lhe confere um lugar de destaque nas memórias dos primeiros dias da nova cidade, como é o caso da Dona Virgínia Pereira Mendes, que, em suas reminiscências, conversa com a velha árvore:

Tenho muita recordação de tudo que passou. Tenho a impressão que você deve estar pertinho dos 80 ou 90 anos de existência. Deus te abençoe pelo que tivesses, pois quantos anos faz que, debaixo de suas sombras, durante o dia e a noite, o repouso de um sono tranqüilo. Todos que te procuram foram recebidos com muita bondade e carinho. Que lindo destino foi o seu, minha bela Gameleira [Moreira]. No dia que você nasceu, talvez estivesse imaginado que iria ficar bem solitária, bem sozinha, nesse imenso planalto. Mas o seu destino já estava reservado, você teria que dar acolhida para todas aquelas famílias que estavam migrando para essa bela capital. Assim, passaram muitos por debaixo de sua sombras (Virgínia Pereira Mendes, 01/11/2005).

Desta maneira, podemos dizer que a Rua 20 era um primeiro ponto oficial, após todos passarem pelas sombras da velha Moreira, bem próximo do Córrego Botafogo. O primeiro rito. Era, pois, um tipo de batismo para quem viesse morar na nova capital. Depois, havia o rito oficial mesmo, de se abrigar nas casas da Rua 20. Era uma rua transitória mas necessária. Nela estavam concentrados valores considerados importantes: a igreja (na Rua 20, morava o Bispo, e, ao lado, foi construída a catedral de Goiânia), o Palácio do Governo, a faculdade de Direito e o Conservatório de Música, o Jardim de Infância, entre outros). Portanto, morar na rua 20 era morar perto do poder e do prestígio. Entretanto, à medida que a cidade crescia, aos poucos essa função de liminaridade foi-se perdendo. Com a construção do Setor Sul, durante muitos anos considerado o setor nobre da cidade, alguns moradores de maior poder aquisitivo construiriam suas casas nele. Os funcionários e servidores se foram também distribuindo pela cidade, como o Bairro Popular, Setor dos Funcionários, Setor Fama; e alguns, como o advogado e ex-professor do curso de Direito Pereira Zeka, permaneceram na mesma casa construída na década de 40, já que seu sogro comprara do Estado. Os mais pobres continuaram às margens do Córrego, que, mais tarde, seria uma grande favela e que depois, ainda, se transformaria no Setor Universitário, onde hoje se encontram as primeiras edificações das Universidades Federal e Católica de Goiás.

Observa-se, dessa maneira, que a cidade nasceu elitizada na divisão de seus espaços urbanos para além de qualquer boa intenção de seus urbanistas e planejadores. Analisando-se as narrativas dos pioneiros – categoria ampla, mas com a qual identificamos a primeira e a segunda geração que viram a cidade nascer e crescer, moradores das primeiras ruas e bairros ou mesmo filhos de políticos e funcionários de alto escalão na época –, têm-se a convergência de dados de que a cidade era dividida em três áreas: 1) o manto de Nossa Senhora, composto pelas avenidas Araguaia, Tocantins e Paranaíba e Praça Cívica; 2) as margens do Córrego Botafogo; 3) e, por último, a região Norte depois da Estrada de Ferro e da Avenida Paranaíba, que era asfaltada. Pelo mapa, tem-se uma noção desses espaços. A divisão fica clara no depoimento da filha do primeiro prefeito, que nasceu na cidade antes mesmo de seu batismo cultural em 1942.

Nos anos Dourados, nos anos 50, nós dizíamos assim: Goiânia está dividida; da Av. Paranaíba para cima, que é o Palácio, era a nata da sociedade que morava; da Av. Paranaíba, era a classe média baixa. Então, as pessoas tinham essa rivalidade. Então, você queria falar alguma coisa assim, negativa de alguém, “Ah, fulano é... não é do lado Sul”. “Ela mora além da Avenida Paranaíba”. A Avenida Paranaíba era um divisor, um divisor entre as classes sociais e até hoje isso existe. Você mora onde? Ah, no bairro do buraco? Sempre existiu. E Botafogo, ali eram invasores, eram lavradores, empregadas domésticas... (Nize de Freitas, 19/09/2006).



Foto 4 – Mapa de Goiânia (1937) por Attílio Corrêa Lima (Fonte: DAHER, 2003: 137).

Reflexões Patrimoniais na Perspectiva Antropológica

Quando olhamos a questão patrimonial pela perspectiva antropológica, percebemos alguns caminhos que desenharam uma tensão com relação ao tema da preservação, portanto do tombamento, do conceito antropológico de identidade e do próprio processo inerente à

constituição e à mobilidade das formas urbanas e de seu dinâmico processo. Poderíamos também associar a temática do patrimônio com a idéia da “Teoria do Conflito” de George Simmel nas diferentes formas de viver o urbano².

A experiência de uma antropologia na cidade de Goiânia (LIMA FILHO, 2004) provocou um jogo de espelhos desses conceitos e das narrativas relacionadas a eles, seja pelos entrevistados ou pelos representantes de políticas públicas, seja pelo próprio discurso antropológico.

Num primeiro momento, fica claro que a representatividade do conjunto de *Art Déco* como representante de um tempo áureo do início da cidade não tem correspondência direta com as narrativas do mesmo período em que tais prédios públicos foram construídos. Tipicamente frutos de uma ação governista da Era Vargas, eles representam um estilo arquitetônico em voga no período da década de 30, 40, e já tardio, como no caso da estação ferroviária da cidade nos anos 50 – estilo tão diferente do olhar dos goianos que a filha do primeiro prefeito, Venerando de Freitas, Nize de Fretas, perguntou ao pai o porquê daquela forma engraçada do Cine Teatro Goiânia, ao que ele respondeu: “observa bem, minha filha, o teatro Goiânia é uma galera, observa bem que o formato dele é de uma galera”. E Dona Nize arremata: “ou seja, ele foi inspirado numa galera egípcia”. Uma galera egípcia em pleno Planalto Central!

Considerado excepcional pelo IPHAN, ganhou o *status* de proteção federal. Goiânia entrou, assim, em 2001 no seleto círculo de bens patrimoniais tombados pela União, fazendo jus à atuação do órgão federal que foi instituído pela mesma lei que criou o tombamento. Como já analisei, Goiânia se equaciona à cidade de Goiás nessa ciranda patrimonial do tempo.

A tensão que resiste como consequência disso, do ponto de vista antropológico, são basicamente duas. Primeiro, o estilo, como já afirmou Metran (2006), não tem permeabilidade na concepção de morar da população goianiense. Nem mesmo as “casas tipos” do início da cidade, construídas pelo governo estadual, têm a *Art Déco* como preponderante. Notam-se elementos desse estilo em algumas casas e sobrados. Registra-se, aqui, a resistência cultural por detrás do discurso e da práxis

² Ver Ekert (2002).

ideológica e de modernização de Pedro Ludovico e de sua equipe. Como vimos, a mudança provocou um movimento de resistência na cidade de Goiás. Vencidos pelas mãos fortes de Getúlio Vargas e de Pedro Ludovico, os vilaboenses quase se transfiguram na constituição de futuros goianienses. Como que numa atitude tácita, os descendentes dessa “geração–mãe” elegem, ao longo do desenvolvimento da cidade, o estilo neocolonial como preferido. O estilo é inspirado no passado e se caracteriza por largos beiras de madeiramento aparente e recortados, frontões curvos como das igrejas oitocentistas, vergas de arcos, entre outros elementos. Em outras palavras, os goianienses se rendem ao novo, porém não “abrem mão” do velho. É só passear pela cidade! Portanto, aqui reside o contraponto. O que se tombou foi o que governo elegeu, no passado e no presente, e não as pessoas, as famílias, as memórias. Disso decorre a questão: não seria o neocolonial alvo de atenção de tombamento federal, amparado pela legitimidade de seus moradores? A resposta parece ser não do ponto de vista da lei do tombamento, uma vez que, contaminada pelo hibridismo de formas, o neocolonial de Goiânia se distancia muito do ideal de excepcionalidade. Para isso, o Colonial de Goiás já foi tombado, poderiam alegar alguns. Contudo, do ponto de vista antropológico, a negação é constrangedora, pois revela uma distância entre aquilo que é concebido enquanto referências culturais e aquilo que é eleito pelo Estado. Afinal, as culturas não são dinâmicas e híbridas, como o quer Barth (1968) e Canclini (2003)? Ou, ainda, como questiona Eckert (2002: 78),

Quem são os guardiões da memória celebrada pelo Estado e divulgada pelos meios de comunicação de massa? E quem são os herdeiros dessa memória? Estaremos, hoje conformados à memória seletiva de um discurso oficial ou estamos ao contrário (...) atentos aos fatores aglutinantes apreendidos num processo de emancipação do sujeito e coletivização do conhecimento histórico?

Cabe ressaltar que o jurista Frederico Marés esclarece que qualquer cidadão, ao ver suas referências culturais ameaçadas, mesmo que coletivas, pode entrar com pedido de tombamento na justiça (MARES, 1986: 23).

Daí, formula-se a questão inevitável e provocadora: afinal, para que serve o tombamento? Ouro Preto foi conservada porque foi tombada

ou porque foi esquecida no tempo, conservando um passado (GONÇALVES, 2001) que só mais tarde seria resgatado como ícone patrimonial dos tempos modernos? Esse mal estar na cultura, ou em nossos arquétipos patrimoniais – para lembrarmos de Freud ou Jung –, talvez possa ser amenizado com a compensação do registro imaterial, que, aliás, também se resvala na armadilha fácil do excepcional. Assim, podemos concluir que, do ponto de vista conceitual, tanto o Tombamento quanto o Registro Imaterial são males patrimoniais necessários, mas insolúveis na dinâmica das culturas.

A segunda questão conceitual que se coloca está diretamente relacionada com a idéia da preservação, tão cara na trajetória brasileira de construção de uma identidade nacional em nossas políticas patrimoniais e que se impregnam em nós como se o apego ao passado fosse uma remissão pelo peso incômodo de atraso, da pobreza, do sertão, da fatalidade histórica tão retoricamente ensaiada pelo nossos pensadores da passagem do século XIX e início do século XX e tão obsessivamente colocada em marcha por nossos estadistas e governos. Assim, faz sentido o que Eckert e Rocha chamam de cidade-ruína, que “é a expressão do conjunto de intenções e de comportamento do homem brasileiro diante do Tempo. (...) os habitantes valorizam o presente reformulando o passado” (ECKERT & ROCHA, 2005: 24) Nesse vai e vem temporal, o movimento que impulsiona para a modernidade rompe com o passado, destrói os patrimônios, torna inóspitas as relações sociais, individualiza o que foi marcadamente holista por excelência. A volta ao passado parece querer ressemantizar e fazer marcar o passado no presente: é preciso proteger, contaminar-se de um passado que nós mesmos destruímos – daí a busca por objetos, coleções, ruínas. Talvez daí se compreenda uma ambigüidade nas narrativas patrimoniais do homem urbano, como elucida a voz de um dos pioneiros entrevistados, que nos disse que mudou radicalmente a parte frontal de sua casa da Rua 20, uma das primeiras de Goiânia, devido à notícia que correu de que o Estado iria tombar sua casa – “fiz um pecado patrimonial”, nas palavras deles. No entanto, a parte interna continua intacta. Mas seu filho adiantou e sentenciou: “tem que mudar mesmo, professor, faz parte da modernização”. Portanto, a contraposição de uma proteção por proteção sem convencimento ou algo que valha ou que faça sentidos é pura fumaça de retóricas para

amenizar nossas sangrias patrimoniais – e diria existenciais. Como pensou Lefebvre (2004: 112), o fenômeno urbano é, ao mesmo tempo, simultâneo e cumulativo: simultâneo porque é ponto de convergências díspares, memórias cruzadas, camadas do passado, como um corte estratigráfico revela a erosão do tempo, marcando a ausência mas, ao mesmo tempo, demarcando o que ficou; cumulativo porque demonstra vários conteúdos, culturas, técnicas, estilos – formas urbanas, eu acrescentaria. Daí a coexistência, em uma mesma casa, entre o quase sentimento de culpa do velho pioneiro e o rompimento de seu filho, de outra geração, mas que sabe de cor todos os vizinhos pioneiros e que demonstrou “controle de impressões” nesse vis-a-vis com o antropólogo numa situação de campo. Entendo, assim, que a proteção ou a destruição fazem parte de um jogo de poder, de controle de impressões e de retóricas e de constituição de *personas* políticas, físicas ou jurídicas. É por isso que, na Rua 20, se encontram fragmentos de um passado representado pelos casarões como a Casa de Colemar Natal e Silva, Pereira Zeka, a casa eclética dos Sabino, a casa estilo Normando do Helio Naves e, aqui e acolá, os *brises-soleil* e traços retos das casas modernistas. Além disso, têm-se os edifícios que colocaram abaixo a antiga Cúria e a Casa do Bispo, o Palacinho de Pedro Ludovico e tantas outras edificações. A Rua 20 é, por excelência, a metamorfose da cidade. Daí sua fisionomia tão distante de qualquer intenção de tombamento federal ou de qualquer atitude patrimonial dos poderes estadual (que se restringiu a tomar uma casa tipo) e municipal. O passado agoniza nos estacionamentos da cidade, que quase tem um carro por cidadão habilitado. E, assim, para lembrarmos Sahlins, poderíamos dizer que o tombamento, esse mito de origem do pensar patrimonial brasileiro, implode-se nos eventos históricos da cidade, que se transfigura. Mas, como qualquer bom mito, suas estruturas arcaicas permanecem apesar do roer do tempo. E, assim, de vez em quando, sua eficácia tece as narrativas e ações concatenadas. E, como não poderia deixar de ser, o rito acontece para reificar o mito. Não foi assim com o tombamento do *Art Déco* em Goiânia e suas narrativas?

Referências Bibliográficas

BARTH, Fredrik. **Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference**. Boston: Little Brown Company, 1969.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas**. São Paulo: EDUSP, 2003.

DAHER, Tânia. **Goiânia – uma utopia europeia no Brasil**. Goiânia: Instituto Centro-Brasileiro de Cultura, 2003.

ECKERT, Cornelia. “O que não esquecemos? Tudo aquilo que temos razões para recomençar”. *In: Cidade e Memória na Globalização*. Porto Alegre: Unidada Editorial, 2002.

ECKERT, Cornelia & ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **O Tempo e a Cidade**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

LEFEBVRE, Henri. **A Revolução Urbana**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. **O (des) Encanto do Oeste**. Goiânia: Editora da UCG, 2001.

_____. “O Futuro do Passado da cidade de Goiás: gestão, memória e identidade”. *In: HABITUS*. v.1, n.2 jul/dez. Goiânia: Editora da UCG, 2003.

_____. **Antropologia na Cidade - Memória, Identidade e Referências Culturais sobre o Núcleo Pioneiro de Goiânia**. Projeto de Pesquisa. Universidade Católica de Goiás. Goiânia: 2004.

_____. “Cidade Patrimoniais e Identidades Nacionais questões antropológicas na perspectiva comparativa entre o Brasil e os Estados Unidos”. *In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira & BEZERRA, Márcia (orgs.). Os Caminhos do Patrimônio no Brasil*. Goiânia: Alternativa, 2006.

MACHADO, *et. al.* **EIA/RIMA (Diagnóstico) sobre a Implantação do Metrô na cidade de Goiânia**. DBO. Goiânia: 2003

MELLO, Márcia Metran. **Goiânia: cidade de pedras e palavras**. Goiânia: Editora UFG, 2006.

MONTEIRO, Ofélia. S. do Nascimento. **Como Nasceu Goiânia**. São Paulo: Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais, 1938.

SILVA, Ciro Augusto de Oliveira. **Revitalização e Preservação do Patrimônio Arquitetônico e Urbanístico de Centro de Goiânia**. Dissertação de Mestrado em Gestão do Patrimônio Cultural. IGPA/ Universidade Católica de Goiás. Goiânia: 2006.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **Bens Culturais e Proteção Jurídica**. Porto Alegre: Unidade Editorial Porto Alegre, 1999.

VIDAL E SOUZA, Candice. **A Pátria Geográfica: sertão e litoral no pensamento social brasileiro**. Goiânia: Editora da UFG, 1997.

3

**O PATRIMÔNIO COMO CATEGORIA ANALÍTICA
ANTROPOLÓGICA**

OS LIMITES DO PATRIMÔNIO

José Reginaldo Santos Gonçalves¹

Os chamados “patrimônios culturais” tornaram-se objeto de uma obsessão coletiva. As reflexões que desenvolvo neste artigo são suscitadas pela percepção de um progressivo e ininterrupto inflacionamento dessa categoria, sobretudo depois de sua ilimitada expansão semântica expressa pela noção de “patrimônios intangíveis”. Daí talvez a pertinência de trazermos a noção de “limites”, pois nesse inflacionamento há o risco de trivializarmos o potencial descritivo e analítico que possa ter a categoria, além dos riscos propriamente políticos e que consistem na eliminação da força dessa categoria como instrumento de luta pelo reconhecimento público de grupos e de indivíduos. Afinal, em que medida o fato de se possuir um patrimônio cultural ainda é capaz de diferenciar significativamente indivíduos e coletividades?

No que tange aos processos sociais e culturais de delimitação das fronteiras do patrimônio, a categoria “mercado” parece desempenhar um papel especial. No Brasil, ao longo de várias décadas, nos debates públicos sobre as políticas de tombamento e de preservação dos chamados “patrimônios culturais”, o “mercado” foi tendencialmente representado sob uma forte desconfiança. Os interesses mobilizados pela possibilidade de comprar e de vender livremente determinados bens eram vistos como um meio nefasto de descaracterização desses bens e de perda de sua autenticidade. A busca da autenticidade confundia-se, de certo modo, com uma constante e obsessiva proteção contra os efeitos do mercado. Esse modo de perceber o mercado era acompanhado por uma determinada configuração das relações entre

¹ Professor e pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ e pesquisador do CNPq.

os agentes que integravam o chamado campo do patrimônio: uma configuração marcada pelo controle quase exclusivo do Estado em relação a outras agências, tais como empresas e associações civis. Nas últimas décadas, o Estado vem perdendo essa condição em favor de um pluralidade de agências e de agentes com referências locais, nacionais ou transnacionais, sejam empresas, movimentos sociais ou organizações não-governamentais.

Concomitantemente à formação dessa nova configuração, o mercado vem progressivamente sendo representado não exatamente como um inimigo, mas como um aliado do patrimônio. Empresas participam de “parcerias” com agências estatais, acionando-se recursos privados em favor de projetos públicos de preservação. Organizações não-governamentais elaboram e implementam projetos com apoio do Estado. No entanto, mesmo nesse novo contexto, o “mercado” é representado como algo exterior ao patrimônio, algo que não faz parte de sua natureza e que seria composta pelo que uma antropóloga norte-americana chamou de “bens inalienáveis” (WEINER, 1992).

No entanto, podemos perguntar-nos se há efetivamente nas sociedades modernas uma distinção ontológica entre os patrimônios culturais e o mercado. Estariam os princípios e regras gerais que caracterizam o mercado ausentes desses conjuntos de bens classificados como “bens inalienáveis”? Ou estariam, sim, esses princípios e regras presentes, mas submetidos a algumas formas de controle social e institucional para que esses bens mantenham sua condição de “inalienáveis”?

A partir desse último ponto de vista, o mercado não seria algo que ameaçaria (ou confirmaria) o patrimônio externamente, de fora de suas fronteiras; ao contrário, ele existiria internamente aos patrimônios culturais modernos, no interior de suas fronteiras, fazendo parte de sua natureza, não podendo estes existir sem aquele. A própria “inalienabilidade” dos bens que integram os patrimônios pode tornar-se uma forma de mercadoria nos contextos contemporâneos, agregando valor aos objetos e transformando-os em alvo de interesse turístico. Este último, embora representado tendencialmente de forma negativa e destrutiva, parece ser, na verdade, uma das fontes para a existência social e cultural do patrimônio.

Em um recente debate internacional sobre patrimônios culturais,

pude ouvir de um dos interlocutores uma afirmação provocativa: “... antes do saque, não havia patrimônio no Egito”. Sugere-se nessa perspectiva que, antes da chegada do imperialismo e do saque dos objetos tradicionais, levados para coleções particulares e para os acervos dos grandes museus ocidentais, não haveria “patrimônio” nas sociedades colonizadas. O chamado patrimônio teria passado a existir exatamente como efeito do saque.

Evidentemente, aos ouvidos dos antropólogos, isto soa quase como uma heresia, desafiando abertamente um dos princípios básicos da moderna disciplina da antropologia social ou cultural: a crítica sistemática ao etnocentrismo. Como é possível que uma sociedade humana não disponha de um patrimônio cultural? Não seria o patrimônio uma categoria de pensamento presente em toda e qualquer comunidade humana?

No entanto, em seu evidente exagero, aquela proposição aponta para um aspecto extremamente importante: a distinção entre as representações da categoria patrimônio nas grandes civilizações, nas chamadas “culturas primitivas”, e as transformações que ela sofre nos contextos históricos e culturais da modernidade, marcados pela vida nas grandes metrópoles, por uma complexa divisão social do trabalho, pela especialização e pelo predomínio da economia monetária. O fato de estarmos lidando com uma categoria universal – e, nesse sentido, presente em toda e qualquer coletividade humana – não nos exime absolutamente de qualificá-la em termos culturais e históricos. Afinal, nosso acesso às categorias não é possível se não por meio de suas atualizações culturais e históricas.

Aparentemente as transformações que levam a categoria “patrimônio” a assumir contornos semânticos específicos na modernidade e no contexto contemporâneo têm sua fonte no seu íntimo e, ao mesmo tempo, obsessivamente negado envolvimento com o mercado. Este último, com seus princípios e regras de funcionamento, parece ser um dado fundamental para entendermos os processos de expropriação, de classificação e de exibição dos patrimônios.

Isso não significa afirmar que as relações e valores tradicionais venham simplesmente a desaparecer em favor do mercado. Mas tampouco significa dizer que as relações de mercado existiriam apenas para sustentar o mundo tradicional. Um caboverdiano que sai de sua

ilha para trabalhar na Europa acumula recursos econômicos que virão a ser aplicados em seu universo tradicional. Mas é preciso considerar o raciocínio inverso e não menos verdadeiro: relações e valores tradicionais são transformados no mundo do mercado e podem assumir a forma de mercadorias peculiares.

Nesse sentido, a própria categoria “mercado” é qualificada pelos bens que vêm a ser reapropriados e classificados como “patrimônio”. Não se trata do mercado em geral, mas paradoxalmente daquilo que poderíamos chamar de “mercado de bens inalienáveis”. Neste, compram-se não os objetos (que devem permanecer, em tese, “inalienáveis”), mas “experiências” por intermédio de imagens sensíveis do passado histórico, das culturas populares, das culturas regionais, dos primitivos, das culturas nativas, das civilizações tradicionais, etc.

Em contextos tradicionais, os chamados “bens inalienáveis” põem em foco uma dimensão fundamental da categoria patrimônio: o que parece defini-lo é o fato de ser sistematicamente impedido de circular no mercado, não podendo ser comprado nem vendido, e também o fato de ser impedido de circular irrestritamente no circuito de troca de presentes, uma vez que deve manter-se dentro de um circuito fechado de relações, excluindo-se e definindo-se por oposição àqueles agentes que não pertencem a um mesmo nível hierárquico (WEINER, 1996). Mas, quando a categoria “bem inalienável” circula em contextos contemporâneos, uma determinada relação assume importância notável: ela parece constituir-se liminarmente a partir do mundo do mercado e, ao mesmo tempo, em contraposição a ele. Como assinalou Bárbara Kirshenblatt-Gimblett (1998: 165-166), no contexto da modernidade “o patrimônio testa a alienabilidade dos bens inalienáveis”.

O trânsito de uma condição a outra é feito basicamente através de diversas modalidades de relação mercantil: das mais formais e públicas (aquisições realizadas pelo Estado, pelos grandes museus), às mais informais, privadas e não controladas ou clandestinas (como é o caso do tráfico de relíquias, de objetos de arte, de objetos etnográficos, etc.). Os objetos são deslocados de seus contextos originais de produção e de uso e passam, por meio de diversos mediadores, por meio de diversos agentes individuais e institucionais, a integrar coleções privadas e públicas, museus e patrimônios. Curiosamente, na exibição, destino final dos patrimônios, esses mediadores e formas de mediação (que

envolvem necessariamente o mercado) são cuidadosamente ocultados, de tal forma que os patrimônios vêm a aparecer como realidades diretas, imediatas, não construídas, desprovidas de mediações e, desse modo, propícias a suscitar uma verdadeira “experiência” por parte dos visitantes (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 1998).

Esse trânsito traz uma série de efeitos sobre as formas de percepção desses objetos. O seu deslocamento e sua reapropriação alteram os valores que lhes atribuímos: dos valores rituais ou sociais aos valores de exibição que irão adquirir quando integrados em coleções e em acervos. Assim, deslocados de seus contextos de origem, rompendo com determinados fundamentos ontológicos, os objetos ganham autonomia, podendo ser reapropriados de formas diversas: seja na forma de “cultura objetiva”, integrando coleções e acervos museológicos, patrimônios; seja na condição de “cultura subjetiva”, sendo integrados nos processos de formação de sujeitos coletivos e de personalidades individuais. Desprendidos de seus vínculos orgânicos, os objetos que compõem os patrimônios impõem-se exteriormente aos indivíduos, tornam-se de certo modo estranhos a estes; no entanto, é desse modo que se configuram como condição para sua apreensão subjetiva e podem ser incorporados nos processos de auto-cultivo e de formação das personalidades coletivas e individuais (SIMMEL, 2002: 317-360).

Há um esforço constante e sempre precário de manter os objetos classificados como “patrimônio” fora do alcance da contaminação que o mercado possa desencadear. Mas, paradoxalmente, esses objetos são, enquanto patrimônio, um efeito mesmo do mercado. O fascínio que exercem provém, em parte, da possibilidade (mesmo que remota) de serem, de alguma forma, adquiridos pelos indivíduos. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, é essa mesma possibilidade de serem adquiridos no mercado que faz com que eles tendam a se tornar objetos como outros quaisquer e que percam seu caráter distinto de “bens inalienáveis”.

Os discursos do patrimônio cultural no Brasil, por várias décadas, pautaram-se por uma assumida recusa do mercado, uma vez que este era necessariamente associado ao “inautêntico” (GONÇALVES, 2003). No entanto, o fato é que esses discursos estiveram sempre indiretamente associados à indústria turística (AGUIAR, 2006). Em sua busca obsessiva pelo objeto de uma perda irreparável, esteja ele situado no universo autêntico do “passado” ou das “culturas populares”, ou das “culturas primitivas”, o patrimônio na verdade transforma

localidades em pontos de atração turística (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 1998: 153).

Um prédio tombado como “patrimônio cultural” existe na medida em que se inibe ou se limita sua condição de mercadoria: não pode ser vendido ou não pode sofrer alterações. No entanto, essa sua condição de mercadoria está presente não apenas na possibilidade de ser alienado, mas efetivamente na sua condição de objeto de consumo turístico, portanto enquanto suporte de uma determinada imagem que é consumida: o passado nacional, a cultura popular, a cultura nativa, ou antigos bairros de uma cidade, como é o caso das “Áreas de Preservação Ambiental e Cultural” (as APACS) no Rio de Janeiro (GUIMARÃES, 2004). Compramos essa imagem, ou essa “experiência”, quando visitamos um prédio, uma cidade, ou quando adquirimos suas reproduções. Os patrimônios sempre prometem algo mais do que eles mesmos: prometem a experiência de realidade ausente, distante, e que nos acena por meio de seus fragmentos – em outras palavras, trazem sempre uma promessa não cumprida de totalização.

Há uma extensa rede de mercado intimamente associada aos discursos do patrimônio: companhias de transporte, redes de hotéis e de restaurantes, visitas turísticas, festivais, comércio de *souvenirs* (postais, reproduções, fotografias, filmes, objetos), edição e circulação de jornais, revistas, livros. É preciso dirigir nosso olhar na direção dessa complexa rede de agentes e de instituições mediadores do patrimônio e que usualmente é excluída de nosso campo visual, como se elas fossem apenas o seu suporte supostamente neutro (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 1998). Os objetos classificados como “patrimônio” são, ao mesmo tempo, condição e efeito da chamada indústria turística. Temos olhado os patrimônios sempre nos limites das políticas estatais de preservação, excluindo o papel desempenhado por diversas agências do mercado na existência daqueles. Talvez aí se perceba o efeito de um momento (em visível declínio) em que os Estados nacionais ocupavam uma posição central na configuração mundial. Uma vez constatado o avanço do mercado e de outras agências sociais sobre espaços antes controlados por agências do Estado, desestabiliza-se uma forma de se perceber o patrimônio como algo organicamente ligado à história e à identidade nacional e supostamente articulado em contraposição ontológica ao mercado.

Essa nova forma de percepção do patrimônio, que resulta do progressivo e incontornável reconhecimento de sua ligação com o mercado, acentua o seu caráter efêmero, a ausência de vínculos orgânicos com seus contextos de origem, sua dependência da reprodução técnica e de um regime de autenticidade “não-aurática” (GONÇALVES, 2001). Em um mundo “em pedaços”, como sugere Geertz (2000: 231-263), os patrimônios parecem repercutir essa fragmentação, tornando-se eles próprios fragmentos a evocar uma totalidade sempre adiada.

Mas quais os limites do mercado nos processos de produção dos patrimônios? Em que se distinguem os bens classificados como patrimônios culturais em relação às demais mercadorias? O que os transforma em mercadorias diferenciadas? Primeiramente, a sua classificação como “bens inalienáveis”. Mas esta classificação, por sua vez, pressupõe uma outra categoria, que poderíamos chamar de “ressonância”².

Nas análises dos modernos discursos sobre o patrimônio cultural, a ênfase tem sido posta no seu caráter “construído” ou “inventado”. Cada nação, grupo, família, enfim cada instituição construiria no presente o seu patrimônio cultural, com o propósito de articular e de expressar sua identidade e sua memória. Esse ponto tem estado e seguramente deverá continuar presente nos debates sobre o patrimônio. Ele é decisivo para um entendimento sociológico dessa categoria. Um fato, no entanto, parece ficar numa área de sombra dessa perspectiva analítica. Trata-se daquelas situações em que determinados bens culturais, classificados por uma determinada agência do Estado como patrimônio, em seguida explorados de formas diversas pelo mercado, não chegam a encontrar respaldo ou reconhecimento junto a setores da população. O que essa experiência de rejeição parece colocar em foco é menos a relatividade das concepções de patrimônio nas sociedades modernas (aspecto já excessivamente sublinhado), e mais o fato de que um patrimônio não depende apenas da vontade e decisão políticas de uma agência de Estado nem das iniciativas do mercado, embora estejam intimamente associados a estas. Não depende

² Os parágrafos seguintes são parte de meu artigo “Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios”, no qual trato extensivamente dessas categorias (GONÇALVES, 2005). Eles aqui aparecem com pequenas modificações.

exclusivamente de uma atividade consciente e deliberada de indivíduos ou grupos. Os objetos que compõem um patrimônio precisam encontrar “ressonância” junto a seu público.

Aqui faço uso dessa noção tal como a utiliza o historiador Stephen Greenblatt (1991: 42-56):

Por *ressonância* eu quero me referir ao poder de um objeto exposto atingir um universo mais amplo, para além de suas fronteiras formais, o poder de evocar no expectador as forças culturais complexas e dinâmicas das quais ele emergiu e das quais ele é, para o expectador, o representante³.

No processo de construção dessas instituições situadas entre a memória e a história (tais como o patrimônio, as coleções, os museus, os monumentos, os arquivos), opera-se um trabalho cuidadoso de eliminação das ambigüidades. Substituem-se categorias sensíveis, ambíguas e precárias (por exemplo, cheiro, paladar, tato, audição) por categorias abstratas e com fronteiras nitidamente delimitadas com a função de representar memórias e identidades. Essa eliminação da ambigüidade e da precariedade dos patrimônios culturais pode colocar em risco o seu poder de ressonância, seu poder de “evocar no expectador as forças culturais complexas e dinâmicas de onde eles emergiram”. No entanto, paradoxalmente, esta é uma das condições para que eles venham a ser reconhecidos como patrimônios.

O que pretendo colocar em foco é precisamente a ambigüidade presente na categoria patrimônio, aspecto definidor de sua própria natureza, uma vez que liminarmente situada entre o passado e o presente, entre o cosmos e a sociedade, entre a cultura e os indivíduos, entre a história e a memória. Nesse sentido, algumas modalidades de patrimônio podem servir como formas de comunicação criativa entre essas dimensões – comunicação realizada existencialmente no corpo e na alma dos seus proprietários.

Mais precisamente, quero chamar a atenção para o fato de que o acesso que o patrimônio possibilita, por exemplo, ao passado não depende inteiramente de um trabalho consciente de construção no presente, mas, em parte, do acaso. Se, por um lado, construímos

³ Para um exemplo brilhante de uso qualificado dessa categoria na análise de textos literários, em que o autor distingue o processo de ressonância de um determinado texto em outro na forma de “inspiração” ou de “citação”, ver o artigo “Ressonâncias” de Antonio Candido (2004: 43-52).

intencionalmente o passado, este, por sua vez, incontrolavelmente se insinua, à nossa inteira revelia, em nossas práticas e representações. Desse modo, o trabalho de construção de identidades e de memórias coletivas *não* está evidentemente condenado ao sucesso. Ele poderá, de vários modos, não se realizar. E, nesse caso, toda a complexa rede da indústria turística não terá muito para comemorar, uma vez que seus empreendimentos dependem, em grande parte, do sucesso daquelas iniciativas. Aí talvez esteja um dos limites mais sensíveis e instáveis do trabalho social e político de construção dos patrimônios culturais e também de suas incontornáveis e ambíguas relações com o mercado.

Referências Bibliográficas

AGUIAR, Leila Bianchi. **Turismo e Preservação nos Sítios Urbanos Brasileiros**: o caso de Ouro Preto. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social/UFF, 2006.

CANDIDO, Antonio. “Ressonâncias”. *In: O Albatroz e o Chinês..* Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2004 (pp. 43-51).

GEERTZ, Clifford. **Available light**: anthropological reflections on philosophical topics. Princeton: Princeton University Press, 2000.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais”⁴. *In: FRY, P., ESTERCI, N. & GOLDENBERG, M. (orgs.). Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A Editora/Fundação CAPES, 2001 [1988] (pp. 15-33).

_____. **A Retórica da Perda**: discurso nacionalista e patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003 [1996]. 2ª ed.

_____. “Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios”. *In: Horizontes Antropológicos*. Revista do PPGAS da UFRGS. vol. 11, n.º 23, jan-jun de 2005 [Arquivo eletrônico: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v11n23/a02v1123.pdf>].

⁴ Originalmente publicado em *Estudos Históricos*, vol. 1, n.º. 2, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.

GREENBLATT, Stephen. "Ressonance and wonder". *In*: KARP, Ivan & LAVINE, Steven D. (Eds.). **Exhibiting cultures**: the poetics and politics of museums display. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991.

GUIMARÃES, Roberta. **A Moradia como Patrimônio Cultural**: discursos oficiais e a reapropriação locais. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS / UFRJ. Rio de Janeiro: 2004.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. **Destination culture**: tourism, museums, and heritage. Berkeley: University of California Press, 1998.

SIMMEL, Georg. "El concepto y la tragedia de la cultura". *In*: **Sobre la aventura**: ensayos de estética. Barcelona: Ediciones Península, 2002.

WEINER, Annette. **Inalienable possessions**: the paradox of keeping while giving. Berkeley: University of California Press, 1992.

PATRIMÔNIO, NEGOCIAÇÃO E CONFLITO

Gilberto Velho

Quando eu era membro do Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, tive a oportunidade e o privilégio de ser o relator, em 1984, do tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, em Salvador, Bahia. Era a primeira vez em que a tradição afro-brasileira obtinha o reconhecimento oficial do Estado Nacional. Creio que rememorar alguns episódios ligados a essa iniciativa pode ajudar a refletir sobre a dinâmica e sobre as transformações do patrimônio cultural.

Na época, o secretário de cultura do MEC era o Dr. Marcos Vinícios Vilaça, que presidia também o conselho da SPHAN e que desempenhou um papel fundamental para o sucesso do tombamento. O Conselho encontrava-se bastante dividido. Vários de seus membros consideravam despropositado e equivocado tomar um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou valor artístico, tal iniciativa. Cabe lembrar que, até aquele período, o estatuto do tombamento vinha sendo aplicado, basicamente, a edificações religiosas, militares e civis da tradição luso-brasileira. As primeiras principais medidas de legitimação e de proteção ao patrimônio foram tomadas, sobretudo, em relação a prédios coloniais e, em menor proporção, aos do período do Império e da Primeira República.

O terreiro de Casa Branca apresentava uma tradição de mais de 150 anos e, com certeza, desempenhava um importante papel na simbologia e no imaginário dos grupos ligados ao mundo do candomblé e aos cultos afro-brasileiros em geral. Do ponto de vista dessas pessoas, o que importava era a *sacralidade* do terreno, o seu “axé”. Em termos de cultura material, encontrava-se um barco, importante nos rituais, um modesto casario, além da presença de arvoredos e de pedras associados ao culto dos orixás. Não era nada que pudesse assemelhar-

se à Igreja de São Francisco em Ouro Preto, aos profetas de Aleijadinho em Congonhas, em Minas Gerais, ao Mosteiro de São Bento, ao Paço Imperial da Quinta da Boa Vista ou à Fortaleza de Santa Cruz, no Rio de Janeiro. Tratava-se, sem dúvida, de uma situação inédita e desafiante.

Fui designado para ser o relator devido à minha condição de antropólogo, naquela época chefe do Departamento de Antropologia do Museu Nacional e que acabara de encerrar o meu mandato de presidente da Associação Brasileira de Antropologia. Valorizei a importância da contribuição das tradições afro-brasileiras para o Brasil como um todo. Chamei a atenção, particularmente, para a dimensão das crenças religiosas dessas tradições que, inclusive, extrapolavam as suas fronteiras formais. Defini cultura como um fenômeno abrangente que inclui todas as manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade. Afirmei que, “no momento em que existe uma preocupação em reconhecer a importância das manifestações culturais das camadas populares, há que se reconhecer o candomblé como um sistema religioso fundamental à constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira”¹.

Destaquei tratar-se de “um fato social, um terreiro em plena atividade, com seus fiéis, sacerdotes e ritual em pleno dinamismo”. Ao recomendar o tombamento, considerei fundamental chamar a atenção para o fato de que “o acompanhamento e a supervisão da SPHAN deve, mantendo seus elevados padrões, incorporar uma postura adequadamente flexível diante desse fenômeno religioso” e, ainda, que “o tombamento deve ser uma garantia para a continuidade da expressão cultural que tem em Casa Branca um espaço sagrado”. Afirmei que a sacralidade, no entanto, não era sinônimo de imutabilidade e que a SPHAN não abriria mão da seriedade de suas normas, mas deveria “procurar uma adequação para lidar com o fenômeno social em permanente processo de mudança”.

Concluí recomendando “o tombamento de todo o sítio, uma área de aproximadamente 6.800m², com as edificações, árvores e principais objetos sagrados, acompanhado de todas as medidas necessárias que efetivamente garantam a segurança desse patrimônio”. Assinalei a visão

¹ Ata da centésima oitava reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, da Secretaria da Cultura, realizada em 31 de maio de 1984.

de autores como Gilberto Freyre e Roger Bastide, que analisaram e valorizaram essa contribuição. Apontei também para o papel crucial na área da sociabilidade e do convívio dentro das camadas populares e entre estas e outros segmentos sociais. Frisei que, pelo menos desde Nina Rodrigues, ficara evidente o importante espaço social e simbólico ocupado pelos terreiros de Candomblé, dentre os quais Casa Branca aparecia com particular destaque. A vida da cidade de Salvador não poderia ser compreendida sem essa percepção. Por outro lado, procurei demonstrar que, dentro do quadro heterogêneo e complexo das grandes cidades contemporâneas, a atividade religiosa, com seus rituais e crenças, é essencial para a construção e para a dinâmica das identidades.

Os membros do Conselho da SPHAN que discordavam dessa posição tinham suas convicções honestas e arraigadas, produto de décadas de práticas voltadas para um outro tipo de política de patrimônio. Argumentou-se também que não era possível tombar uma religião. Quase todos os presentes na reunião de Salvador concordavam que era necessário proteger o terreiro, mas alguns insistiam em não se utilizar a figura do tombamento². É interessante registrar que um número considerável de conselheiros não compareceu à reunião. Entre esses sete ausentes, certamente estavam vários opositores à medida de tombamento.

Havia dúvidas também quanto à situação legal do terreno ocupado por Casa Branca. O próprio prefeito de Salvador, presente à reunião, enviou uma nota à presidência afirmando que a posse do terreno pelo terreiro de Casa Branca estava assegurada pela prefeitura. Houve intenso debate com prós e contras. Como já disse, alguns dos argumentos contrários tinham suas razões e explicações a partir do que vinha sendo feito até então. No entanto, não posso evitar mencionar que, em alguns casos, poderia haver um certo desprezo pelo que considerávamos importantes manifestações culturais da nação brasileira.

É inegável que, para a vitória do tombamento, foi fundamental a atuação de um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças

² Havia sete conselheiros presentes na reunião. Sou o único sobrevivente. Diga-se, de passagem, que na ocasião eu não completara 40 anos, enquanto todos os outros seis colegas tinham mais de 65 anos.

religiosas que se empenharam a fundo na campanha pelo reconhecimento do patrimônio afro-baiano. Havia um verdadeiro choque de opiniões que não se limitava internamente ao Conselho da SPHAN. Importantes veículos da imprensa da Bahia manifestaram-se contra o tombamento, que foi acusado, com maior ou menor sutileza, de demagógico. É importante rememorar esses fatos, pois a vitória foi muito difícil e encontrou fortíssima resistência. Foi necessário um esforço muito grande de um grupo de conselheiros, do próprio secretário de cultura do MEC e de setores da sociedade civil para que, afinal, fosse obtido sucesso.

A histórica sessão do Conselho realizou-se nos imponentes salões da Santa Casa da Misericórdia, em Salvador, com a presença de um público altamente mobilizado e emocionado. Na abertura da reunião, estava presente o próprio Cardeal Primaz do Brasil, Dom Avelar Brandão. A votação final foi muito disputada, com três votos a favor do tombamento, um pelo adiamento, duas abstenções e um voto contra, expressando o grau de dificuldade encontrado para implementar a medida. O tombamento foi comemorado com grande alegria e júbilo pela maioria do público presente, mas não podia ocultar as fortes diferenças de opinião e de pontos de vista.

O caso do tombamento de Casa Branca poderia ser analisado como um drama social nos termos de Victor Turner (1974). Havia um grupo de atores bem definido com opiniões e mesmo interesses não só diferenciados mas antagônicos em torno de uma temática que se revelava emblemática para a própria discussão da identidade nacional. Independentemente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. Reconhecendo a válida preocupação de conselheiros com a justa implementação da figura do tombamento, hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira. A rápida passagem do Cardeal Primaz na histórica reunião não disfarçava que os setores mais conservadores do catolicismo baiano e mesmo do catolicismo nacional viam com maus olhos a valorização dos cultos afro-brasileiros.

Quando conselheiros argumentavam que não se podia “tombar

uma religião”, certamente entendiam que o tombamento de centenas de igrejas e de monumentos católicos se teria dado apenas por razões artístico-arquitetônicas, o que não nos parecia correto. Assim, o tombamento de Casa Branca significava a afirmação de uma visão da sociedade brasileira como multiétnica, constituída e caracterizada pelo pluralismo sociocultural. Não há dúvida de que tal medida de reconhecimento do Estado representava também uma reparação às perseguições e à intolerância manifestadas durante séculos pelas elites e pelas autoridades brasileiras contra as crenças e os rituais afro-brasileiros³.

Nesse episódio, a cidade de Salvador foi o *locus* do embate cuja repercussão atingia toda a sociedade nacional. Depois, não só outros terreiros foram tombados, mas diversos monumentos e construções ligados a outras tradições que não a luso-brasileira também foram reconhecidos, como uma casa de colono, no Rio Grande do Sul, uma casa de chá japonesa, em São Paulo, e, mais recentemente, através da valorização da cultura imaterial, rituais indígenas, como o Quarup.

Essas diferenças e divergências devem-se às próprias características da sociedade complexa moderno-contemporânea, com seus múltiplos segmentos, categorias, estratos e com a heterogeneidade de suas diversas tradições culturais. Um dos problemas fundamentais que afetam e caracterizam a grande cidade contemporânea quando se trata de proteção, preservação e patrimônio é a questão imobiliária. No próprio caso de Casa Branca, havia interesse da indústria de construção civil na ocupação de seu terreno. Essa pressão de ocupação do solo urbano, até certo ponto inevitável no desenvolvimento do capitalismo, é o centro das principais dificuldades e polêmicas na política de proteção e de preservação cultural e ambiental. Mas não se trata simplesmente de satanizar as empresas imobiliárias na sua voracidade insaciável que já infligiu danos irreversíveis às cidades brasileiras, destruindo ou desfigurando parte considerável de seu patrimônio natural e cultural. É sempre muito difícil impor limites à indústria de construção civil, que se constitui em um dos principais mercados para a mão-de-obra mais barata das camadas populares.

Por outro lado, é sempre muito delicado, como sabemos, lidar

3 Ver Maggie, 1993.

com medidas de políticas públicas que atinjam setores da sociedade civil. As queixas e as reclamações de moradores de cidades grandes e pequenas em relação às limitações impostas pelo tombamento de bens imóveis exigem atenção permanente no tocante a essas decisões e à sua implementação, como também exigem que se constatem os desencontros e os impasses entre os órgãos federais, estaduais e municipais. Registro, por exemplo, o conflito entre a política federal de patrimônio e os interesses políticos de prefeitos que, freqüentemente, apresentam projetos de intervenção urbana que contrariam as orientações da antiga SPHAN, atual IPHAN. Lembreme de outros casos que ocorreram no período em que era membro do Conselho, quando prefeitos de cidades históricas mineiras desejavam e, em alguns casos, conseguiram erguer construções que feriam agudamente áreas tombadas e seu entorno, como estádios de esportes, praças com repuxos coloridos, estações rodoviárias, entre outros. Essas obras, com maior ou menor transparência, representavam aspirações e interesses de autoridades e de grupos empresariais, contando, às vezes, com o conquistado apoio de parte da população.

Um dos exemplos mais expressivos da problemática do crescimento impulsionado pela indústria de construção civil em confronto com preocupações preservacionistas é o de Copacabana. O início do desenvolvimento do bairro se dá com a abertura do Túnel Velho, em 1892, ligando-o ao bairro de Botafogo. Como escrevi em trabalho anterior:

Anteriormente, sua ocupação era rarefeita, com população de pescadores, algumas chácaras, casario esparso, uns poucos caminhos e ruas precárias. Seu desenvolvimento foi, no entanto, rápido com a expansão da capital republicana. Novas ruas, obras públicas, ampliação das linhas de bonde estimularam o crescimento demográfico com a multiplicação de áreas residenciais e de estabelecimentos comerciais. Já na década de 20, é um bairro importante da cidade, tendo os fortes de Copacabana e do Leme (atual Duque de Caxias) como marcos-limite da praia, e o recém-inaugurado Copacabana Palace como símbolo de afluência, prestígio internacional e de promissor turismo (VELHO, 1999:11).

O ritmo de ocupação do bairro vai-se acelerando e, com a tecnologia dos elevadores e do concreto armado, transforma-se no primeiro bairro brasileiro a ser ocupado predominantemente por edifícios de mais de oito andares. Sua população cresce, chegando a ultrapassar 200 mil habitantes nos anos 1960, para posteriormente declinar. Esse exemplo envolve contradições e paradoxos da vida urbana. Copacabana é vendida como um paraíso à beira-mar, com bela praia, paisagem privilegiada e ar saudável. Nos primeiros anos de sua ocupação, o clima chega a ser alardeado como atração em termos de saúde e de bem-estar. Casas são derrubadas até restarem poucas nos anos 1970; e antigos prédios menores também são substituídos por construções mais modernas e elevadas. As suas características de bairro predominantemente residencial alteram-se com o desenvolvimento de intenso e variado comércio, assim como de várias atrações culturais e de lazer, como cinemas, teatros, galerias de arte, boates, casas de show, etc.

Copacabana passa a ser, juntamente com seus atrativos naturais originais, *locus* privilegiado da sociedade de consumo do Rio de Janeiro e mesmo do Brasil. Poderíamos dizer que o seu apogeu se dá entre o final da Segunda Grande Guerra (1945) e meados dos anos 1970. Já nos anos 1950, sobretudo a partir do governo Juscelino Kubitschek, com a onda de desenvolvimento que atinge o país, novas mudanças vão alterar a situação social do bairro. O crescimento do consumo e a mobilidade social geram novas aspirações e expectativas de estilos de vida. De início, são principalmente famílias de camadas médias que têm como projeto mudar-se para Copacabana⁴. Estas vêm de outras partes da cidade: da própria Zona Sul, do Centro, da Zona Norte e depois mesmo dos subúrbios. Boa parte dos novos moradores originais de outros Estados, além dos estrangeiros que, desde o princípio, viam em Copacabana um bairro de sua predileção.

A condição do Rio de Janeiro como capital da República, antigo Distrito Federal até 1960, levava a que ali viessem morar políticos, burocratas e técnicos, de um modo ou de outro ligados ao Estado Nacional. São numerosos os casos de pessoas que, tendo ido morar no Rio de Janeiro para ocuparem funções ou cargos temporários,

4 Ver Velho, 1973 e 1999.

instalaram-se na cidade definitivamente com suas famílias. Copacabana foi, durante muitos anos, o bairro preferencial desses setores sociais mais ou menos elitizados. Acrescente-se a estes o pessoal do corpo diplomático e os representantes de grandes empresas internacionais. A famosa “princesinha do mar” tornou-se um lugar feérico, com uma vida noturna intensa que apresentava várias opções e alternativas para gostos os mais variados. Por exemplo, além da fama de suas mulheres bonitas, fartamente propagandeadas, o bairro tornou-se também um importante centro gay⁵.

Esse esplendor trazia com ele os próprios germes da deterioração. Copacabana foi super ocupada, construída e desgastada. A muralha de prédios erguidos sem preocupações e critérios urbanísticos bloqueou em grande parte a paisagem e afetou o clima, fazendo com que a diferença de temperatura entre a Avenida Atlântica e as ruas situadas no interior do bairro pudesse chegar a mais de três graus. A abundância de transporte, característica valorizada pelos aspirantes a moradores, contribuiu, juntamente com o aumento generalizado de automóveis, para agravar a poluição, além de produzir grandes engarrafamentos, barulho e desconforto.

Um dos fatos mais decisivos para as transformações no bairro foi a construção de grandes prédios de pequenos apartamentos de sala e quarto ou conjugados. Vão abrigar uma população mais modesta, em grande parte de inquilinos, que sacrificam espaço residencial para poderem viver no bairro que tem transporte, atende ao consumo e produz, de acordo com as representações dominantes, *prestígio social*⁶. Esse tipo de prédio, por suas características em quantidade e em heterogeneidade de ocupantes, é muitas vezes palco de confrontos e tumultos. Muitos deles passam a ser malvistas e estigmatizados, como o notório Barata Ribeiro 200, que originou até uma peça de teatro⁷. Assim, há um progressivo declínio social dos moradores do bairro acompanhado de um envelhecimento de sua população.

Atualmente, Copacabana é o bairro do Brasil com a mais elevada proporção de idosos. Estes são os que chegaram aos anos 40, 50 e 60 do século XX e que optaram por permanecer por diversas razões. A

5 Ver Guimarães, 2004 [1977].

6 Ver Velho, 1973.

7 Ver Velho, 1971.

maioria, apesar da insegurança e da violência crescentes, valoriza o relativo conforto ainda oferecido através de farmácias, postos médicos, clínicas, comércio em geral, além das possibilidades de lazer oferecidas pela praia, reforçada pelo calçadão construído no início dos anos 1970. Há também aqueles que não têm recursos para dali saírem e tentarem morar em locais de nível social comparável à Copacabana do passado.

Certamente a Zona Sul do Rio de Janeiro ocupa uma posição especial no imaginário não só da cidade mas do país como um todo, e mesmo internacionalmente. Copacabana foi, durante algumas décadas, o centro principal dessas representações. Apesar de sua relativa decadência, ainda é uma atração importante para vários tipos de turismo, assim como para boa parte dos moradores da cidade e do Estado do Rio de Janeiro. De qualquer forma, é inegável a grande mudança que ocorreu desde o “paraíso à beira-mar” até a situação atual de caos urbano, prédios deteriorados, população de rua, comércio ilegal e as várias formas de violência. Constitui-se, portanto, um caso interessante para pensarmos sobre a problemática mais geral da cidade e dos patrimônios. Inegavelmente, do ponto de vista da arquitetura mais consciente, do planejamento urbano mais responsável, do preservacionismo e do ambientalismo, Copacabana é um símbolo poderoso do erro, do equívoco, do que não poderia ter sido feito e permitido. Foi gerada, inclusive, a categoria *copacabanização*, como sinônimo de desleixo e de pilhagem urbanos.

Por outro lado, não há como ignorar que uma dimensão fundamental do que ocorreu no famoso bairro foi produto da busca de uma qualidade de vida melhor por parte de setores diferenciados da sociedade, de início mais elitizados e progressivamente cada vez mais modestos. Não podemos também esquecer o importante fenômeno de favelização que se dá em toda a cidade do Rio de Janeiro e que aparece em Copacabana, nos seus vários morros, de maneira indisfarçável e às vezes ameaçadora. Entre as diversas motivações que foram fonte de atração para o bairro, destacam-se os chamados *recursos urbanos*, desigualmente distribuídos não só pela cidade do Rio de Janeiro, mas pelo país em geral.

A possibilidade de mudança para um estilo de vida mais descontraído, esportivo e ameno também foi importante, na medida em que a “cultura da praia” foi desenvolvendo-se, estabelecendo novos

padrões de lazer, lúdicos e estéticos. Esse fenômeno não se confinou a Copacabana, produzindo efeitos nas praias e nos bairros que se seguiram, como Ipanema e Leblon. Nestes, apesar de transformações também vigorosas, parece ter havido uma maior preocupação e clareza quanto à necessidade de evitar a perigosa *copacabanização*. Não se pode esquecer a frase atribuída a Tom Jobim, que teria dito que o Brasil seria feliz “quando todos pudessem morar em Ipanema”. Portanto, defrontamo-nos com essa questão que não só divide diferentes atores, mas também os próprios indivíduos que oscilam entre uma postura mais preservacionista, que pode ser rotulada como “elitista”, e a outra mais modernizante e invasiva, que pode aparecer como “mais democrática”.

Na realidade, aqui estamos defrontando-nos com um problema que não é só brasileiro, mas que extrapola as nossas fronteiras, aparecendo como uma questão mundial. Efetivamente, é a partir da temática mais geral das *sociedades de massas*, ligada ao desenvolvimento do capitalismo, da urbanização, da tecnologia, do transporte, dos meios de comunicação em geral, da mídia etc., que podemos compreender tais processos. Nessa realidade, coloca-se o desafio intelectual e político de como lidar com a memória social e com o patrimônio cultural. Sabemos, desde Halbwachs (1976), a importância da organização social do espaço e dos lugares de memória para a construção e a dinâmica de identidades individuais e sociais. A destruição de referências, monumentos, casas, prédios, ruas, cinemas, igrejas, entre outros, tem conseqüências nos mapas emocionais e cognitivos dos habitantes de diferentes tipos de localidades⁸.

Já, em uma outra posição e atitude, estão os que chegam, mais ou menos “outsiders” ou “invasores”, destituídos dos laços e das características dos antigos moradores e ávidos por desfrutarem as vantagens de qualidade de vida e de ascensão social propiciadas pelos novos endereços. Assim, estamos lidando, ao examinarmos as políticas públicas de patrimônio, com complexas questões que envolvem emoções, afetos, interesses os mais variados, preferências, gostos e projetos heterogêneos e contraditórios.

Ainda no Rio, a Barra da Tijuca, de ocupação mais recente, tem

8 Ver Lins de Barros, 1999.

sido palco e campo de confronto entre interesses e aspirações conflitantes. O famoso plano Lucio Costa, com sábios propósitos de garantir um “crescimento equilibrado” para aquela área, respeitando e protegendo o ambiente natural, já foi diversas vezes atropelado por políticos, empresários de construção civil, condomínios de classe média e invasões promovidas por segmentos menos abonados, com crescimento acelerado de favelas. Mudanças clandestinas, à margem da lei, ou mesmo com cobertura do poder público, desfiguraram o projeto urbanístico original, sempre sob a bandeira do progresso e do desenvolvimento.

Outro exemplo recente no Rio de Janeiro é o das polêmicas Apacs (áreas de proteção do ambiente cultural), que vêm sendo utilizadas pela prefeitura para proteger alguns bairros – como Ipanema, Leblon, Jardim Botânico – de ações que poderiam “descaracterizá-los”. Assim, técnicos municipais escolhem, seguindo certos critérios patrimoniais, determinados prédios e casas que devem ser preservados, impedindo a sua derrubada e a construção de edificações que desrespeitariam a memória agredindo as identidades locais. Nos debates desenvolvidos a respeito dessa iniciativa, falou-se várias vezes da preocupação de impedir mais *copacabanizações*. A lógica da posição preservacionista é auto-evidente. Os adversários dessas medidas são, mais uma vez, empresários de construção civil em busca de novas obras e lucros, mas também aí se incluem moradores de imóveis protegidos. A posição desses últimos sustenta-se no argumento conhecido por aqueles que lidam com a problemática do patrimônio: o direito de propriedade. Este estaria sendo desrespeitado pela interferência do poder público, cerceando os proprietários e desvalorizando as propriedades.

Nesses bairros, surgiu um movimento organizado contra as Apacs, produzindo manifestações e ações na justiça. Por enquanto, tem predominado o ponto de vista da prefeitura. É indiscutível que hoje existe uma maior consciência preservacionista, sobretudo em segmentos mais educados, de nível universitário, influenciados pela gravidade da questão ecológica, ambiental e de qualidade de vida. Eles têm seus representantes no legislativo e possuem uma relativa capacidade de pressionar o poder público. Este oscila em um jogo de interesses, em seus diversos níveis, entre atender esses valores e essas expectativas preservacionistas e ceder aos interesses e às motivações

de empresas e de indivíduos que colocam o mercado como referência básica, associado aos já citados direito de propriedade e de liberdade individual.

A posição do cientista social, particularmente do antropólogo, diante desse quadro complexo e conflituoso não implica necessariamente neutralidade acadêmica. No entanto, é crucial a nossa tarefa de procurar perceber e compreender os diferentes pontos de vista em jogo. Sabemos, pelo menos desde Simmel, que o conflito é fenômeno constitutivo da vida social⁹, que percebo como um constante e ininterrupto processo de negociação da realidade, com idas e vindas, recuos e avanços, alianças sendo feitas e desfeitas, projetos adaptando-se e alterando-se, com transformações institucionais e individuais.

A cidade e o seu patrimônio trazem à tona essas questões de interesse para as teorias sociológica e antropológica. A heterogeneidade da sociedade complexa moderno-contemporânea, manifestada dramaticamente nas grandes cidades e nas áreas metropolitanas, aponta para as dificuldades e as limitações de uma ação pública responsável pela defesa e pela proteção de um patrimônio cuja escolha e definição implica necessariamente arbítrio e, em algum nível, exercício do poder. Voltamos à velha questão de saber se sempre há vencedores e perdedores, ou seja, em cada caso e situação é preciso estar atento para procurar avaliar os custos e os ganhos das decisões que são tomadas e dos valores que as sustentam.

Com todas as dificuldades, estou convencido, voltando ao início deste texto, de que proteger o terreiro de Candomblé Casa Branca tomabando-o foi, em função até dos debates e das polêmicas, uma decisão correta em termos de política cultural. Nem sempre temos essa clareza; mas, quando isso é possível, devemos esforçar-nos para compreender, mesmo *a posteriori*, a complexidade das situações e dos conflitos.

9 Ver, por exemplo, Simmel, 1964 e 1971.

Referências bibliográficas

GUIMARÃES, Carmen Dora. **O homossexual visto por entendidos**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004 [1977].

HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de La mémoire**. La Haye: Mouton, 1976.

LINS DE BARROS, Myriam. “A cidade dos velhos”. *In*: VELHO, G. (org.). **Antropologia urbana** – cultura e sociedade no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999 (pp. 43-57).

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1993.

SIMMEL, Georg. **Conflict**. Nova York: The Free Press, 1964 [Translated by Kurt H Wolff].

SIMMEL, Georg & LEVINE, Donald N.. **Georg Simmel on individuality and social forms**. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

TURNER, Victor. **Dramas, fields and metaphors**. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

VELHO, Gilberto. “Estigma e comportamento desviante em Copacabana”. *In*: **América Latina**, 1971, 14(1/2):3-9.

_____. **A utopia urbana**: um estudo de antropologia social. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____. (org.). **Antropologia urbana** – cultura e sociedade no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999 (2ª edição: 2002, Jorge Zahar).

_____. “Os mundos de Copacabana”. *In*: **Antropologia urbana** – cultura e sociedade no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999 (pp.11-23).

PATRIMÔNIO CULTURAL: TENSÕES E DISPUTAS NO CONTEXTO DE UMA NOVA ORDEM DISCURSIVA

Regina Abreu¹

Inicialmente, gostaria de qualificar o lugar de onde estou falando. Venho-me dedicando, nos últimos anos, a estudos e a pesquisas no campo da Memória Social, atuando num Programa de Pós-Graduação voltado para este tema na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Desse modo, o meu enfoque é o de uma antropóloga pesquisadora de uma linha de pesquisa em Memória e Patrimônio. Assim, não me estou colocando como agente formuladora ou implementadora de políticas no campo do Patrimônio Cultural. Vou-me permitir, portanto, tecer algumas reflexões de ordem conceitual e teórica sobre a própria noção de Patrimônio Cultural e sobre o papel da Antropologia e o lugar dos antropólogos neste debate.

Memória Social: concepção cíclica e linear do tempo

O campo de estudos e de pesquisas sobre a Memória Social tal como formulado pela Escola Sociológica Francesa, em especial por Maurice Halbwachs, introduziu a questão de que, em todas as sociedades, se verifica a dinâmica entre lembranças e esquecimentos, ou seja, de que todas as sociedades precisam lembrar-se de umas coisas e esquecer outras, tendo em vista a necessidade de atualização permanente dos laços sociais. Do ponto de vista das Ciências Sociais, a Memória Social está, pois, indissolivelmente ligada ao aspecto holista da socie-

¹ Professora adjunta de Antropologia Cultural do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO.

dade, o que o antropólogo Louis Dumont qualificou de “*communitas*” – a feição de agregação entre os indivíduos no espaço e no tempo.

Entretanto, nem todas as sociedades se articulam do mesmo modo com a Memória Social. Diferentes concepções de tempo produzem diferentes maneiras de trabalho da memória. Nas sociedades ocidentais modernas, o tempo é concebido enquanto um contínuo progressivo, com um passado, um presente e um futuro. Nas sociedades chamadas tradicionais, o tempo é representado como o resultado de uma espessura e de uma densidade espaciais, um tempo de eterno retorno, ou tempo cíclico, relacionado à observação dos fenômenos da natureza, de modo que se privilegiam fases sucessivas e regulares. Em muitas sociedades, a primeira medida do tempo associa-se à observação das fases da lua – aparecimento, crescimento, decréscimo, desaparecimento seguida de reaparição. Esta concepção de tempo implica, por vezes, a lembrança de mundos paralelos que convivem entre si, como ocorre entre os índios Waiãpi, do tronco Tupi, que vivem no Amapá e que acreditam na existência de três mundos paralelos sendo atualizados permanentemente. Alguns de seus mitos e rituais estão voltados à manutenção de uma ordem necessária entre estes três mundos.

Pois bem, em termos muito simplificados, poderíamos explicitar pelo menos duas grandes tendências de concepção do tempo: a linear e a cíclica. Enquanto a concepção de tempo linear está diretamente associada à noção de história, que, no Ocidente moderno, vai ser objeto de todo um aparato técnico e metodológico específico diretamente relacionado à idéia moderna de ciência, por outro lado a concepção cíclica de tempo está mais diretamente associada ao contexto mítico-religioso.

No caso da concepção linear, os registros escritos e, especialmente, as noções de documento e de monumento desempenham papel central. No caso da concepção cíclica, predominam as narrativas orais, e a memória social é construída por meio de festas, narrativas míticas, cerimônias e rituais.

A concepção linear de tempo pode ser representada por uma flecha ou por uma linha: a linha do tempo cronológico, histórico, datado. Na linha do tempo, é possível situar um ponto do passado longínquo: o início da História da Humanidade, das civilizações, da nossa sociedade, os fatos políticos e econômicos que marcaram acontecimentos

históricos, e ainda o ano de nascimento de cada um de nós. De forma bem precisa, expressa por um número que aumenta a cada ano, a concepção linear de tempo é representada de forma crescente na linha do tempo, passando pelo presente (no qual vivemos) e partindo indefinidamente em direção ao futuro que desconhecemos.

A concepção linear é também assimétrica: os acontecimentos históricos ocorrem de forma e em tempo imprevisíveis. Enquanto na concepção cíclica do tempo os acontecimentos são reversíveis e repetitivos, na concepção linear os acontecimentos são considerados históricos, ou seja, definitivos e irreversíveis. A noção da inevitabilidade das mudanças e das transformações é moeda-corrente no Ocidente moderno. Como assinalou Walter Benjamin, o jornal da véspera serve apenas para embrulhar o peixe no dia seguinte, ou seja, as notícias ficam velhas na velocidade de um dia. O acontecimento é rápido e fugaz, como o minuto de fama proposto por Andy Warol.

Vale a pena lembrar que, embora diferentes, estas duas concepções de tempo não são excludentes. Cada vez mais, com o contato frequente entre as culturas, diferentes concepções de tempo passam a conviver sem que haja obrigatoriamente a exclusividade de uma concepção determinada. Assim, o que ocorre é o privilégio de uma concepção que emerge como a dominante. A sociedade ocidental moderna privilegia a concepção de tempo linear, tendo absorvido muitas contribuições de outras concepções de tempo, entre elas a cíclica. Os calendários, os relógios, as estações, os meses, as semanas, os dias, por exemplo, representam durações previsíveis e, portanto, próprias do tempo cíclico. Por outro lado, há diversas manifestações culturais sagradas e profanas que continuam a ser organizadas segundo orientações da concepção de tempo cíclico, como as festas populares, em especial o carnaval.

É preciso, no entanto, sublinhar – e chamar a atenção para tal fato – que a dominação e o privilégio de uma concepção de tempo sobre outras pressupõe conflitos, disputas e um jogo significativo de ganhos e perdas. É neste sentido que o sociólogo Michael Pollack entende o campo da memória social como um campo de permanentes disputas que incidem diretamente sobre a dinâmica entre a lembrança e o esquecimento². Só para citar um exemplo dramático, no tempo em

² Ver Pollack, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Revista Estudos Históricos*, n. 3. Rio de Janeiro: Ed. Vértice, 1989.

que Cabral desembarcou em nosso continente, havia, em território brasileiro, mais de 1.000 línguas faladas por diferentes sociedades indígenas. Hoje, apenas 180 sobreviveram. O antropólogo José Ribamar Bessa Freire, que estuda o processo de ensino da língua geral e do português no Brasil colonial, recolheu depoimentos por meio dos quais se verifica a institucionalização da tortura para aqueles que se obstinavam a manter sua língua materna, recusando-se a aprender a língua do colonizador. Para que ocorresse no Brasil esta grande unificação lingüística do português – um dos pilares de construção da identidade nacional –, fez-se uso da força e da violência. Ou seja, para fazer lembrar, é também preciso fazer esquecer.

Noção de Patrimônio

A noção de Patrimônio, com a qual nos habituamos, como se ela sempre tivesse existido em todo o tempo e lugar, está diretamente relacionada a uma concepção linear de tempo.

Inversamente, nas sociedades em que predomina a concepção cíclica do tempo, a memória está disseminada no tecido social. Como assinalou Pierre Nora, as sociedades tradicionais são sociedades-memória por excelência. Nelas não é necessário guardar objetos ou fazer registros de qualquer ordem. As festas, os rituais, os cânticos, as narrativas míticas que se repetem dia após dia desempenham esta função de fazer lembrar ao grupo suas tradições mais importantes. Nestas sociedades, com forte capital de memória, não há um sentido de guarda, armazenamento ou preservação de objetos, assim como não há o sentido que conhecemos de herança. Só para citar um exemplo, entre os índios Waiãpi, quando uma pessoa morre, toda a família abandona a casa com os seus objetos, pois se acredita que o espírito do morto precisará voltar para aquela casa e fazer uso dos objetos. Os vivos devem procurar outro lugar para morar, construir outras casas, fabricar novos objetos. Assim, o sentido de herança que atribuímos à categoria patrimônio não faria o menor sentido entre os Waiãpi. Por outro lado, os objetos muitas vezes são vistos como seres análogos aos seres vivos. As casas reproduzem o corpo humano, de maneira que os objetos são extensões das pessoas e, como as pessoas, são vivos e vão morrer um dia.

Desse modo, é importante salientar que a noção de Patrimônio foi formulada no contexto da sociedade ocidental moderna e que está

diretamente ligada a uma noção de herança particular que pode não fazer sentido em outros contextos. Entretanto, é também importante salientar que a noção de Patrimônio, como ocorre com o campo da linguagem, é uma noção dinâmica, de modo que diferentes significados vão justapondo-se no embate entre políticas de lembranças e de esquecimentos.

A emergência da noção de Patrimônio com o sentido que conhecemos hoje – enquanto um bem coletivo, um legado ou uma herança artística e cultural por meio dos quais um grupo social pode se reconhecer enquanto tal – foi lenta e gradual³. Na França, o significado da noção de Patrimônio se estende pela primeira vez para as obras de arte e para os edifícios e monumentos públicos no período imediatamente posterior à Revolução Francesa, quando a população, tomada pelo sentimento revolucionário, destruía os vestígios do Antigo Regime. A população, ensandecida, chegava a propor a destruição de bibliotecas públicas. Foi neste momento que alguns intelectuais começaram a chamar a atenção para a perda significativa que se processava. A noção de Patrimônio afirma-se em oposição à noção de Vandalismo. Desencadeia-se uma mobilização salvacionista de obras consideradas imprescindíveis para a nação. A idéia de Patrimônio Nacional delinea-se. Visando conter o fanatismo provocado pelos ânimos revolucionários, são promulgados alguns decretos em defesa do Patrimônio público. No ano de 1794, surge a figura do crime contra o patrimônio, quando alguns intelectuais chamaram a atenção para o fato de que a destruição dos monumentos artísticos era também um crime contra o povo. Este é o ponto de partida para uma política do patrimônio na França, cujos objetivos consistiriam em inventariar, ou seja, em identificar, reconhecer e inscrever, no contexto da propriedade nacional, as obras consideradas imprescindíveis para a nação.

O exemplo da França toma a dimensão de um movimento que se processaria por toda a moderna sociedade ocidental. O significado da noção de Patrimônio estaria, a partir de então, indissolivelmente relacionado à formação dos Estados nacionais. As nações passam a construir e a inventar seus patrimônios: bibliotecas, museus, monumentos, obras de arte e todo um acervo capaz de expressá-las e

³ Ver CHASTEL, André. "La notion de Patrimoine". In: NORA, Pierre (dir.) *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Gallimard, 1986.

de objetificá-las. Este movimento se dá paralelamente à aceleração da vida cotidiana, ao surgimento das metrópoles, à intensificação das comunicações e do transporte urbano. Enfim, uma série de movimentos que acirram o desmapeamento de indivíduos projetados para um incerto futuro numa sociedade incapaz de processar, no tecido social, um capital de memória. Como assinalou Pierre Nora, para sociedades sem memória era preciso que fossem criados os lugares de memória. O Patrimônio Nacional é o lugar de memória por excelência, uma vez que não apenas é capaz de expressar e de sediar a Memória Nacional, mas, sobretudo, de objetificá-la, materializá-la em prédios, edifícios, monumentos que podem ser olhados, visitados, percorridos. O Patrimônio Nacional consegue a proeza de estancar um tempo veloz e de referenciar os indivíduos sobre as lembranças heróicas das nações modernas e sobre suas próprias lembranças. Um conjunto de narrativas irá sobrepor-se a todo este grande acervo do Patrimônio Nacional: narrativas nacionais, regionais, locais, familiares.

Enfim, a Memória Social podia fazer o seu trabalho. Deslocada da vida cotidiana de seres projetados para o futuro, ela encontrava abrigo em um Patrimônio que começava a ser tombado e protegido da ação destruidora do tempo e dos homens. Segundo declaração do Presidente da Comissão das Artes na França de 1793, Jean-Baptiste Mathieu, com o Inventário e a Proteção do Patrimônio Nacional enunciava-se “de forma eloquente o poder destes objetos que a história consulta, que as artes estudam, que o filósofo observa, que nossos olhos amam fixar em razão de uma espécie de qualidade que deles emana: sua ligação com o passado”.

A associação do Patrimônio Nacional a um passado glorioso difunde-se por todo o Ocidente. A noção de um Patrimônio Histórico e Artístico Nacional completa este movimento. No Brasil, a inserção desta temática na pauta das elites políticas e intelectuais começa a tomar vulto já no início do século XX. Até então, nossas elites estavam muito mais preocupadas com a modernização das cidades do que com a recuperação de fragmentos do passado. Progresso e civilização foram as palavras de ordem que mobilizaram as forças produtivas e o imaginário monárquico e republicano até o início do século XX. A posição particular do Brasil enquanto país periférico sedento de figurar entre as grandes nações do Ocidente impedia a emergência de qualquer

pensamento preservacionista ou restaurador de coisas do passado. A Reforma Urbana do Rio de Janeiro no início do século é exemplar neste sentido. Ao demolir, sem piedade, os vestígios de uma cidade colonial, o Prefeito Pereira Passos ficou conhecido como “Bota Abaixo”.

Entre as primeiras vozes dissonantes contra as freqüentes demolições de prédios públicos e contra o pouco caso dos governos com relação a acervos de objetos vinculados à História do Brasil, estava o escritor Gustavo Barroso, que, em 1922, fundou o Museu Histórico Nacional após uma longa campanha pelos jornais defendendo a importância de preservar objetos históricos emblemáticos. Num desses artigos, dizia ele: “ainda era tempo dum ação salvadora de se realizar a fundação dum verdadeiro Museu Histórico no qual se pudesse reunir, para ensinar o povo a amar o passado, os objetos de toda a sorte que ele representa”. Outro artigo assinalava: “o Brasil precisa de um Museu onde se guardem objetos gloriosos, mudos companheiros dos nossos guerreiros e dos nossos heróis”.

A idéia de que uma nação moderna deveria respeitar e cultivar o seu passado era também expressa por um colaborador de Barroso, Graça Junior, que, em 1919, publicou um folheto intitulado “Da Comemoração da Grande Data Nacional. Uma idéia útil e prática”:

Pode-se bem aferir da cultura e da coesão nacional de um povo pelo maior ou menor fervor com que esse mesmo povo cultiva as suas grandes datas históricas e venera os vultos notáveis que mais têm contribuído para a prosperidade, para o progresso e para a grandeza da pátria.

Pois bem, “cultivar as datas históricas”, “venerar os vultos notáveis” da história nacional passava a ser o lugar, por excelência, de construção de uma narrativa nacional capaz de agregar o conjunto da nação em torno dos ideais de modernidade e de civilização.

A idéia de que o Brasil tinha um passado era reiterada. Começava a surgir, entre setores da intelectualidade, uma consciência da importância em se preservarem objetos e edifícios públicos capazes de referenciar a história do país. Fatos como a derrubada do Morro do Castelo, em 1922, berço da ocupação da cidade, já não passavam despercebidos, provocando acirradas polêmicas⁴.

⁴ Para um descrição detalhada da fundação do Museu Histórico Nacional e, de fato, da derrubada do Morro do Castelo, ver ABREU, Regina. *A Fabricação do Imortal*. RJ, Lapa, Rocco, 1996.

O Museu Histórico Nacional, ao lado de outras agências como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, abrigou historiadores e profissionais de museu, chamados na época de “conservadores” que se dedicaram a produzir documentos, em muitos casos monumentalizados, da História do Brasil. As atividades do museu perduraram até os nossos dias, reunindo um dos maiores acervos históricos da América Latina, o qual vem sendo sistematicamente pesquisado e divulgado, acompanhando o movimento da produção de conhecimento na área.

Há de se registrar ainda, no final do século XIX e início do século XX, alguns nomes precursores do que hoje chamamos de “patrimônio intangível ou imaterial”, figuras muito atuantes no campo literário e que se dedicaram a registrar um conjunto de manifestações locais e regionais em desaparecimento, tais como lendas, contos, poemas, festas e celebrações. Entre eles, estava Sílvio Romero, José Veríssimo, Araripe Júnior, Euclides da Cunha, Afonso Arinos. O próprio Gustavo Barroso escreveu alguns importantes títulos do folclore nacional, como o livro *Terra do Sol*.

Entretanto, neste período, o folclore não era nem de longe associado ao tema do patrimônio. A noção de patrimônio ficava restrita a objetos de cultura material. Mas, tanto no caso de uma política de salvaguarda dos acervos e dos edifícios históricos quanto no caso da atribuição pelos escritores de um valor para um folclore em desaparecimento, estava implícita o que meu colega José Reginaldo Gonçalves sintetizou na feliz expressão de “retórica da perda”, ou seja, a idéia de que algo se estava perdendo e de que era preciso um esforço para salvar do esquecimento referências importantes para a construção da memória social e, com especial ênfase, da memória nacional.

Bem, talvez o resto da história seja mais conhecido. Durante o Estado Novo, quando era Ministro da Educação Gustavo Capanema, a questão do Patrimônio se institucionaliza. Tendo à frente Rodrigo Mello Franco de Andrade, é criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. O decreto-lei n.º 25 de 30 de novembro de 1937 instituía o tombamento, uma medida de proteção legal de bens móveis e imóveis, capaz de conter as demolições de edifícios públicos, considerados referências para a memória nacional. Os tempos de Capanema e de Rodrigo Mello Franco de Andrade foram tempos heróicos, durante os quais um grupo de verdadeiros missionários se

dedicou a percorrer o Brasil realizando um grande inventário de bens a serem preservados e tombados. Graças a este esforço heróico, todo um passado colonial em vias de desaparecimento foi resgatado. Obras de artistas singulares, como Aleijadinho, foram preservadas, bem como as igrejas barrocas de Ouro Preto.

O trabalho iniciado pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em 1937 foi importante não apenas para a implementação e para a consolidação de uma política pública, de âmbito federal, de construção de referências materiais para a memória nacional. Mais significativa ainda foi a disseminação do conceito de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional não apenas para outras esferas do poder público como também para outros domínios da sociedade civil. Uma mentalidade patrimonialista começou a se desenvolver. Novas gerações de militantes do patrimônio dentro e fora do Estado formaram-se na contramão da especulação imobiliária e do comércio internacional ilícito de arte e de antigüidades. Ao longo de todos estes anos, os governos estaduais e municipais formularam políticas próprias de patrimônio, segmentos da sociedade civil encontraram respaldo para lutas específicas contra a especulação imobiliária e a descaracterização de cidades, vilas e povoados. Ainda que grande parte da população possa não ter incorporado plenamente a mentalidade patrimonialista, há de se louvar o esforço heróico e as importantes conquistas de profissionais e de militantes do patrimônio nesta primeira fase de funcionamento das agências.

A identificação, coleta, preservação, restauração de importantes edifícios públicos, de acervos de todo o tipo, de telas, de objetos de arte, de monumentos e de conjuntos arquitetônicos constituíram esforços vitais para a fixação de paisagens e para a proteção de objetos de inegável valor histórico e artístico, disponibilizando, para a sociedade brasileira, a própria capacidade de lembrar.

Em linhas gerais, a tradição implementada pelo SPHAN e levada a cabo nas gestões que se seguiram – Fundação Nacional Pró-Memória, IBPC, IPHAN – ficou fortemente associada, em primeiro lugar, a objetos de todo o tipo – ou seja, à cultura material –, em segundo lugar à valorização do passado e, em terceiro lugar, ao tema do nacional. Ainda que, a partir deste trabalho, outras narrativas se possam ter esboçado – narrativas locais, regionais, étnicas –, o grande saldo da

política iniciada por Rodrigo Mello Franco de Andrade foi, para usar a expressão de Richard Handler, a objetificação da idéia de nação. Somos um país porque temos uma história, e esta história está documentada em monumentos, prédios, objetos, coisas.

O conceito antropológico de cultura

Paralelamente, ao longo da segunda metade do século XX, um outro movimento se esboçava. A difusão internacional do conceito antropológico de cultura começava a ganhar expressão, sobretudo, após a Segunda Guerra Mundial.

O trauma do pós-guerra incitou os intelectuais a buscarem uma saída de construção permanente da paz entre os povos. A noção de cultura, tal como formulada pelos antropólogos culturais, na tradição de Franz Boas e de Bronislaw Malinowski, trazendo em seu bojo as noções correlatas de diversidade, valorização da diferença, contextualização, relativização, emerge como solução adequada na luta contra o racismo, o etnocentrismo, o evolucionismo e a hierarquização dos povos numa história única e linear baseada em critérios de progresso e de civilização.

Estimular estudos e pesquisas sobre a diversidade cultural no planeta, fomentar encontros entre indivíduos de culturas diferentes, ensinar às crianças o respeito à idéia de diferença cultural tornaram-se idéias correntes que culminaram, em 1947, com a criação da UNESCO, órgão internacional com sede em Paris voltado para a formulação de propostas e de recomendações com vistas à difusão de ideais humanistas e anti-racistas⁵.

Uma das medidas da UNESCO em seus primeiros anos de funcionamento foi estimular a criação de comissões nacionais de folclore. Por meio do estudo, pesquisa, salvaguarda e difusão internacional das manifestações folclóricas de cada país, acreditava-se fazer frente ao fantasma do racismo e a suas conseqüências.

Foi na conjuntura do pós-guerra e de fundação da UNESCO que

⁵ Em sua Ata de constituição, lê-se no preâmbulo: “a grande e terrível guerra que acaba de terminar foi possível pela negação do ideal democrático de dignidade e de respeito à pessoa humana e pela vontade de substituí-lo, explorando a ignorância e o preconceito, pelo dogma da desigualdade das raças e dos homens”. COMAS, Juan et al (orgs.) *Raça e Ciência*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1970 (pp. 8).

foi criada no Brasil a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, muito atuante durante os anos de 1947 e 1964 e que estimulou a produção de importantes trabalhos sobre lendas, costumes, mitos, rituais, festas, celebrações, saberes e modos de fazer artesanais, culinária, música, arte e cultura popular.

Outra medida da UNESCO consistiu em convocar especialistas de Antropologia Cultural, da Biologia, da Antropologia Física para estudos sobre o problema, naquela ocasião ainda controverso, das diferenças raciais. O objetivo era difundir conclusões recentes das novas teorias científicas que colocavam por terra os velhos teóricos racistas. Um dos resultados destes estudos consistiu numa coletânea publicada na França e traduzida para o português sob o título “Raça e Ciência”. Nesta, o antropólogo Claude Lévi-Strauss estampava o texto que se tornou clássico para os estudos antropológicos: “Raça e História”. As conclusões de Lévi-Strauss acerca da impropriedade da noção de desigualdade racial e da necessidade de colaboração das culturas tornaram-se clássicas e definitivas. Ainda hoje, ouvimos o eco de suas palavras reverberando em discursos políticos e acadêmicos. Lévi-Strauss chamava a atenção para a necessidade de preservar a diversidade das culturas num mundo ameaçado pela monotonia e pela uniformidade.

A necessidade de preservar a diversidade das culturas num mundo ameaçado pela monotonia e pela uniformidade não escapou decerto às instituições internacionais. Elas compreendem também que não bastará, para alcançar esses objetivos, afagar tradições locais e conceder uma moratória aos tempos passados. É o fato da diversidade que deve ser salvo, não o conteúdo histórico que cada época lhe outorgou e que nenhuma poderia perpetuar além de si própria. Cumpre, pois, escutar o trigo que germina, encorajar todas as potencialidades secretas, despertar todas as vocações de viver junto que a história mantém em reserva; cumprir também estar pronto a encarar sem surpresa, sem repugnância e sem revolta o que todas essas novas formas sociais de expressão não poderiam deixar de oferecer de inusitado. A tolerância não é uma posição contemplativa, dispensando as indulgências ao que foi ou ao que é. É uma atitude dinâmica, que consiste em prever, em compreender e em promover o que quer ser. A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, em torno de nós e diante

de nós. A única exigência que poderíamos fazer valer a seu respeito é que ela se realize sob formas das quais cada uma seja uma contribuição à maior generosidade das outras⁶.

O novo paradigma do conceito antropológico de cultura atravessa diferentes domínios do campo intelectual e da vida social. Além de ser incorporado em instituições específicas⁷, o conceito antropológico de cultura é apropriado em cursos universitários nos contextos mais diversos. Um destes contextos é o das artes plásticas. Uma nova noção de estética se esboça. A idéia de que a arte é também uma manifestação cultural e de que as culturas são plurais e diversas altera os cânones de consagração. Toda uma estética da chamada “arte popular” é invocada, desequilibrando os padrões vigentes.

Desse modo, não é por acaso que, no campo do patrimônio, tenha sido justamente um artista e designer, Aloísio Magalhães, que, ao assumir a direção do IPHAN, em 1979, tenha proposto a associação do conceito antropológico de cultura às ações de uma política pública para o patrimônio. Em contraste com a noção de patrimônio histórico e artístico elaborada durante a gestão de Rodrigo Mello Franco de Andrade, Aloísio Magalhães marca sua passagem pela instituição com o ideal de abarcar a diversidade cultural, religiosa e étnica no Brasil.

Em contaste com uma política que se notabilizou em proteger vestígios e fragmentos do passado, o discurso de Aloísio Magalhães, pelo contrário, não enfatizava o passado como fonte privilegiada para a construção de uma identidade nacional. Para ele, seguindo o conceito antropológico de cultura, existiriam diversos passados, tantos passados quantos os diferentes grupos sociais, étnicos e religiosos existentes na sociedade brasileira. Aloísio Magalhães propunha uma visão projetiva da história: ele acreditava que a identidade cultural brasileira ainda estava em processo de formação. O passado devia ser levado em conta apenas na medida em que tornava possível a continuidade deste processo⁸.

6 LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e História”. In: COMAS, Juan e outros (orgs.). op. cit. (pp. 269).

7 Especialmente na Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, posteriormente Instituto Nacional de Folclore, e hoje Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular.

8 Sobre este ponto, ver GONÇALVES, José Reginaldo S. “O jogo da autenticidade: nação e patrimônio cultural no Brasil”. In: *Caderno de Debates* n. 1 – Ideólogos do Patrimônio Cultural. Rio de Janeiro: IBPC, 1991.

A absorção do conceito antropológico de cultura iria naturalmente oxigenar o campo do patrimônio no Brasil. Evidentemente, não se tratava de substituir a política de proteção urbanística, paisagística e arquitetônica iniciada pelo antigo SPHAN, mas de trazer novos elementos acompanhando os debates intelectuais internacionais. Para isto, ele propunha a criação da Fundação Nacional Pró-Memória, que deveria reunir três áreas: a do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, a do Centro Nacional de Referências Culturais e o Programa das Cidades Históricas.

Entretanto, a morte prematura de Aloísio Magalhães, em 1982, seguida de uma série de acontecimentos nefastos na política brasileira, principalmente durante a passagem do governo Collor de Mello, quando a instituição foi totalmente descaracterizada, levou a uma crise sem precedentes nesta instituição pioneira. Até hoje, técnicos e profissionais se ressentem do descrédito que a instituição vem sofrendo ao longo destes anos. Sem uma política consistente de reforma do aparelho burocrático e administrativo e sem contratação e qualificação de pessoal, pode-se dizer que o IPHAN perdeu o brilho e o lugar que lhe eram atribuídos no passado. A instituição sobrevive, em grande parte, devido ao empenho de funcionários dedicados que, a despeito da precariedade das condições, ainda vêem no IPHAN um importante bastião na luta pela proteção dos bens tombados contra a especulação imobiliária.

De qualquer modo, o importante a assinalar é que dos anos setenta para cá, dentro e fora do IPHAN, firmou-se uma mentalidade em prol da defesa da diversidade cultural. Esta mentalidade vem permeando instituições do Estado, agremiações da sociedade civil, escolas e universidades. E, também fora do Brasil, em diversos países do Ocidente, pode-se dizer que o conceito antropológico de cultura firmou-se como condutor de iniciativas relativas ao patrimônio, consagrando a noção de patrimônio cultural.

O panorama atual

E hoje? Qual o panorama que se configura no cenário das ações voltadas para o patrimônio cultural? Quais as funções que cabem a um profissional voltado para este setor? Qual o papel da Antropologia e qual o lugar do antropólogo neste debate?

Sem pretender esgotar o assunto, gostaria de enumerar alguns fatores que, a meu ver, vem desenhando, neste início de milênio, um novo quadro para as ações do patrimônio.

Em primeiro lugar, como já mencionei anteriormente, a própria noção de patrimônio foi absorvida por diversos segmentos sociais. É claro que ainda há muito a fazer neste sentido, mas, se pensarmos em termos de formação de mentalidades num tempo de longa duração, o século XX pode ser lido como aquele em que se construiu uma mentalidade de patrimônio no país. Mesmo que ela permaneça por vezes restrita à compreensão de certas ações, mesmo que ela não se capilarize por toda a sociedade, a mentalidade do patrimônio existe. A grande maioria da população entende, por exemplo, que é preciso preservar as igrejas barrocas de Ouro Preto ou as chamadas cidades históricas.

Do mesmo modo – e este dado me parece muito significativo –, o conceito antropológico de cultura vem atravessando diferentes segmentos sociais. E eu diria mesmo que com uma velocidade impressionante. A noção de que as culturas devem ser valorizadas em suas singularidades tornou visível, no final do século XX, uma pluralidade de grupos e de interesses que até então permaneciam ou à margem da sociedade ou sobrevivendo sob a tutela do Estado. Ceramistas, capoeiristas, jongueiros, festeiros dos santos reis, carnavalescos, sambistas, artesãos, xilogravuristas, enfim, artistas dos mais variados matizes, além de grupos religiosos, associações de folclore, comunidades diversas, grupos indígenas, vêm entrando no debate do patrimônio cultural de maneira firme e decisiva.

Novas formas de organização da sociedade civil, como as organizações não governamentais, ampliam as possibilidades de participação. Neste novo cenário, o Estado, seja nos âmbitos federal, estadual ou municipal, já não atua sozinho na identificação e na seleção dos bens culturais a serem protegidos, tombados ou valorizados. Cada vez mais, é preciso ouvir a sociedade civil, estabelecer parcerias, acordos, compromissos.

Em segundo lugar, o trabalho empreendido em todos estes anos pela UNESCO estimulou novas idéias e propostas de políticas de preservação. Experiências retiradas de outros contextos internacionais foram veiculadas, oxigenando o debate em cada país. Uma destas

experiências singulares diz respeito ao modelo japonês de política patrimonial voltado para a preservação do “saber-fazer”. Desde os anos cinquenta do século passado, este país possui uma legislação específica voltada ao estímulo da transmissão do “saber-fazer”, incentivando grupos e pessoas que são guardiões de tradições culturais relevantes. Esta ação gerou um programa de incentivo à transmissão do conhecimento intitulado “Sistema de Tesouros Humanos Vivos”, divulgado pela UNESCO e apropriado por outros países, entre eles a França. Neste programa, prevê-se que o detentor de um conhecimento raro e singular forme discípulos, atualizando a cadeia de transmissão e evitando que conhecimentos raros e singulares desapareçam.

No Brasil, o Conselho Curador do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais aderiu a este programa concedendo a titulação de “Mestre das Artes de Minas Gerais” àqueles que são percebidos pela própria comunidade dos artistas como artesãos exímios e notáveis⁹.

Uma outra iniciativa desencadeada pela UNESCO foi a criação do *Programa Nacional de Patrimônio Imaterial*, criado pelo Decreto Federal n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000. O decreto instituiu dois mecanismos de valorização dos chamados aspectos imateriais do patrimônio cultural: o *inventário* dos bens culturais imateriais e o *registro* daqueles considerados merecedores de uma distinção por parte do Estado. São considerados bens culturais imateriais as festas, celebrações, narrativas orais, danças, músicas, modos de fazer artesanais – enfim, um conjunto de expressões culturais que não estão representadas pelo chamado patrimônio tangível ou de “pedra e cal”.

Há um grande debate sinalizando a improcedência desta dicotomia entre o material e o imaterial no seio da noção de cultura. Entretanto, esta dicotomia tem sido mantida, uma vez que, nos artigos 215 e 216 da Constituição de 1988, está prevista a proteção aos bens culturais de natureza imaterial. Logo, por razões operacionais, esta divisão conceitual entre bens culturais de natureza material e os de natureza imaterial tem sido apropriada pelos profissionais do patrimônio no interior das instituições do MinC que se têm ocupado desta matéria.

⁹ Ver, neste sentido, SANTOS, Ângelo Oswaldo de Araújo. “A Desmaterialização do Patrimônio”. In: LONDRES, Cecília (org.). *Patrimônio Imaterial*, Revista Tempo Brasileiro n.º 147, RJ, 2001.

Foram instituídos quatro livros de registro que se espera que venham ter a força do instituto legal do tombamento. São eles o “Livro dos Saberes”, o “Livro das Celebrações”, o “Livro das Formas de Expressão” e o “Livro dos Lugares”. O processo do registro é coordenado pelo IPHAN, cabendo ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural a competência de inscrever bens culturais de natureza imaterial nos livros de registro. O instituto do registro tem como objetivo a valorização dos bens inscritos. O Estado fica obrigado a reunir e a divulgar documentação ampla acerca de cada bem legalmente reconhecido. Trata-se, portanto, de contribuir para a identificação, a promoção e a preservação de bens culturais de natureza imaterial, reconhecendo-os como patrimônio em permanente processo de transformação. O Programa Nacional do Patrimônio Imaterial apóia ações voltadas para a pesquisa, divulgação e fomento e tem como objetivo viabilizar uma política federal específica para o campo. Essa nova política está sendo implementada de forma descentralizada, com a participação de outros órgãos do governo federal, dos Estados, dos municípios e de organizações da sociedade civil. Cabe ao Ministério da Cultura, por meio da Secretaria do Patrimônio, Museus e Artes Plásticas, do IPHAN e do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular da Funarte, regulamentar a aplicação do decreto e coordenar sua implantação. Neste sentido, são disponibilizados orientação técnica, recursos financeiros e metodologia específica: o Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC¹⁰.

No momento, a partir de metodologias propostas por grupos de antropólogos foi dada a partida para o Inventário Nacional de Referências Culturais como forma de instruir possíveis registros. As pesquisas para compor este Inventário podem ser realizadas por diferentes agentes em múltiplas parcerias visando identificar, documentar e reconhecer os bens que integram o patrimônio cultural brasileiro cuja preservação escape ao âmbito do instrumento de tombamento e da legislação autoral atual. Um exemplo tem sido o do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, que vem pesquisando “as diferentes celebrações relacionadas ao complexo cultural do boi, os diferentes modos de expressão e modos de fazer relacionados à

10 Dados retirados de folheto informativo “Patrimônio Imaterial” publicado pelo MinC.

musicalidade das violas e percussões; os diferentes modos de fazer relacionados aos sistemas culinários a partir dos elementos mandioca e feijão”¹¹.

Outro fator importante no desenho atual do campo do patrimônio cultural no Brasil relaciona-se a novas atribuições de sentido aos bens tombados na primeira fase da política patrimonial. O tombamento e a preservação das chamadas cidades históricas, por exemplo, têm levado a um turismo desordenado, vivido como ameaça pelos habitantes destas cidades. Muitas vezes, a própria integridade do patrimônio cultural tem sido colocada em risco. Entretanto, o surgimento de projetos de desenvolvimento sustentável a partir da adequação a potencialidades e a saberes tradicionais destes locais aponta novas perspectivas. A expectativa é que, nestes contextos sócio-espaciais, experiências com o turismo possam converter-se em alternativas saudáveis e ecologicamente corretas, invertendo a tendência de depredação dos ambientes e garantindo que as populações não sejam retiradas de seus lugares de origem para cederem espaço para os veranistas¹².

Por fim, um outro fator que se tem mostrado decisivo para a configuração de um certo panorama hoje no campo do patrimônio cultural tem a ver com os debates em torno do tema da biodiversidade e da biotecnologia e com o conseqüente desenvolvimento das áreas da medicina e da biologia com os processos de clonagem e com os projetos do genoma.

Ambientalistas, economistas e empresários vêm chamando a atenção para a riqueza do chamado patrimônio natural brasileiro, equivalente a 2 trilhões de dólares, capaz de transformar o país na maior potência mundial da bioeconomia. O otimismo neste setor é de tal ordem que o Brasil já chegou a ser comparado com a Arábia Saudita como a Opep Biológica. A vantagem competitiva do Brasil é vista como inigualável, em função da riqueza da sua biodiversidade. A variedade de espécies de plantas e de animais existentes nos ecossistemas brasileiros contém um tesouro biológico de genes, moléculas e microorganismos. Os genes são, cada vez mais, a matéria-prima das

11 Ver VIANNA, Leticia. “Dinâmica e Preservação das Culturas Populares: Experiências de Políticas no Brasil”. In: LONDRES, Cecília, op. cit., 2001.

12 Neste sentido, ver MELLO E SOUZA, Marina. “Patrimônio Cultural, Turismo Cultural e Identidade Nacional: uma tentativa de refletir acerca de Parati”. In: LONDRES, Cecília, op. cit., 2001.

biotecnologias que se espalham pela indústria farmacêutica, *agrobusiness*, química industrial, cosmética, medicina botânica e horticultura. O crescente mercado mundial de produtos biotecnológicos movimenta entre 470 bilhões e 780 bilhões de dólares por ano. Segundo a ONG Conservation International, dos 17 países mais ricos em biodiversidade do mundo (entre os quais figuram Estados Unidos, China, Índia, África do Sul, Indonésia, Malásia e Colômbia), o Brasil está em primeiro lugar disparado: detém 23% do total das espécies do planeta. Enquanto a Suíça tem apenas uma planta “endêmica” (que só existe lá), a Alemanha tem 19 e o México, 3.000. E, no Brasil, apenas na Amazônia existem 20.000 plantas. Além disso, há as espécies vegetais, de mamíferos, aves, répteis, insetos e peixes da Mata Atlântica, do cerrado, do Pantanal, da caatinga, dos manguezais, dos campos Sulinos e das zonas costeiras. Apenas 5% da flora mundial foi estudada até hoje, e só 1% é utilizado como matéria-prima. A biodiversidade brasileira, portanto, é o cofre de um patrimônio químico inexplorado de remédios, alimentos, fertilizantes, pesticidas, cosméticos, solventes, fermentos, têxteis, plásticos, celulose, óleos e energia, em número quase infinito¹³.

A expansão das biotecnologias e a crescente apropriação dos recursos naturais abriram uma nova fronteira de negócios. Inúmeras empresas ingressam no novo setor e investem pesado em novos empreendimentos em biotecnologia, como a Votorantim Ventures, o Ventana Global, o BancBoston Capital, a Natura, o Fundo FIR Capital Partners em Minas e a Embrapa. No Rio de Janeiro, destaca-se a Extracta, que conclui, para a Glaxo, testes sobre a reação de oito agentes de doenças às 30.000 substâncias do seu banco de espécies da Mata Atlântica.

Até recentemente, a coleta de material biológico para exploração de recursos genéticos – a chamada bioprospecção – era praticamente livre, e a biopirataria se realizava em larga escala. Os genes eram importantes apenas para os cientistas, e seu valor prático pouco conhecido. A novidade mais perturbadora foi a veloz transformação do gene em *commodity*. Em 1992, a Eco-92, no Rio de Janeiro, consagrou a Convenção sobre Diversidade Biológica, que estabeleceu

¹³ Estes dados foram retirados da Revista Exame, reportagem “Ouro Verde”, 2001..

o princípio da soberania dos países sobre seus próprios recursos genéticos. Hoje, efetivamente, há genes que valem mais do que ouro. Em todo o mundo, a questão da titularidade da propriedade genética gera vastos problemas éticos, políticos e religiosos que se refletem nas leis sobre patentes. Poucos países, dos 170 que já ratificaram a Convenção, promulgaram legislação regulamentando a matéria. Para os que têm poucos recursos naturais, a questão pode ser menor, mas para o Brasil não o é.

As leis de patentes permitem que um princípio ativo revelado pelo conhecimento tradicional de Medicina Botânica em uma comunidade possa ser registrado como propriedade em um outro país. Casos alarmantes têm sido denunciados por algumas organizações não-governamentais, como do registro de patentes de beberragens produzidas em sociedades indígenas ou entre comunidades na Amazônia com alto valor terapêutico e calmante. Desse modo, os *royalties* pelas vendas dos produtos jamais retornam a estas comunidades.

A convenção da biodiversidade, assinada em 1992 na Conferência Mundial do Meio Ambiente no Rio de Janeiro, desencadeou uma série de debates posteriores sobre a Propriedade Intelectual dos Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore. A Organização Mundial da Propriedade Intelectual, com sede em Genebra, chegou a criar, no início de 2001, um Comitê Intergovernamental para discutir a matéria. No Brasil, o Instituto Nacional da Propriedade Industrial, responsável pelos registros de marcas e de patentes, vem acompanhando o debate da OMPI e promete trabalhar no sentido de estimular a criação de uma legislação capaz de proteger os chamados “conhecimentos tradicionais”, definidos como inovações e criações de base tradicional resultantes da atividade intelectual nos campos industrial, científico, literário ou artístico.

Ou seja, trocando em miúdos: no contexto da bio-diversidade, o que importa é identificar e proteger o conhecimento tradicional em torno do uso para fins medicinais e biológicos das propriedades da fauna e da flora. Para se legislar sobre a matéria e tomando-se como base o conceito de “conhecimento tradicional”, a intenção é identificar e proteger comunidades produtoras de conhecimentos singulares, específicos e únicos, seja na área da etnobotânica, seja na área da produção da arte e do artesanato. Mais uma vez, prevalece a idéia de

proteção do “saber-fazer”. O grande desafio seria criar uma legislação que atendesse a interesses coletivos, uma vez que a legislação sobre propriedade intelectual protege apenas a criação individual.

No Brasil, as comunidades mais diretamente afetadas pelas novas forças que se desenham no horizonte a partir das questões ligadas à biodiversidade e à biotecnologia são as comunidades indígenas. O ouro verde brasileiro encontra-se, em grande parte, preservado nos territórios indígenas, e estas populações, juntamente com raizeiros, erveiros e comunidades de agricultores tradicionais, são detentoras do chamado “conhecimento tradicional” sobre a fauna e a flora, imprescindíveis para os novos procedimentos da ciência. Lideranças indígenas têm participado ativamente deste debate. Em dezembro de 2001, cerca de 20 pajés de diversas nações indígenas reuniram-se em São Luiz do Maranhão no “Encontro de Pajés. A sabedoria e a ciência do índio e a propriedade industrial: reflexões e debates”. Deste Encontro, foi tirada uma Carta com as principais posições dos índios e levada à II Reunião do Comitê Intergovernamental Relativo à Propriedade Intelectual, aos Recursos Genéticos, aos Conhecimentos Tradicionais e ao Folclore, que teve lugar ainda em dezembro de 2001.

Em linhas gerais, o conteúdo desta Carta dos Pajés afirma o direito à auto-determinação destas comunidades no que tange ao patrimônio por que zelam e que preservam. Ações como esta assinalam o esforço da sociedade civil em se organizar e lutar pelos seus interesses. Evidentemente, há inúmeras questões decorrentes.

Ao iniciar o novo milênio, percebemos claramente que o campo do Patrimônio Cultural apresenta-se como um campo de conflitos e de interesses contraditórios. Hoje, os conflitos e os interesses não são mais os mesmos que nortearam o século XX. Podemos assinalar pelo menos duas mudanças significativas: a organização da sociedade civil e a afirmação do conceito antropológico de cultura com a conseqüente naturalização da noção de diversidade cultural. Paralelamente, novas forças vêm-se impondo, provocadas pelo tema da biodiversidade e da biotecnologia, o que complexifica mais ainda o debate.

Se outrora o campo do patrimônio se firmou com base num Estado forte, comprometido com a idéia de que a nação tinha um passado e de que era este passado que era preciso salvar do esquecimento, hoje o campo do patrimônio se estrutura de maneira

prospectiva em direção ao futuro. A palavra de ordem é diversidade: diversidade cultural, mas também diversidade natural ou biológica. Mas, mais do que salvá-la ou mais do que guardar os seus fragmentos, trata-se de criar condições para que ela se promova no porvir.

E o antropólogo? Qual o papel que lhe cabe neste início de milênio?

De um certo ângulo do problema, eu diria que cabe aos antropólogos que trabalham diretamente com o patrimônio cultural o papel de mediadores e de articuladores. Se, num primeiro momento da História da Antropologia, os antropólogos eram tradutores de mundos culturalmente diferenciados, hoje antropólogos e profissionais do patrimônio cultural são chamados a fazer a mediação e a articulação entre diferentes esferas de uma sociedade e de um mundo plural. De tradutores, passaram a parceiros. As chamadas sociedades tradicionais, bem como os diferentes grupos sociais que enriquecem o panorama da sociedade brasileira, já não constituem apenas o “outro” de um discurso acadêmico. Hoje, cada vez mais, estes povos falam em seu próprio nome, reivindicam seus próprios interesses.

Por outro lado – e talvez este seja o maior desafio do milênio que se inicia –, o antropólogo não pode, em hipótese alguma, abrir mão de suas utopias e do idealismo que a profissão enseja. Seria desanimador supô-lo exercendo apenas a função de mero árbitro no centro de disputas e de conflitos entre culturas. Ou, para usar a expressão de Adam Kuper, seria mesmo desesperador imaginá-lo como um cientista jurássico perdido no fogo cruzado da guerra das culturas¹⁴.

Talvez o antropólogo seja capaz de afirmar um ponto de vista para além das disputas de interesses específicos. O conceito antropológico de cultura tal como nos foi legado pelos pais fundadores da Antropologia não é desprovido de humanismo. Ao formular a idéia de diversidade cultural, é preciso levar em conta o substrato que a ancora: as culturas são diversas enquanto expressões da unidade da espécie humana. É preciso, pois, ficar atento para esta dimensão primeira, embora nem sempre explicitada, do patrimônio cultural: a dimensão de humanidade. Eu iria ainda mais longe: é preciso ficar

¹⁴ Sobre os usos da noção de cultura na contemporaneidade, ver: KUPER, Adam. *Cultura. A visão dos antropólogos*. Bauru: Edusc, 2002.

atento para a dimensão que constitui a própria razão de ser da idéia de ciência: a dimensão da vida.

Arrisco dizer que, neste início de milênio, o lugar do antropólogo se inscreve enquanto guardião dos tesouros da humanidade, das aquisições universais do pensamento e do desabrochar da vida.

Referências Bibliográficas

ABREU, Regina & CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: DP&A/FAPERJ, 2003.

ABREU, Regina. **A Fabricação do Imortal**. Lapa: Rocco, 1996.

CHASTEL, A. “La notion de patrimoine”. *In*: NORA, P. **Les lieux de mémoire**. Paris: Gallimard, 1986.

GONÇALVES, José Reginaldo S. “O jogo da autenticidade: nação e patrimônio cultural no Brasil”. *In*: **Caderno de Debates**, n.º 1 – Ideólogos do Patrimônio Cultural. Rio de Janeiro: IBPC, 1991.

_____. **Ressonância, Materialidade e Subjetividade: as culturas como patrimônios**, mimeo, 2004.

HANDLER, R. “On having culture. Nationalism and the preservation of Quebec’s Patrimoine”. *In*: STOCKING JR, G. W. (ed.). **Objects and Others**. Essays on museums and material culture. Londres: The University of Wisconsin Press, 1985.

KUPER, Adam. **Cultura**. A visão dos antropólogos. Bauru: Edusc, 2002.

LÉVI-STRAUSS, C. “Raça e História”. *In*: COMAS, J. *et al.* **Raça e ciência I**. São Paulo: Perspectiva, 1960.

LONDRES, Cecília (org.). “Patrimônio Imaterial”. *In*: **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n.º 147, 2001.

MELLO E SOUZA, Marina, “Patrimônio Cultural, Turismo Cultural e Identidade Nacional: uma tentativa de refletir acerca de Parati”. *In*: **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n.º 147, 2001.

Ouro Verde. **Revista Exame**, 2001.

POLLACK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. *In: Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: Ed. Vértice, n.º 3, 1989.

SANTOS, Ângelo Oswaldo de Araújo. “A Desmaterialização do Patrimônio”. *In: Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n.º 147, 2001.

VIANNA, Letícia. “Dinâmica e Preservação das Culturas Populares: Experiências de Políticas no Brasil”. *In: Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n.º 147, 2001.

METAMORFOSES CONCEITUAIS DO MUSEU DE MAGIA NEGRA: PRIMEIRO PATRIMÔNIO ETNOGRÁFICO DO BRASIL¹

Alexandre Fernandes Corrêa²

Este artigo é parte de um trabalho mais amplo que integra o ensaio produzido como resultado final de pesquisa para pós-doutorado, realizada no decorrer de 2005 na Universidade Federal do Rio de Janeiro (CORRÊA, 2006).

A pesquisa desenvolveu uma investigação antropológica sobre o contexto histórico e cultural vinculado ao processo de tombamento da Coleção-Museu de Magia Negra do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro³. Em suma, trata-se do primeiro tombamento etnográfico do país inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), órgão vinculado ao Ministério da Cultura. Esse processo foi concluído em 1938 – portanto, logo nos primeiros anos de formação do instituto do patrimônio brasileiro.

Neste texto, busca-se apresentar alguns aspectos históricos e conceituais vinculados aos usos do conceito de “patrimônio etnográfico” na sociedade brasileira, a partir do final do século XIX. O interesse em recuperar esse processo de tombamento ocorreu pela oportunidade de, por seu intermédio, reconstituir-se historicamente o surgimento da

¹ Texto base apresentado na XXVª Reunião ABA–2006, no GT-38: Patrimônio, linguagens e memória social. Re-apresentado na XXXª Reunião Anual ANPOCS-2006, no ST-06: Memória Social e Patrimônio: desafios contemporâneos.

² Docente Adjunto de Antropologia no Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMA (PPGCS). Doutorado em Ciências Sociais: Antropologia PUC/São Paulo.

³ Esse trabalho de pesquisa contou com a supervisão de Yvonne Maggie, do Departamento de Antropologia Cultural do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/UFRJ, com auxílio de bolsa Pós-Doc/CNPq.

idéia de patrimônio etnográfico, particularmente nesse momento especial em que tanto se debate sobre a da idéia de patrimônio imaterial, intangível e memória social na cultura brasileira contemporânea.

A recuperação histórica desse tombamento revela aspectos metodológicos e epistemológicos que merecem a atenção dos pesquisadores interessados nesse tema emergente na arena da política cultural, pois se trata de um acervo que, surpreendentemente, ainda permanece relegado a um plano secundário, envolto em tabus e em mistérios injustificados. O intuito foi apresentar alguns caminhos possíveis para a interpretação desse curioso processo de tombamento. Destarte, aqui se tem apenas condensada uma reflexão crítica que possui maior escopo, apresentada no ensaio original – trabalho integral que poderá ser consultado por aqueles que desejem mitigar o desejo de recolher mais detalhes sobre esse caso instigante de um tombamento singular no Panteão Patrimonial Brasileiro.

Primeiro Tombamento Etnográfico

Através da Antropologia do Olhar, inspirada nos ensinamentos de Claude Lévi-Strauss (1986), iniciou-se o trabalho de investigação, analisando-se a construção do “olhar patrimonial”⁴ sobre a Coleção-Museu de Magia Negra, constituída formalmente no final da década de 1930. Para compreender esse processo patrimonial, é preciso ter em mente a referência direta ao Anteprojeto de Mário de Andrade, elaborado em 1936, a pedido do Ministro Gustavo Capanema⁵. Esse

4 De acordo com os procedimentos metodológicos desenvolvidos na obra “O Olhar Distanciado” de Lévi-Strauss (1986), esboçou-se um quadro sinótico dos olhares constituídos historicamente em relação à Coleção Museu de Magia Negra, tombada em 1938. Foram esses olhares que demarcaram a construção dos seis capítulos desse estudo interpretativo. Cada capítulo expressa a “visão” de cada olhar sobre esse conjunto museológico. Cada “olhar” tem uma forma específica de elaborar o estatuto museológico desse acervo de objetos e de peças religiosas e mágicas. Foi possível realizar esse “mapa dos olhares” sobre essa coleção museológica a partir da abordagem antropológica apontada por Lévi-Strauss, isto é, através do estranhamento e do distanciamento em relação aos olhares dos outros, e deste pesquisador, em relação a ela.

5 O Anteprojeto de 1936 foi intitulado originalmente de SPAN (Serviço do Patrimônio Artístico Nacional), mas, logo em 1937, foi modificado no Congresso Nacional, ocorrendo significativas mudanças, após as quais foi instituído o Decreto N. 25/1937. Contém o seguinte texto referente ao conceito de “patrimônio etnográfico”: “Livros de Tombamento e Museus. O SPAN possuirá quatro livros de tombamento e quatro museus, que compreenderão as oito categorias de artes [...] discriminadas. Os livros de tombamento servirão para neles serem inscritos os nomes dos artistas, as coleções públicas e particulares, e individualmente as obras de arte que ficarão oficialmente pertencendo ao patrimônio artístico nacional. Os museus servirão para neles estarem expostas as obras de arte colecionadas para cultura e enriquecimento do povo brasileiro pelo Governo Federal.⇒

documento inovador e precursor contém, pela primeira vez, o conceito de “patrimônio etnográfico”. É no contexto das idéias pioneiras de Mário de Andrade que se sobressai essa coleção museológica inusitada e *sui generis*⁶. As razões institucionais e os detalhes desse processo de tombamento revelam aspectos interessantes dos primeiros anos de constituição do “olhar patrimonial” sobre os bens culturais brasileiros.

O Processo de tombamento da Coleção-Museu da Magia Negra está referenciado com o número oficial 0035-T/1938⁷. É a primeira inscrição no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN); e foi assinado pelo presidente do órgão, Rodrigo Mello Franco de Andrade, em 5 de maio de 1938. Essa coleção museológica ainda existe e, atualmente, mantém-se integrada ao Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro⁸.

↩ Cada museu terá exposta no seu saguão de entrada, bem visível, para estudo e incitamento do público, uma cópia do Livro de Tombamento das artes a que ele corresponde. Eis a discriminação dos quatro livros de tombamento e dos museus correspondentes: 1. Livro de Tombo Arqueológico e Etnográfico, corresponde às três categorias de artes, arqueológica, ameríndia e popular; 2. Livro de Tombo Histórico, corresponde à quarta categoria, arte histórica; 3. Livro de Tombo das Belas Artes / Galeria Nacional de Belas Artes, corresponde à quinta e sexta categorias, arte erudita nacional e estrangeira; 4. Livro de Tombo das Artes Aplicadas / Museu de Artes Aplicadas e Técnica Industrial, corresponde às sétima e oitava categorias, artes aplicadas nacionais e estrangeiras” (Anteprojeto/1936, ANDRADE, 1981: 43).

6 Hoje, com o acesso à *Coleção Mário de Andrade*, podemos compreender que a proposição do Anteprojeto de 1936 estava totalmente coerente com as práticas de colecionador ‘acidental’ do próprio escritor. “Declarado patrimônio nacional pelo IPHAN, em 1905, o Acervo Mário de Andrade guarda a maior parte das amplas coleções que o escritor reuniu em vida (livros, documentos, objetos e obras de arte). Adquirido de sua família pela USP. Encontra-se desde 1968 no IEB” (Coleção Mário de Andrade, 2004).

7 O inventário da coleção foi composto a partir de ofício do Presidente do SPHAN, Dr. Rodrigo de Mello Franco de Andrade, solicitando a relação dos objetos que constavam da Coleção Tombada pelo órgão, em 1938. Constam da relação os objetos de feitiços, bruxarias e magias feitos pelo então delegado auxiliar Demócrito de Almeida, em 1940: tabaques, estatuetas de orixás, figas, vidros com despachos (ebós), vestimentas, velas, pedras, garrafas, cuias, anéis, cachimbos, charutos, flechas, imagens de santos, talismãs, leques, punhais, espadas, búzios, cruzeiros, palmatória, guias, etc.

8 A construção do ‘olhar museológico policial’ começou a se formar nas primeiras décadas do século XX. Segundo a Secretaria de Segurança Pública do Distrito Federal, o Museu da instituição foi criado em 1912, juntamente com o projeto da Escola de Polícia, cuja finalidade básica era auxiliar nas aulas práticas para a formação de novos policiais. O Museu do Departamento Federal de Segurança Pública da Polícia Civil foi incluído inicialmente no grande projeto administrativo de reformulação geral da instituição policial no começo do século XX. O Museu coletou e colecionou um vasto material relacionado à atuação da polícia em diversas áreas, como Polícia Técnica, Medicina Legal, Polícia Política e Polícia Ostensiva Uniformizada. Seu acervo ainda compõe-se de objetos que marcam a atuação da polícia nas mais diversas áreas: balísticas, falsificações de papel moeda, setor de toxicologia, uniformes, patentes, etc.

Curiosamente, no processo original oficial arquivado no IPHAN, não se encontram informações e pareceres precisos sobre as justificativas para seu tombamento⁹. No começo do Serviço do Patrimônio, ainda não era praxe a confecção de pareceres de justificação dos processos, com textos teóricos e especializados – esse procedimento só passou a se tornar rotineiro com a constituição dos departamentos técnico-assessores ao Conselho Consultivo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Entretanto, é fato que esse processo de patrimonialização de objetos e de peças de magia negra durante muitas décadas foi “relegado” ao esquecimento pelo próprio Instituto do Patrimônio, que relutava em reconhecer qualquer valor patrimonial nesse acervo considerado “bizarro”. Como essa coleção museológica heteróclita não se adequava aos princípios técnicos oficializados no Decreto-Lei N. 25/37¹⁰, a tendência dos técnicos e dos intelectuais do Serviço do Patrimônio foi relegá-la a um plano marginal. Por muitos anos, a referência oficial a essa coleção *sui generis* não apareceu listada nos documentos que arrolavam os bens e valores culturais móveis e imóveis tombados pelo Serviço do Patrimônio Nacional; simplesmente era ocultado dessas listas informativas. Um exemplo concreto dessa “negação”¹¹ pode ser constatado nos livros de resumos de bens tombados – o acervo do museu de magia negra não constava deles até o livro ser editado em 1984. Mas esse comportamento “tabu” não se dirigia somente a essa coleção: alguns outros tombamentos

9 Nesse ponto particular, parece justo afirmar que os membros da *Academia SPHAN*, reunidos em torno de Rodrigo Mello Franco de Andrade, procederam de forma apressada, contando com que no futuro houvesse condições de avaliar e de estudar melhor o valor cultural desse conjunto museológico bizarro e heteróclito, estranho à lógica patrimonial arquitetônica predominante no período. Além do mais, no primeiro período do órgão federal os processos não tinham o rigor técnico que possuem hoje; o primeiro documento interno a regulamentar o ritual processualístico, para se fundamentar um tombamento, só foi definido na portaria Nº11 de 30 de setembro de 1986.

10 O Decreto Lei n.º 25/1937 regulamenta o instituto do tombamento no Brasil. O documento original, escrito por Mário de Andrade (*Anteprojeto SPAN/1936*), continha aspectos inovadores que não foram incluídos no texto aprovado no Congresso Nacional.

11 “Negação” no sentido das reflexões sobre teoria da cultura: “uma permanente contribuição ao estudo do papel atribuído à dinâmica da memória e ao retorno do reprimido [...] deve-se reconhecer que os conceitos de latência e do retorno do reprimido são indispensáveis para qualquer teoria adequada da memória cultural. Eles precisam, no entanto, ser redefinidos em termos culturais. Freud nos recordou o fato de existir algo como o ‘esquecimento cultural’ ou mesmo a ‘repressão cultural’. Depois de Freud, nenhuma teoria da cultura pode se dar ao luxo de não levar em consideração esses conceitos. O antigo conceito de tradição provou ser insuficiente” (ASSMANN *apud* BERNSTEIN, 2000: 60).

considerados problemáticos, como os dos “morros do Rio de Janeiro”¹², também sofreram o impacto desses preconceitos institucionais no período designado de “fase heróica” dos tombamentos arquitetônicos de “pedra e cal”: a “época de ouro” do Instituto do Patrimônio.

Têm-se várias opiniões registradas sobre os fundamentos ideológicos que justificavam as atitudes preconceituosas em relação a esse acervo patrimonial. De um modo geral, envolveu-se a coleção numa áurea de mistérios e de tabus. Esse conjunto de objetos e de peças foi considerado reiteradamente como algo “sinistro”, “bizarro”, “primitivo” e “grotesco”, objetos e peças que não poderiam enquadrar-se, de modo razoável, ao corpo dos dispositivos técnicos consagrados pelo Decreto Lei N.º. 25/37 – dispositivos convencionais que se limitavam à salvaguarda jurídica de objetos e de prédios materiais e tangíveis, e não à preservação de objetos e peças que remontam seu significado simbólico à dimensão imaterial e intangível de conjuntos rituais, mágicos e religiosos. Todo um pensamento convencional, baseado em pressupostos técnicos, preservava-se preconceituosamente de qualquer contágio, evitando-se qualquer referência a esse conjunto museológico.

O certo é que, após algumas décadas, desde a sua proposição e o efetivo tombamento – mesmo depois de contínuos atos de negligência e de desprezo institucional – o acervo ainda continua e persiste instalado, mantendo-se precariamente na “reserva técnica” do Museu da Polícia Civil no Rio de Janeiro, na Rua da Relação n.º 42, no centro da capital carioca.

¹² Ver lista de tombamentos do Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Como enfatizou o historiador Adler Fonseca, “o Museu da Magia Negra não foi o único ‘renegado’ desse período. Outro caso é o dos ‘morros do Rio de Janeiro’ (não sei se ainda há mais, esses dois são sempre falados), que também não aparece nas listas de bens tombados. Isso foi uma ação consciente do IPHAN da ‘fase heróica’ (ah!), que achou que tinha feito bobagem com esses tombamentos e preferia ‘esquecer’ que eles existiam - isso me foi dito pelo responsável pelo arquivo do IPHAN daquela época. Ou seja, apesar dos dois tombamentos (‘morros’ e ‘museu da magia negra’) serem válidos e defensáveis, o pessoal da ‘fase heróica’ resolveu mudar de idéia depois e, por inação, deixar que os bens fossem destruídos. Eu me lembro ainda de uma época que sequer se sabia onde esse acervo estava! Uma regressão em relação às idéias mais liberais da época da criação do IPHAN. Ainda houve outros casos, menos gritantes, de preconceitos. Há um parecer do Lúcio Costa, referente a uma igreja jesuítica do século XVI, que ele pediu que fosse destombada no livro de belas artes, pois a fachada não seguia os ‘cânones artísticos’! A igreja não foi destombada, mas o tombamento foi alterado, para ser feito também no livro histórico (o livro histórico é visto como ‘menos importante’ no IPHAN). Isso é muito preconceito...” CASTRO, Adler Homero Fonseca de. “Era da bagunça.” Comunicação pessoal em 19 nov. 2005. ICOMOS/Brasil (LIIB): lista de discussão na Internet. Disponível em: <http://br.groups.yahoo.com/group/icomos-brasil/message/9934>.

Desde as minhas primeiras pesquisas que se realizaram para doutoramento, entre os anos 1997 e 2001, venho demonstrando e desenvolvendo interesse por esse conjunto museológico heteróclito e anti-convencional. Desde então, reflito sobre seu estatuto museológico. Afinal, qual é a pertinência de se classificar esse acervo como “bem de natureza etnográfica”? De que maneira essa classificação pode refletir um sentido pejorativo ainda dominante em relação aos acervos de cultura e religião populares brasileiros?¹³ Essas questões me intrigavam, ainda mais considerando o fato de que os preconceitos da “época de ouro” do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional eram cada vez mais flagrantes: em qualquer interpelação aos técnicos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), ficava patente o comportamento “tabu” expresso na reação adversa e desconcertante, quando se evitava fazer qualquer referência direta à referida coleção museológica.

Cristalizou-se, então, a certeza de que seria importante compreender a lógica subjacente às classificações patrimoniais convencionais e também entender as metamorfoses e mutações conceituais atuais vinculadas especialmente a esse processo de tombamento. A pergunta básica, que se destacava nessa esfera da reflexão antropológica, era a seguinte: qual é a pertinência e qual a atualidade do volume etnográfico dos Livros do Tombo?

É preciso adiantar, desde já, que não compartilho da mesma idéia dos que desejam o fim dos Livros do Tombo. O fato de se constatar certa obsolescência do Decreto-Lei N.º. 25/37 não deve promover precipitações em conclusões apressadas e ingênuas¹⁴. É cada vez mais perceptível que há um trabalho subterrâneo de desregulamentação do referido Decreto-Lei de Tombamento Federal¹⁵. Todavia, considera-

13 Enquanto os bens e acervos de ‘arte-sacra’ católica são inseridos nos livros de Tombo Histórico e de Belas-Artes, os bens e acervos de religião e magia populares são classificados como ‘etnográficos’.

14 Em nome de uma política de empregos e de moradia, oferecidos em zonas de pobreza (como cortiços, albergues, sobrados e palacetes antigos), localizados nos sítios históricos brasileiros, sugere-se a ‘desregulamentação’ do tombamento, para facilitar novos empreendimentos, como a construção de cassinos e hotéis, para a indústria turística e hoteleira, etc. (CORRÊA, 2003: 172).

15 Matéria publicada no Jornal da USP – *Para sempre às margens do Ipiranga*. Nessa reportagem, comemora-se, enfim, depois de sessenta anos, o tombamento definitivo do Museu Paulista. Modesto Carvalhosa comenta os riscos crescentes da ‘desregulamentação do tombamento’, especialmente manifestos nesse processo em particular: todos esses anos foi contestado por interesses de construtoras que não aceitavam “a lei do tombamento que cria uma área de proteção contra modificações num raio de 300 metros do patrimônio” (7 de março de 1999, p.20).

se que os bens que estão inscritos no volume etnográfico do LAEP¹⁶ mereceriam ter um tratamento conceitual diferenciado e que não poderiam limitar-se ao uso a-crítico e descontextualizado de categorias estabelecidas nas décadas de 1920 e 1930. Convém lembrar que a lei do tombamento foi formulada antes de fatos históricos importantíssimos, como a II Guerra Mundial e o início da descolonização da África. É com esse espírito crítico que se desenvolve um panorama sumário das transformações históricas no uso do conceito.

Metamorfoses Conceituais

No trabalho realizado para doutoramento em Ciências Sociais/ Antropologia (PUC/SP-2001), procurei desenvolver um estudo sobre o tema do surgimento dos novos patrimônios culturais na sociedade brasileira, a partir da década de 1980. São bens e acervos culturais que escapam à lógica classificatória convencional delineada no Decreto N.º. 25 de 1937. São “novos patrimônios” culturais que surgem no cenário social contemporâneo e que não se enquadram com facilidade no quadro de referência conceitual esboçado no referido decreto. Esse estudo levou à consideração da possibilidade de superar-se o paradigma dominante nas políticas culturais em relação a esses “novos patrimônios” coletivos, realizando o trajeto de uma arqueologia da idéia de “bem etnográfico” na sociedade brasileira.

Após concluir a tese¹⁷, na qual foram investigados tombamentos históricos e etnográficos em São Paulo e em São Luís do Maranhão, pude ter certeza de que era necessário avançar mais na análise sobre os patrimônios culturais na atualidade, aprofundando a percepção que tinha sobre o conceito específico de patrimônio etnográfico. Dessa forma, enfocando de modo particular a questão da emergência do conceito de etnografia, procurei, neste estudo de pós-doutoramento, responder a perguntas tais como: quais foram os primeiros autores a utilizar este conceito no mundo ocidental e no Brasil? Quando ocorreu seu enunciado e em que contexto? Quais os significados adotados inicialmente? De que modo permanece, ou não, um sentido consensual?

16 LAEP – Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

17 *Vilas, parques, bairros e terreiros: novos patrimônios na cena das políticas culturais de São Luís e São Paulo*. São Luís: EDUFMA, 2003.

O conceito de etnográfico adquiriu sempre e em toda a parte o mesmo significado? No contexto anglo-saxão, ou europeu, ou mesmo latino, Etnografia teve sempre o mesmo sentido semântico? Quais são suas possíveis significações? Essas indagações se conjugavam ao seguinte questionamento: qual a atualidade do “etnográfico” na sociedade brasileira?

Essas foram algumas das perguntas que motivaram o desenvolvimento desta parte da pesquisa, na qual trato da história cultural dos usos e significados do conceito de patrimônio etnográfico. Através de uma arqueologia dessa noção e de sua enunciação, procurei desenvolver a gênese da idéia de um patrimônio etnográfico brasileiro. Mas a questão central subjacente a esse esforço foi a análise da lógica classificatória que define o que é e o que não é etnográfico na sociedade, a saber: como se construiu a lógica classificatória dominante no contexto cultural, especialmente a que se refere à inscrição de um bem cultural na categoria “etnográfico” no Livro do Tombo¹⁸ federal?

Crê-se que é a partir da análise crítica da lógica classificatória¹⁹, constituída no campo dos discursos sobre o patrimônio histórico e artístico nacional, que se pode compreender como um bem ou acervo é definido, ou não, como bem cultural etnográfico. Neste trabalho busquei, então, desvendar essa lógica classificatória através de seus pressupostos históricos.

Para desvendar a lógica classificatória subjacente, que legitima a inscrição de um bem ou acervo cultural brasileiro como um patrimônio etnográfico, foi necessário analisar com profundidade, através da contextualização de ordem mais abrangente – para além da simples descrição do acervo cultural escolhido como objeto deste ensaio –, o processo de tombamento da Coleção-Museu de Magia Negra no Rio de Janeiro.

O propósito científico foi encontrar, através da investigação

18 Livro do Tombo, instituído em 1937 pelo antigo SPHAN, hoje denominado Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

19 “Sendo a lógica das classificações o próprio objeto da Antropologia desde seu nascimento, podemos dizer que os sistemas classificatórios, a partir dos quais são decalcados significados, marcam distinções no social. O que significa que as distinções não estão contidas nas coisas ou nos seres. [...] Cada sociedade é, assim, resultado ou marca das suas escolhas classificatórias, não havendo sociedade humana pré-lógica ou sem lógica. Todo sistema classificatório tem sua lógica interna e cada sociedade é portanto escrava e senhora, ao mesmo tempo, do sistema classificatório que preside sua existência. A classificação não é uma essência, e o social é sempre construção” (MAGGIE, 1996: 226).

histórica e epistemológica, uma fonte mais plena de sentido para os usos, hoje tão diluídos, do conceito de “etnográfico” na sociedade, tanto no meio acadêmico quanto no senso comum. Essa diluição tem gerado muita confusão: parece ser necessário atingir um novo quadro conceitual mais adequado à nova realidade cultural global.

Assim, procurei refletir sobre a pertinência de se classificarem os acervos culturais, dessa natureza, na categoria de bens etnográficos, e de que maneira essa classificação acabou por reduzir-se a um sentido pejorativo dominante em relação aos acervos de cultura e religiões populares brasileiros. Destaca-se desse conjunto de questões o fato de que essa Coleção-Museu de Magia Negra, em particular, por muitos anos foi relegada a um plano desprestigiado²⁰. Talvez, se se vier a compreender melhor a lógica subjacente a essas classificações, poder-se-á superar o estado deplorável de abandono em que hoje ainda se encontra essa coleção.

Esse trabalho de pesquisa se inspirou numa frase simples de Mário de Andrade: “não é só expor... mas agir”. O conceito de patrimônio cultural só será verdadeiramente pertinente se for articulado à política de salvaguarda patrimonial em que a ação cultural integre simultaneamente a preservação, a conservação e a promoção dos bens e dos acervos tombados e registrados. Já a idéia de um patrimônio etnológico, ou etnográfico, parece ainda refletir um colonialismo (externo e interno), hoje inaceitável, o que explica, em parte, a inação cultural em relação aos bens classificados nessa categoria patrimonial.

Para superar essas contradições e ambigüidades teóricas e práticas, retomei as fontes mais genuínas de sua positividade, considerando os usos do conceito de patrimônio etnográfico a partir das seguintes hipóteses: a) noção pejorativa: reflexo do eurocentrismo subjacente ao seu uso dito “científico”; b) visão interna: área cultural particular. Na primeira hipótese, comumente se cai, sem muitos cuidados, no universalismo humanista ingênuo; já, na segunda, mergulha-se cegamente no relativismo fragmentador²¹.

20 Durante anos, esse acervo foi “renegado” pelo instituto, que não lhe reconhecia o valor cultural. Um exemplo dessa “negação” pode ser constatado nos livros resumos de bens tombados. Como foi visto, o acervo do Museu de Magia Negra não constava neles, até o livro de 1984.

21 “Na antropologia pré-relativista, os Ocidentais consideravam-se como superiores a todos os outros povos. O relativista substitui esta barreira hierárquica detestável por um ‘apartheid’ cognitivo: se não podemos ser superiores nem mesmo universo, que cada povo viva no seu próprio universo” (SPERBER, 1992: 95).

Essas são hipóteses utilizadas preliminarmente que refletem uma tomada de posição crítica e política – não se crê ser possível manter-se neutro nesse domínio da ação cultural. Assim, essa pesquisa parece adquirir uma importância singular, pois investiga os usos do termo *etnográfico* no início do século XX no Brasil – especialmente em relação à Coleção de Magia Negra do Rio de Janeiro –, contribuindo, por um lado, para o aprimoramento do debate em torno da preservação desses acervos, que, por várias décadas, permaneceram e ainda permanecem abandonados à sorte e à ação devastadora das intempéries²², e, por outro, para o reconhecimento de que se trata de um instrumento crítico significativo que poderá servir de ferramenta para ultrapassar a confusão reinante e superar as dicotomias ainda dominantes nesse campo do conhecimento e da ação política cultural na contemporaneidade²³.

Todavia, no plano mais concreto do debate político, esse estudo histórico-cultural também contribui e avança no sentido de refletir sobre as potencialidades da idéia de uma *cidadania cultural*, tão almejada na sociedade brasileira e latino-americana. Ao apontar para a necessidade de superar visões fragmentadas da realidade cultural, procuro compreender as particularidades culturais para além do difundido *elogio da diferença*. Esse trabalho é um esforço no sentido de uma *política do reconhecimento*²⁴ das singularidades culturais através da abordagem antropológica e da análise intercultural para evitar os riscos de uma prática racista que atua “não em termos de exclusão, mas enquanto estratégia de inclusão diferencial” (HARDT, 2000: 365).

²² Em 1989, ocorreu um incêndio na Academia de Polícia do Rio de Janeiro. Fato que ficou registrado: PATRIMÔNIO ETNOGRÁFICO DO MINISTÉRIO DA CULTURA. Ministério Público Federal. PR – RJ – Processo n. 08120.000394/97-66. Patrimônio Histórico e Cultural. Museu de Magia Negra. Ausência de 37 objetos do acervo por natural deterioração e incêndio ocorrido em 1989. Academia Estadual de Polícia Sílvio Terra. Rio de Janeiro. Promoção de Arquivamento.

²³ Essa pesquisa também contribui para os estudos da ‘antropologia do mal’ na sociedade brasileira, na linha desenvolvida pelos trabalhos organizados por Patrícia Birman (1997). Com o título de *Museu Mefistofélico*, tentei apresentar, no ensaio completo, a hipótese de que essa coleção museológica é a expressão simbólica de um imaginário do mal do período modernista, e que o poeta Dante Milano – diretor do Museu da Polícia –, herdeiro da tradição literária de Dante Alighieri e Charles Baudelaire, seria o mediador cultural desse imaginário mefistofélico – hipótese que justifica a indicação do tombamento dessa coleção museológica, em 1938 (CORRÊA, 2006).

²⁴ Referência importante sobre esse debate encontra-se na obra *A Vida em Comum*, de Tzvetan Todorov, especialmente no capítulo 3, *O Reconhecimento e seus Destinos*: “É o reconhecimento que determina mais do que qualquer outra ação, a entrada do indivíduo na existência especificamente humana” (TODOROV, 1996: 89).

Origens da Etnografia

Nessa parte do trabalho, tomo em consideração o que escreveu Fernando de Azevedo, na obra *A Cultura Brasileira*:

As palavras também viajam, emigram freqüentemente de um povo para outro e, quando não ultrapassam as fronteiras de um Estado ou os limites da língua em que se formaram, atravessam as classes e os grupos sociais, colorindo-se de “tonalidades distintas que nelas se fixam e acabam por lhes aderir”, e são provenientes ou da mentalidade particular dos grupos, coexistentes no interior de uma sociedade, ou do gênio do povo a cuja língua se transferiram. Assim, enquanto a ação geral de uma sociedade tende a uniformizar a língua, modelando-a à sua imagem, a ação dos grupos particulares tende a diferenciá-la, ao menos quanto ao vocabulário. “Cada ciência, arte, ofício, compondo sua terminologia, marca com seu caráter as palavras da língua comum”. O vocabulário de uma ciência constitui-se, pois, ora com neologismos, isto é, com palavras criadas especialmente para designar idéias e noções novas, ora pela introdução, na terminologia científica, de vocábulos vernáculos ou adventícios já em circulação, tomados à língua comum, com sentidos determinados (AZEVEDO, 1971: 29).

Ao aprofundar a análise das particularidades do uso do conceito de patrimônio etnográfico no país, compreende-se ser de fundamental importância apresentar as bases históricas e conceituais que deram condições epistemológicas para a emergência de um discurso etnográfico, não só no Brasil, mas no mundo ocidental. Para tal, recorri a um trabalho crítico de grande envergadura, capaz de eliminar de imediato qualquer sedução crítica impressionista simplificadora. Segundo Louis-Vincent Thomas, as origens dos termos *etnologia*, *etnografia* e *antropologia* são as seguintes:

O termo *etnologia* dataria de 1787; ele é devido a De Chavannes, moralista erudito, autor do *Ensaio sobre a Educação Intelectual com o Projeto de uma Ciência Nova* que se reduziria, de fato, a um ramo da filosofia da história, descrevendo, numa perspectiva evolucionista *avant la lettre*, as etapas do homem para civilização. O aparecimento do termo *etnografia* seria mais tardio, pois é

atribuído ao historiador alemão B. G. Niebuhr (filho do célebre viajante arabizante K. Niebuhr) a propósito de um curso proferido na Universidade de Berlim por volta de 1810; mas foi o italiano Balbi, residente em Paris, que vulgarizou o termo em seu célebre *Atlas Etnográfico do Globo*, em 1826: ele vê na etnografia uma tentativa de classificação dos grupos humanos, especialmente a partir da identificação de seus traços lingüísticos. Enfim, o substantivo *antropologia*, após ter especificado um modo de simbolização, teve de esperar Pascal e sobretudo os filósofos do século XVIII para designar um “tratado sobre a alma e o corpo do homem”, e depois os naturalistas, em particular o alemão J. F. Blumenbach, de Göttingen, que se esforça por reinserir o homem nos esquemas biológicos da criação (*De Generis Humani Varietate Natura*, 1795). Alias, foi nesta perspectiva “naturalista” (não propôs ele uma classificação das raças humanas?) que o grande filósofo racionalista E. Kant se colocou, entregando assim o termo ao grande público, em sua *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, de 1789 (THOMAS, 1981: 125).

Contudo, não ocorre a pretensão de realizar uma exegese de todos os sentidos que os três significantes em foco adquiriram, nem no tempo, nem segundo autores, países ou tradições teóricas. O próprio Louis-Vincent Thomas adiantou que esse seria “um trabalho longo e tão fastidioso quanto inútil”. Contudo, parece necessário seguir, ao menos sumariamente, a orientação proposta acima e esquadriñar os usos e definições estabelecidos e consagrados.

Desde o aparecimento histórico dos termos aqui considerados, no decorrer do século XVIII até os dias atuais, muitas transformações políticas e econômicas ocorreram no mundo ocidental. Porém os significados ligados a essas palavras permaneceram ancorados no velho projeto colonialista e imperialista europeu, decifrados por Jean Copans (1971) e Louis-Vincent Thomas (CHÂTELET, 1981). Mantiveram-se incólumes seus vínculos com as ideologias do progresso e da evolução tecnológica. São nomenclaturas consideradas “científicas”, que não podem ser descontextualizadas, sob pena de não poderem ser entendidas fora do cenário político e histórico de formação e de expansão do Capitalismo ocidental. Nesse sentido, só vamos encontrar alguma metamorfose dos significados nos usos desses termos após a Segunda

Guerra Mundial (1938-1945) e no início da descolonização e da independência dos países africanos e asiáticos.

Destarte, antes de seguir no exame das características conceituais e políticas do seu uso – o que será feito a seguir a partir da análise do contexto brasileiro –, aponto, como base para reflexão, a obra de Claude Lévi-Strauss, avançando no rigor da conceituação e do perfil epistemológico da enunciação dos citados termos²⁵.

Assim, tem-se, para o intelectual de hoje, um quadro de referência bem configurado, apoiado na obra capital de C. Lévi-Strauss, *Antropologia Estrutural I*, escrita nos anos de 1960. Segundo esse autor clássico,

(...) a *etnografia* consiste antes de tudo na “observação e na análise de grupos humanos considerados em sua particularidade (...) e visando à restituição, tão fiel quanto possível, da vida de cada um deles”, ao passo que a *etnologia* “utiliza de modo comparativo os documentos apresentados pela etnografia” (...). Portanto a etnologia é um grau de generalização mais elevada que nos conduz a Antropologia, pois ela pretende realizar o conhecimento total do homem (e de todos os homens), desde suas origens até nossos dias, através da pluralidade de suas culturas ou de suas civilizações, das mais modestas às mais prestigiosas (CHÂTELET, 1981: 126).

Diante desse quadro, a *etnografia*, a *etnologia* e a *antropologia* não se constituem em três Ciências diferentes e separadas, mas integram “três etapas sucessivas” da mesma pesquisa. Resumidamente, a Etnografia constitui a abordagem elementar, a etapa que reúne os materiais²⁶, ao passo que a Antropologia se permite interpretar e construir sistemas, cada vez mais gerais e abstratos. Entretanto, apesar desse esquema conceitual hoje consagrado, para Louis-Vincent Thomas

25 Cabe ressaltar que esse autor não é referido casualmente. Note-se que Claude Lévi-Strauss integrou a Missão Francesa na USP (1934), ministrando aulas de Sociologia, quando aproveitava os finais de semana para realizar pesquisas entre os indígenas do Brasil Central. Outro fato significativo e digno de nota é que, juntamente com a sua esposa, à época Sr.^a Dinah, participou da fundação da Sociedade de Etnografia e Folclore do Departamento de Cultura do Município de São Paulo (1936), a qual teve em Mário de Andrade seu grande patrocinador e animador. Essa sociedade, sob influência desses pesquisadores franceses, tornou o uso da *etnografia* mais acadêmico e científico, superando certo amadorismo literário e folclorista, marca do período anterior.

26 Em muitos aspectos, essa concepção se assemelha à proposta de uma ‘microsociologia’ feita por Georges Gurvitch (1977).

são duas as tendências que animam atualmente a Antropologia, sintetizadas por M. Godelier: “de um lado, uma pretensão totalitária de ser a síntese de todas as ciências do homem, do outro uma ambição mais modesta de ser uma ciência regional que trata de realidades sociais, históricas e específicas” (GODELIER, 1981: 127).

Configurado o quadro de referência conceitual, utilizado atualmente pela Antropologia contemporânea, não se esgota, todavia, o perfil histórico e ideológico que atravessa os usos teóricos e práticos desses termos. A contextualização panorâmica lembra as ligações íntimas da Etnologia com o colonialismo, nos seus primórdios, e com o imperialismo, nas suas transformações mais recentes, no alvorecer do uso disseminado com a moda da “etnicidade”²⁷, no contexto das mutações sociais designadas como processos de globalização econômica, ou mundialização cultural (IANNI, 2001).

Esse tema de história crítica da disciplina foi enfatizado por Louis-Vincent Thomas²⁸ e Jean Copans²⁹, entre outros, e não pode ficar relegado a plano secundário, especialmente quando se invocam as implicações ideológicas dos usos teóricos e práticos desses termos, aparentemente neutros. O esforço que aqui se faz é no sentido de ultrapassar os obstáculos epistemológicos inerentes ao uso não crítico do termo “etnográfico”. Ao sugerir a superação desse impasse, invocou-se a percepção sutil de James Clifford, construída a partir de sua investigação das relações entre a etnografia e o surrealismo na França, no intervalo das duas Guerras Mundiais:

O termo etnografia, tal como o estou usando aqui, é diferente, evidentemente, da técnica de pesquisa empírica de uma ciência humana que na França foi chamada de etnologia, na Inglaterra de antropologia social, e na América de antropologia cultural. Estou me referindo a uma predisposição cultural mais geral,

²⁷ Como escreveu Pedro Gómez García: “Recordemos de paso que el término ‘etnicidad’ no es sino un calco del inglés *ethnicity*, que equivale simplemente a etnia; aunque en español [e em português também] se le da a veces el sentido del conjunto de cualidades que caracterizan una etnia o la hacen ser lo que es, asemejándose entonces a la idea de ‘identidad étnica’”. Texto *Las ilusiones de la ‘identidad’: la etnia como pseudoconcepto*, publicado na GAZETA DE ANTROPOLOGÍA N° 14 – 1998.

²⁸ Texto intitulado *A Etnologia, mistificações e desmistificações*, contido na História da Filosofia, Volume VII, de François Châtelet (1981).

²⁹ Texto de referência, intitulado *Da Etnologia à Antropologia*, o qual se encontra no livro *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* (COPANS, 1971).

que atravessa a antropologia moderna e que esta ciência partilha com a arte e a escrita do século XX. O rótulo etnográfico sugere uma característica atitude de observação participante entre os artefatos de uma realidade cultural tornada estranha (CLIFFORD, 1998: 136).

Este ensaio tenta caminhar nessa direção, que parece fecunda, vertente que abre novas veredas para a aventura antropológica. Pretendo explorar ao máximo essas transformações de sentido e desenvolver teoricamente as metamorfoses pelos quais o conceito etnográfico tem passado na sociedade moderna e contemporânea.

Aspectos mais pontuais desse processo serão explorados com mais propriedade na seqüência do texto, quando se fará incursão no domínio discursivo dos intelectuais brasileiros, especialmente Sílvio Romero e Mário de Andrade. Antes de penetrar nesse universo mais específico, é preciso configurar ainda o solo em que esses termos evoluíram e frutificaram em nosso país.

No trabalho de construção do Projeto de Pesquisa para Pós-Doutorado, apresentou-se uma hipótese mais ambiciosa; por força, porém, das circunstâncias do tempo, precisou-se restringir o foco de análise às coleções etnográficas criadas especificamente nas décadas de 1920 e de 1930 no Brasil. Redefinidas, enfim, as coordenadas da pesquisa, passei a trabalhar uma arqueologia do conceito de patrimônio etnográfico, procurando compreender sua emergência enquanto conceito, no discurso patrimonial brasileiro do final do século XIX e no início do século XX. Ao enfocar a Coleção de Magia Negra do Rio de Janeiro, sem negligenciar, contudo, a Missão de Pesquisas Folclóricas de São Paulo (Coleção Mário de Andrade), poder-se-ia colocar em prova a hipótese defendida na tese de 2001, qual seja: da vocação museológica dos tombamentos definidos como patrimônios etnográficos (CORRÊA, 2003).

Os pressupostos da primeira mirada que se fez sobre as coleções etnográficas escolhidas para análise estavam apoiados em pressuposições precipitadas. Após ultrapassar as limitações do impressionismo empírico e ter aprofundado as bases teóricas dos usos dos termos e conceitos, encaminhou-se a investigação para os primórdios da idéia de etnografia vinculada às pesquisas do folclore e da literatura popular, de um lado, e, de outro, aos primórdios do

movimento modernista no Brasil. Nesse trajeto, no que se refere mais especificamente ao termo e conceito de “etnográfico”, analisaram-se algumas contribuições de autores que refletiam as metamorfoses que o termo sofreu no período considerado.

Entre os autores que se destacam na cena antropológica da virada do século XIX e do início do século XX, escolhi trabalhar com Gonçalves Dias, Sílvio Romero, Nina Rodrigues, Euclides da Cunha e Mário de Andrade, por razões que serão explicitadas a seguir. Um panorama sobre essas contribuições teóricas pode esclarecer alguns aspectos importantes nas mudanças ocorridas no uso do termo etnográfico no Brasil.

Critério Etnográfico

Os antecedentes do uso do termo *etnografia* no Brasil remontam a D. Pedro II, que, em decreto assinado em outubro de 1856, seguindo sugestão do Instituto Histórico e Geográfico, criou a Comissão Científica de Exploração, destinada a estudar os recursos naturais das províncias do norte do país. Nessa Comissão, foi distinguida uma seção de Etnografia, para cuja chefia foi designado o poeta maranhense Gonçalves Dias. Eis o primeiro etnógrafo oficial brasileiro!

Os detalhes dessa expedição, realizada três anos após sua criação, estão repletos de aspectos pitorescos que, no entanto, não podem ser tratados aqui em pormenor. Importa enfatizar o que efetivamente se efetuou, enquanto *etnografia*, nessa primeira expedição científica oficial. Cabe dizer que ela seguiu os moldes do que se definia como prática etnográfica na Sociedade de Antropologia de Paris; estava, portanto, atualizada nos preceitos metodológicos que vigoravam nos meios acadêmicos da metrópole européia vanguardista.

Apesar de ser poeta renomado e reconhecido como representante do *nativismo romântico*, Gonçalves Dias, curiosamente, por diversas vezes anunciou que preferiria ser lembrado mais como cientista do que como poeta – fato que pode indicar a alta qualidade, ou, ao menos, a sua dedicação determinada na confecção do relatório da primeira expedição científica no Brasil. Contudo, lamentavelmente, o relatório dessa expedição – se é que foi escrito – nunca foi publicado ou divulgado. Como é sabido, Gonçalves Dias estudou Etnologia na Universidade de

Coimbra e lá escreveu diversos textos sobre a realidade indígena e sobre o fenômeno da mestiçagem – tema que lhe interessava especialmente, por razões pessoais e biográficas ligadas às suas origens. Não foi à toa que a expedição referida acima iniciou seus trabalhos pelo Estado do Ceará, local que Gonçalves Dias considerava “aquele em que se contam menos escravos e onde se encontram menos indivíduos da raça indígena pura, seja ao mesmo tempo a que apresenta os tipos mais belos e mais bem caracterizados de mistura das raças” (CORRÊA, 1998: 48).

Entretanto, permanece a questão: o que de fato Gonçalves Dias empreendeu enquanto *etnografia*, nessa expedição pelo norte do país? Sabe-se que seu trabalho científico foi definido nos termos de um registro minucioso, com instruções detalhadas, contendo a descrição pormenorizada e precisa dos aspectos físico, moral e social dos indígenas do Brasil:

Deveria moldá-los e retratá-los em diversas posições, medir sua estatura, força muscular e ângulos faciais, verificando a aplicação das teorias de Gall e Camper. Deveria observar sua atitude, mímica, hábitos, crenças, modo de enterrar os mortos, vida social, grau de cultura, disposição das casas e aldeias; alimentação, métodos de agricultura e comércio e número da população. Aprender as línguas das várias nações, redigindo a sua gramática, e um “codigozinho de todos os atos dos indígenas, que se assemelhe a uma espécie de Direito Público Internacional”. Deveria ainda colecionar múmias, crânios, armas, ornatos, utensílios domésticos e de trabalho e instrumentos musicais. E levava também o encargo diplomático de recolher as opiniões e queixas dos índios sobre os brancos, verificando se não seria possível “chamar à indústria tantos braços perdidos” (CORRÊA, 1998: 48).

É difícil imaginar como um único homem poderia realizar tarefa tão vasta. Contudo, esses foram, enfim, os objetivos específicos da “seção de etnografia” da comissão científica imperial. A descrição dos detalhes dessa aventura etnográfica chama atenção, curiosamente, para o fato por si só extraordinário de não se distinguir muito daquelas que serão transmitidas pelo casal Lévi-Strauss, quase 50 anos depois, na Sociedade de Etnografia e Folclore, fundada e dirigida por Mário de Andrade, na cidade de São Paulo. As semelhanças com aquele modelo

etnográfico primordial confirmam a importância do legado histórico dessa expedição científica pioneira³⁰.

Assim, é certo que, desde a década de 1860, os significantes *etnografia*, *etnologia* e *antropologia* passaram a ser usados de um modo indiferenciado, sem muito rigor conceitual e sem muita distinção de tarefa e sem objetividade precisa. Contudo, percebe-se a forte tendência na configuração de uma prática caracterizada hoje como sendo típica da “antropologia física” (ou biológica). Desse modo, configura-se, muito resumidamente, o uso das palavras etnografia, etnologia e antropologia no Brasil no início da segunda metade do século XIX.

Em 1876, alguns anos após a experiência dessa extraordinária expedição científica ao norte do país, foi criada a seção de Antropologia no Museu Nacional, sob a direção de Ladislau Neto. No Boletim *Arquivos do Museu Nacional*, publicou-se o artigo de João Batista de Lacerda, intitulado *Contribuições para estudo antropológico das raças indígenas*, marcando a ênfase que, nessa época, recaía sobre os aspectos físicos e biológicos dos grupos raciais. Nessa mesma linha, encontra-se a Exposição Antropológica de 1882, que confirma a mesma característica, agora compartilhada por instituições como o Museu Paulista (SP) e o Museu Goeldi (PA).

Seguindo essas mesmas tendências, observa-se, em Sílvio Romero, o uso desses termos, com algumas nuances e sinais superficiais de transformação, não implicando metamorfoses profundas. Em 1875, Sílvio Romero publicou *Etnologia Selvagem*, texto que inaugura suas preocupações fundamentais, quando admitia, já em 1888, que “o concurso das diversas raças no espetáculo de nossa história, problema peculiar de etnografia brasileira, (foi a) base de todos os meus trabalhos de crítica literária” (CORRÊA, 1998: 50).

Os textos de Sílvio Romero têm merecido crescente interesse acadêmico. Novas pesquisas têm oferecido análises em que se reconhece que esse autor produziu reflexões de alcance crítico importante e fecundo. Sílvio Romero reivindica o posto de pioneiro na introdução do chamado “critério etnográfico” por volta de 1869/70, na crítica literária brasileira. Para ele, era de fundamental importância usar esse

³⁰ Aspecto que pode ser constatado na leitura dos Boletins da Sociedade, em que eram descritos os procedimentos e métodos de trabalho, semelhante ao programa do curso oferecido pela Sr.^a Dinah Lévi-Strauss (Sociedade de Etnografia e Folclore, São Paulo: CCSP, 2004).

“critério” como “base principal da compreensão das literaturas, nomeadamente a literatura de um povo misturado como o povo brasileiro” (ROMERO *apud* MATOS, 1994: 86). Contudo, Sílvio Romero, com essa visão, não deixa de reproduzir o ambiente ideológico da Europa, em que a Etnografia participa do sucesso crescente das Ciências Humanas naquele período histórico, sucesso baseado nas pesquisas biológicas e no êxito das idéias revolucionárias de Charles Darwin, que publicou sua obra máxima, *Origens das Espécies*, em 1859. As idéias darwinistas acabaram por somar-se ao evolucionismo social de Herbert Spencer, consagrando-se nessa época a teoria evolucionista clássica, de modo que a etnografia acabou por adquirir um sentido especificamente ligado ao registro das fases e dos períodos étnicos da espécie humana no caminho da superação da barbárie e da selvageria, para atingir, enfim, a civilização – postulados encontrados nas obras clássicas de Lewis Henri Morgan, *Sociedade Primitiva* (1870), e Sir Edward Tylor, *Cultura Primitiva* (1871).

Mariza Corrêa (1998: 50) sintetiza assim esse processo de consagração dos termos analisados:

Embora nunca mencione a definição de Balbi (1826), S. Romero talvez acentue no uso do termo etnografia a conotação de classificação dos grupos humanos através de sua língua, que ele originalmente possuía – talvez a mesma razão da escolha do termo para nomear a seção entregue a Gonçalves Dias na Comissão Científica. Se à etnografia parece ficar reservada a definição (cultural), de um grupo humano, antropologia nos textos de S. Romero parece referir-se exclusivamente ao domínio do biológico nessa definição.

A mesma autora segue esse raciocínio quando avança sua reflexão para a análise dos trabalhos de Nina Rodrigues, realizados inicialmente em São Luís e desenvolvidos posteriormente em Salvador, na Bahia, constituindo verdadeira Escola de Medicina Legal.

Esta é também a maneira como Nina Rodrigues vai utilizar a palavra, desde as epígrafes como ‘antropologia patológica’ ou ‘antropologia criminal’, que encimam seus artigos sobre mestiçagem ou estudos de craniometria na *Gazeta Médica da Bahia*, passando por *As Raças Humanas* e até *Os Africanos no Brasil*. Ao justificar sua análise do vocabulário das línguas

africanas faladas no Brasil, Nina Rodrigues parece dar ao termo etnografia a mesma conotação aqui sugerida para o uso dele por S. Romero, afirmando que o “assunto sai dos domínios restritos da lingüística para o domínio mais geral da etnografia e da história” (Idem: 51).

No sentido de configurar o quadro panorâmico esboçado sobre os usos das palavras *etnografia*, *etnologia* e *antropologia* nessa segunda metade do século XIX, convém fechar esse ciclo com uma referência à obra de Euclides da Cunha, em especial *Os Sertões*, publicada em 1902. Nessa obra máxima, tem-se um capítulo importante, em que o autor esboça suas idéias e desenha o quadro de formação do povo brasileiro, intitulado *Complexidade do Problema Etnológico do Brasil*. Nesse texto, analisa os “tipos antropológicos de graus díspares nos atributos físicos e psíquicos”, que formaram a “nossa raça”. Por diversas vezes, critica os “nossos antropólogos”, polemizando com o nativismo de Gonçalves Dias e o tema do “branqueamento” de Sílvio Romero. Segundo Mariza Corrêa, Euclides da Cunha, em relação à mestiçagem, acaba por aproximar-se mais das idéias de Nina Rodrigues, “ao afirmar que o mestiço, dada a ‘mistura de raças mui diversas’ é ‘quase sempre desequilibrado’” (CORRÊA, 1998: 52).

Vê-se, então, delineado um perfil relativamente homogêneo no uso dos termos, modificado apenas em alguns aspectos peculiares em um ou em outro autor. São quase modificações idiossincráticas, motivadas por rivalidades pessoais. O certo é que o termo “etnografia” foi sempre usado sob o peso de sua origem, ligada ao “concerto etnocêntrico das nações européias” (MATOS, 1994). Nesse período, em que predomina o evolucionismo, a expansão colonial apresenta um cenário favorável à difusão de teorias classificatórias universalistas.

No fértil terreno temático e metodológico da antropologia, brotam e desenvolvem-se a etnografia e a etnologia. No declínio do Romantismo, levam adiante a dupla herança do movimento dividido entre a autocontemplação e o interesse pelo exótico. Isto é, aprofundam e problematizam os conceitos de nação e povo, colocando em relevo as diferenças e desníveis entre os grupos humanos, encarados como etnias.

Quando os termos etnografia e etnologia começam a circular nos meios eruditos, em

meados do século XIX, seu sentido é vago e amplo como o objeto de estudo por eles configurado. Varia num âmbito que vai do cultural ao físico, do social ao racial, enfatizando esta ou aquela perspectiva; abrangendo um campo de investigação que ora acolhe os mais variados modelos de civilização, ora pretende concentrar-se nos povos ditos ‘primitivos’; privilegiando ora a descrição, ora a teorização (MATOS, 1994: 88).

Esse quadro representa bem o que se adiantou anteriormente, isto é, as variações são expressões superficiais numa profundidade mais constante e significativa. O que dá unidade ao uso dessas palavras é o evolucionismo de fundo, sustentado na expansão colonial européia triunfante. Esses termos estão carregados dessa herança, da qual é impossível se livrar e reivindicar qualquer neutralidade ou imparcialidade universalista. Então, como encontrar inocência suficiente para fazer a “antropologia do universal”³¹? As dificuldades em enfrentar esse desafio e a relutância em colocar em perspectiva e “compreender retrospectivamente toda a história à luz do capitalismo” explicam, em parte, por que ainda proliferam ferozes e virulentos racismos e fundamentalismos de toda espécie, heranças da negligência contumaz em se fazer a crítica ao colonialismo e ao imperialismo dominantes³². Desafortunadamente, muitos ainda sustentam esses discursos supostamente inocentes, alegando uma base “científica” para a “etnicidade”³³.

31 Deleuze & Guattari escreveram, no capítulo *Selvagens, Bárbaros, Civilizados*, do livro *O Anti-Édipo* (1976: 177-178): “Se o universal está no fim, [...] nas condições determinadas pelo capitalismo aparentemente vencedor, como achar inocência suficiente para fazer história universal? [...] Em resumo a história universal, não é apenas retrospectiva, ela é contingente, singular, irônica e crítica”.

32 Especialmente sobre o chamado *Racismo Imperial*, ver o texto de Michael Hardt, *A Sociedade Mundial de Controle* (In ALLIEZ, 2000: 364). Nele se destaca: “A substituição teórica da raça ou da biologia pela cultura encontra-se, assim, paradoxalmente metamorfoseada em teoria da preservação da raça. Esse deslizamento para a teoria racista mostra-nos como a teoria imperial e pós-moderna da sociedade de controle pode adotar aquilo que geralmente se concebe como uma posição anti-racista – ou seja, como uma posição pluralista contra todos os indicadores necessários da exclusão racial –, conservando ao mesmo tempo um sólido princípio de separação social”.

33 Isso pode ser constatado na crescente difusão de uma “política da etnicidade”, que pretende identificar a emergência de “novas etnias”, desvelando o “despertar étnico” em toda parte. Sem colocar em questão o tom pejorativo e colonialista que o termo “etnia” carrega, alguns pretendem re-inventar “tradições étnicas” (processos de ‘etno-gênese’), “etnizando” as lutas populares na América Latina – questões que se encontram debatidas no texto *O Paradigma Preservacionista na Berlinda* (CORRÊA, 2003b).

Vertigens da Perda

A análise da construção do “olhar patrimonial” sobre a Coleção-Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro se completa a partir da explicitação das razões institucionais que justificam o tombamento inusitado desse acervo cultural – tombamento que ocorreu num período em que predominava a concepção arquitetural na política de patrimonialização, implementada pelo antigo SPHAN.

Diferentemente do que acontece hoje, quando se difunde a idéia de patrimônio intangível e imaterial, esse processo de tombamento aconteceu em circunstâncias históricas bem específicas. Naquela época, começo do século XX, inaugurava-se uma posição pioneira, com o anteprojeto original de Mário de Andrade (1936), mas desafortunadamente só testemunhamos uma nova tentativa de sua efetiva consolidação no início do século XXI com o Decreto 3.551/2000, que institui o Livro do Registro do patrimônio imaterial brasileiro³⁴. Naquelas primeiras décadas de fundação do órgão federal, diferentemente do que preconiza o texto primordial de Mário de Andrade, cristalizou-se uma visão arquitetural focando a ação preservacionista na salvaguarda dos bens e dos acervos culturais vinculados à herança mobiliária do barroco luso-brasileiro: capelas, fortes, sobrados, altares, esculturas, jóias, pinturas, etc.

Nesse contexto, causa certo espanto a proposição do tombamento de uma coleção de objetos e peças de “magia afro-brasileira”, formada a partir das ações policiais ocorridas desde a década de 1920, no antigo Distrito Federal e em outros Estados da federação. Essas ações policiais foram coordenadas pela 1ª Delegacia Auxiliar, visando aplicar o Código Penal Brasileiro no combate ao “baixo espiritismo”, ao “charlatanismo”, às “práticas de medicina ilegal” e às “práticas de sortilégios”, além de outros delitos previstos na Lei Penal (Art. 156, 157 e 158)³⁵.

³⁴ Esforços no sentido de re-encontrar essa vocação, pela salvaguarda do patrimônio simbólico, encontram-se na curta atuação de Aloísio Magalhães (1927-1982) na direção do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (1979-82). Desde 1975, a frente do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) promoveu, pioneiramente, o registro de bens e de atividades culturais vivas (MAGALHÃES, 1997).

³⁵ Para aprofundar a descrição dessas ações policiais, cf. a obra Yvonne Maggie *O Medo do Feitiço* (1992).

Em capítulos específicos que compõem o ensaio completo do qual esse texto faz parte, analisa-se todo o aparato científico policial criado para amparar as ações dos detetives, assim como dos juizes e de outros agentes que deveriam cumprir a legislação de Segurança Pública. O Museu da Polícia Civil, na verdade, reuniu objetos e peças que foram recolhidos e capturados nas ações policiais desenvolvidas pelas quatro Delegacias Auxiliares do Rio de Janeiro, como está detalhadamente indicado em capítulo específico do referido ensaio, quando se apresentam as características particulares do “olhar policial” sobre a Coleção de Magia Negra³⁶.

Contudo, para concluir a análise da constituição do estatuto patrimonial do “olhar preservacionista” sobre essa coleção museológica, é preciso considerar que nesse período, designado como o “tempo heróico” da atuação dos membros da “Academia SPHAN”, não havia um corpo conceitual e teórico amadurecido que pudesse dar conta dos aspectos técnicos peculiares ao tombamento de um acervo cultural com essas características³⁷. Problemas técnicos possivelmente não aconteceriam hoje, dado que se possui um quadro conceitual e teórico que, embora polêmico, tenta dar efetivo tratamento patrimonial a esses bens culturais de natureza simbólica, imaterial ou intangível³⁸. Em vista disso, busco aqui, nesse artigo, apresentar as condições epistemológicas que deram base ideológica para o tombamento dessa coleção heteróclita e pioneira, no país, no início do século XX.

Tudo indica que o aparato conceitual que balizou essa ação patrimonial se apoiava nos documentos produzidos originalmente por Mário de Andrade, por ocasião da propositura do Anteprojeto do

36 É no espaço físico da 1ª Delegacia Auxiliar que se encontram dois olhares sobre a Coleção de Magia Negra. Trata-se da presença do poeta modernista Dante Milano como chefe de gabinete da Segurança Pública do Distrito Federal do Ministro Álvaro Ribeiro da Costa – que foi quem indicou o poeta como o primeiro Diretor do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, em 1945. Encontram-se, assim, os olhares da Polícia científica e da Literatura Modernista na história desse processo de tombamento.

37 “Durante o período que se estende de 1937 a 1979, a maioria dos monumentos e obras de arte tombadas como ‘patrimônio cultural’ era considerada como representante do chamado Barroco brasileiro. Desde os anos trinta, o Barroco tem sido oficialmente usado como signo totêmico da expressão estética da identidade nacional brasileira. Outros estilos como o neoclassicismo, foram colocados de lado” (SANTOS, 1996: 69).

38 Decreto federal de criação do Livro do Registro do Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro, n. 3.551/2000.

Serviço do Patrimônio Artístico Nacional³⁹. O escritor paulista previa um dispositivo que pudesse atender a essa demanda pela preservação de bens e de acervos culturais, hoje designados como patrimônios imateriais ou intangíveis⁴⁰. Todavia, a proposta de Mário de Andrade não era única e exclusiva. Suas idéias concorriam com outras propostas de ação cultural e patrimonial, isto é, havia outras proposições de ação preservacionista alternativas.

Uma das propostas concorrentes se encontra no artigo *Contribuição para o Estudo da Proteção do Material Arqueológico e Etnográfico do Brasil*⁴¹, escrito por Heloísa Alberto Torres – na ocasião ela estava na organização da seção de Antropologia e Etnografia do Museu Nacional e, posteriormente, tornou-se diretora dessa instituição museológica⁴². Nesse texto, a autora defende a proteção imediata dos acervos arqueológicos e etnográficos que estivessem em museus ou quaisquer instituições federais, estaduais, municipais ou de propriedade particular que possuíssem valor cultural significativo, como “produtos de arte de população indígena ou neo-brasileiras atuais que, tendo possuído um patrimônio de cultura original se encontrem em condições precárias econômicas e sociais e se revelam, assim, incapazes de defender o seu regime anormal de vida” (TORRES, 1937: 10).

Ainda nesse artigo, Heloísa Torres considera indispensável o início urgente da organização de catálogos e de registros minuciosos desses acervos, que deveriam relacionar as instituições e as pessoas que detivessem as coleções. Nessa oportunidade, cita explicitamente a

39 Destaca-se do documento original: “Da arte popular: Incluem-se nesta categoria todas as manifestações de arte pura ou aplicada, tanto nacional como estrangeira, que de alguma forma interessem à Etnografia, com exclusão da ameríndia. Essas manifestações podem ser: a) Objetos: fetiches, cerâmica em geral, indumentária, etc; b) Monumentos: arquitetura popular, cruzeiros, capelas e cruzes mortuárias de beira de estrada, jardins, etc; c) Paisagens: determinados lugares agenciados de forma definitiva pela indústria popular, como vilarejos lacustres vivos da Amazônia, tal morro do Rio de Janeiro, tal agrupamento de mocambos no Recife; d) Folclore: música popular, contos, histórias, lendas, superstições, medicina, receitas culinárias, provérbios, ditos, danças dramáticas, etc” (*Anteprojeto SPAN/1936*). Diversos objetos e peças que compõem a Coleção de Magia Negra se enquadram nos tópicos descritos.

40 Decreto-lei nº 3.551 institui o registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial do Patrimônio Cultural Brasileiro. Cria o Programa Nacional e dá outras providências (04/08/2000). Nesse Decreto presidencial, prevê-se a criação do Livro dos Saberes e Lugares.

41 Esse artigo encontra-se na *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, de 1937.

42 É preciso lembrar que ocorreram conflitos entre Heloísa A. Torres e Mário de Andrade. Este último criticava duramente a forma de organização do Museu Nacional, considerando-o uma instituição confusa como *The British Museum*, de Londres.

Coleção-Museu de Magia Negra, pertencente à Polícia Civil do Distrito Federal.

Apesar de constatar-se uma preocupação legítima e coerente em relação à preservação desses acervos culturais, não se encontra nenhum documento que testemunhe e explicitamente as razões institucionais que justificassem uma tomada de posição pelo Conselho Consultivo do SPHAN no sentido de fundamentar o tombamento da Coleção de Magia Negra. Encontram-se textos importantes que revelam o interesse científico que despertavam esses acervos, como podemos ver nas obras referidas, mas, lamentavelmente, nesse primeiro período a ritualística dos processos de tombamento não se processava de acordo com os procedimentos técnicos, atualmente elaborados no Conselho Consultivo (IPHAN). Conseqüentemente, não se possuem detalhes sobre a propositura e sobre os procedimentos do tombamento da coleção aqui estudada. No caso específico desse processo de tombamento *sui generis*, o que se deu foi em caráter de *ex-officio*, em 1938. Para corroborar essa informação, saliente-se o fato de que apenas em 1940 foi feito o inventário definitivo das peças e dos objetos que compõem a Coleção inscrita no Livro do Tombo. A inexistência de um processo ritualístico organizado contribuiu definitivamente, como um fator determinante, para encobrir essa coleção museológica sob o manto da obscuridade.

Contudo, algumas tentativas incipientes foram feitas com o intuito de decifrar o significado cultural desse tombamento. Por exemplo, a que se refere a-criticamente ao “gosto pelo exótico” próprio da época: “a qualificação e escolha deste acervo constituído basicamente por imagens de santos, objetos rituais e indumentária, representativos da religiosidade afro-brasileira, que passa por várias discussões, desde o gosto pelo exótico até a coleção de símbolos da dominação” (SILVA, 2000: 94). Porém, essas definições apressadas e superficiais acabam apenas contribuindo para ocultar o significado cultural de um acervo que possui evidente espectro de complexidade mais abrangente, exigindo do intérprete esforço teórico mais generoso.

Ainda não se esgotaram as tentativas de explicar e de justificar esse processo de patrimonialização. No ensaio completo do qual esse artigo faz parte – como já se adiantou –, tento recompor os diferentes olhares que fundam e constituem visões específicas sobre o estatuto museológico dessa coleção. Muitas foram as tentativas de concretizar

esse trabalho de enquadramento museológico. E é certo que as propostas de preservação dos bens e acervos culturais dessa natureza não se restringiram apenas às idéias de Mário de Andrade e de Heloísa Alberto Torres. Outros autores ainda pouco considerados pela crítica tentaram enfrentar o mesmo desafio. Entre esses autores marginalizados, encontra-se Gustavo Barroso, que possui uma interessante tentativa de enquadrar conceitualmente os diversos conjuntos de peças e de objetos mágicos e religiosos recolhidos e apreendidos pelo país afora nesse período conturbado da História brasileira. Como primeiro diretor do Museu Histórico Nacional, fundado em 1922, Gustavo Barroso apresenta, num texto publicado nos *Anais do Museu Histórico Nacional*, a sua proposta de um Museu Ergológico Brasileiro:

[...] Entende-se por ergologia a parte da vida popular que envolve valores úteis ou artes de utilidades: cozinha, ofícios manuais, profissões rústicas, etc. (...) Temos, pois, em face dessa clara exposição do assunto, o esquema duma divisão da ciência folclórica em duas partes principais: a animologia, referente à alma, ou ao espírito: costumes, usos, cerimônias, ritos, fórmulas de vida, contos, cantos, músicas, danças, anexins, parêmias, jogos, pulhas, adivinhações, apólogos, fábulas, etc.; e a ergologia: a que diz respeito aos ‘valores de utilidade, desde os alimentos e os modos de prepará-los até os ofícios manuais como os de trançador de couro, prateiro, e profissões rústicas, algumas muito originais como as do domador, rastreador, cantor e curandeiro (BARROSO, 1942: 433).

Seguindo suas orientações, para a criação de um futuro aparato museológico original, Gustavo Barroso formula uma classificação própria das variadas formas de artes e ofícios populares, entre as quais se destaca a da “arte da feitiçaria”. Sua configuração é descrita dessa maneira:

1. Ritos: macumbas, candomblés e pajelanças; altares, orixás, maracás, tambores, espadas, ventarolas e conchas;
2. Tipos: feitiçeiros, curandeiros, benzedores e pais-de-santo;
3. Feitiços: despachos, caborjes, mandingas e patuás;
4. Talismãs: orações-de-trás da porta, amuletos, bentinhos, ferraduras, ovos, chifres e cabeça de boi (Idem.:445-446).

De minha parte, considerando todas essas diferentes propostas

de enquadramento conceitual de um possível museu da magia brasileira, e levando em conta a lógica do patrimônio cultural elaborado no período considerado, e indo além da aparente curiosidade histórica do tombamento de uma coleção como essa, uma constatação contundente pode ser feita. Trata-se da percepção de que havia uma “expectativa positiva” na preservação dessas peças e objetos representativos das “crendices” e “superstições” populares, assim como das práticas religiosas e mágicas do povo brasileiro. Superado o tom pejorativo e passadista, impregnado na visão evolucionista subjacente às práticas preservacionistas, românticas e nostálgicas, é evidente que sobressai dessas propostas, e dessa “expectativa positiva”, a constatação sociológica coerente de que, com o crescente e avassalador processo de urbanização e de industrialização acelerado e inexorável, muitos desses costumes e práticas culturais tenderiam a desaparecer na sociedade brasileira moderna. Trata-se dos primeiros passos da museomania⁴³ no contexto brasileiro, um traço periférico de práticas que já despontavam no horizonte do alvorecer da modernidade tardia e que também já estavam, há alguns anos, sendo concretizadas nas metrópoles européias e norte-americanas, desde a criação dos primeiros *Museus Etnográficos* do mundo ocidental⁴⁴.

E parece certo também que se confirma, em contexto sul-americano, o processo de patrimonialização e de musealização que se intensificam no mundo, desde esse momento fundador das práticas museológicas etnográficas triunfantes. Nada disso é novidade, já que encontramos em José Reginaldo Santos Gonçalves (1996) a descrição minuciosa desse processo em nosso país, em função do incremento do que esse autor designou como a “Retórica da Perda”. Numa sociedade que atravessou, em poucas décadas, transformações radicais na sua estrutura social, isto é, de uma sociedade determinadamente rural e

43 “A museomania – esta vontade irreprimível de tudo conservar, classificar, exibir – teria tudo para ser considerada como algo deslocado nesta sociedade cujo potencial destrutivo é inequivocamente sem similar, nesta sociedade da obsolescência programada de tudo. Não obstante, a museomania é contrapartida lógica de uma sociedade que se crê mudando permanentemente. De outro modo, sem a referência a um ‘estático’, como poderia ela reconhecer e apreciar o ‘dinâmico’? Assim, requisito estrutural, a sociedade que ‘muda’ se vê de algum modo obrigada a ‘conservar’” (RODRIGUES, 1990: 177).

44 Segundo Lilia Schwarcz (1995), os primeiros *Museus Etnográficos* do ocidente são setor de etnografia do British Museum (1753); Museu Etnográfico de Ciências de São Petersburgo (1836); National Museum of Ethnology em Leiden (1873); Peabody Museum of Archeology and Ethnology (1866). Em nosso país, são criadas instituições semelhantes no período que vai de 1870 a 1930 – O Museu Paulista (1885-94), o Museu Nacional (1808-76) e o Museu Paraense de História Natural (1866-91).

agrária, passou-se, em poucas décadas do século passado, a configurar uma das sociedades mais urbanas e industriais do planeta. As conseqüências e vicissitudes dessas transformações perturbadoras estão sendo avaliadas ainda hoje.

Antes de tecer as palavras finais desse artigo, é preciso que se destaque que, nesse estudo, encontramos imbricações de diversos campos do conhecimento, ainda mantidos separadamente pela tendência dominante de compartimentar disciplinarmente o saber. Ao realizar essa pesquisa, deparei-me com forças de contextualização poderosas, sempre atuantes no sentido de re-integrar os diversos campos do saber interligando-os em rede, no imaginário social da época estudada. Essa força contextualizadora manifestou-se exemplarmente no estudo dessa coleção museológica.

Assim, no ensaio completo que resultou da pesquisa, pode-se ter em mãos a expressão plena de um campo de forças interligado de saberes, que constitui a modernidade. Na pesquisa sobre o processo de tombamento da Coleção-Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro, primeiro patrimônio etnográfico do Brasil, encontram-se reflexões concernentes aos estudos literários, à museologia, à antropologia legal, à história da polícia científica, etc⁴⁵, num esforço concentrado no sentido de oferecer um destino melhor para essa coleção museológica ameaçada de desaparecimento pelo desprezo que tem recebido dos supostos guardiões do patrimônio cultural⁴⁶.

Assim, este artigo é fruto de uma síntese que tem em sua origem um ensaio de seis capítulos, contendo seis olhares, produzida a partir de um amplo trabalho de pesquisa. Cada um dos capítulos analisa as particularidades dos olhares distintos que tentaram definir o estatuto

⁴⁵ Perspectiva que me aproxima da obra *A Experiência Etnográfica* de James Clifford (1998), do qual o presente trabalho retira diversas lições fecundas, especialmente as que remetem às relações entre a Antropologia e a Literatura no século XX.

⁴⁶ LAUDO DE VISTORIA DE 1996. Ministério Público Federal. Patrimônio Etnográfico do Ministério da Cultura. Procuradoria da República/RJ. Processo N. 08120.000394/97-66. "Patrimônio Histórico e Cultural. Museu de Magia Negra. Registro fotográfico do acervo. Peças que restaram do incêndio de 1989. Parecer favorável a manutenção dos objetos no local atual [sic]. Museu da Polícia Civil. Rua da Relação, 42. Reserva Técnica em armários de aço. Parecer afirma que as condições atuais são adequadas". Fica a pergunta: será que estão em "condições adequadas"? Será que, após o recrudescimento dos enfrentamentos entre os agentes policiais pentecostais na Polícia Civil carioca e o povo do Candomblé, essa coleção museológica ainda existe? Será que é dessa maneira que deve ser preservado um bem cultural tombado pelo Patrimônio nacional? Será que não merece um outro tratamento museológico? Será que não poderia haver uma gestão patrimonial mais científica que promovesse esse bem cultural?

museológico dessa coleção de objetos e de peças de magia, feitiçaria e bruxaria, recolhida em ações policiais na sociedade carioca do início do século XX. O presente artigo apresentou as particularidades do “olhar patrimonial”, analisando a história do conceito de Etnografia e de patrimônio etnográfico na sociedade moderna. A compreensão do significado cultural dessa coleção museológica heterodoxa, contudo, parece-me que só pode ser apreendida, na sua integralidade, se for remetida a um vasto pano de fundo cultural moderno. Em poucas palavras, foi o que busquei realizar no ensaio de pós-doutoramento intitulado *Museu Mefistofélico: a coleção-museu de magia negra do Rio de Janeiro e o significado cultural do primeiro tombamento etnográfico do Brasil, em 1938* (CORRÊA, 2006)⁴⁷.

Referências bibliográficas

ALLIEZ, Eric (org.). **Gilles Deleuze**. São Paulo: 34, 2000.

ANDRADE, Mário de. **O turista aprendiz**. São Paulo: Duas Cidades, 1942.

_____. **Poesias completas**. São Paulo: Duas Cidades, 1950.

_____. **O Banquete**. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

_____. **Macunaíma**. São Paulo: Martins, 1979.

_____. **Cartas de trabalho**. Brasília: MEC/SPHAN/Pró-Memória, 1981.

_____. **Sociedade de etnografia e folclore**. São Paulo:DC/ Prefeitura de São Paulo(1936-39). Rio de Janeiro: FUNARTE, INL; São Paulo: SMC, 1983.

_____. **Será o Benedito!** São Paulo: EDUC, 1992.

AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira**. São Paulo: USP, 1971.

47 O signo de ‘Mefistófeles’ foi sugerido pela presença desse termo no inventário da relação dos objetos que compõem a coleção, feita pelo então delegado auxiliar Demócrito de Almeida, em 1940: “2. Estatueta de Mefistófeles (Eixu) – entidade máxima da linha malei”. Essa peça não existe mais, perdida no incêndio de 1989. Outra referência importante a essa figura mitológica foi oferecida através da análise da obra do poeta modernista carioca Dante Milano, tradutor de Dante Alighieri e de Charles Baudelaire.

BARROSO, Gustavo. Museu Ergológico. **Anais do Museu Histórico Nacional**. V.3. Rio de Janeiro: 1942 (pp. 433-453).

BERSTEIN, Richard J. **Freud e o legado de Moisés**. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

BIRMAN, Patrícia (Org.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1997.

CASTRO, Adler Homero Fonseca de. “Era da bagunça”. Comunicação pessoal em 19 nov. 2005. ICOMOS/Brasil (LIIB): lista de discussão na Internet. Disponível em: <http://br.groups.yahoo.com/group/icomos-brasil/message/9934>).

CHÂTELET, François. **História da filosofia: idéias, doutrinas**. Vol VII: A Filosofia das Ciências Sociais: de 1860 aos nossos dias. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1981.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COLEÇÃO MÁRIO DE ANDRADE: Religião e Magia, Música e Dança, Cotidiano. São Paulo: Editora USP (Uspiana: Brasil 500 anos), 2004.

COPANS, Jean (Org.). **Antropologia: ciência das sociedades primitivas?** Lisboa: Edições 70, 1971.

CORRÊA, Alexandre F. **Festim barroco: um estudo sobre o significado cultural da festa de N. S. Prazeres nos Montes Guararapes**. Mestrado em Antropologia Cultural, UFPe. 1993.

_____. **Vilas, parques, bairros e terreiros: novos patrimônios na cena das políticas culturais de São Luís e São Paulo**. São Luís: UFMA, 2003.

_____. **O paradigma preservacionista na berlinda: reflexões sobre a política do patrimônio cultural e das memórias sociais**. In, Revista Ciências Humanas em Revista/UFMA. CCH, São Luís, v.1, n.2. 2003b.

_____. **Museu Mefistofélico: a coleção-museu de magia negra do Rio de Janeiro e o significado cultural do primeiro tombamento etnográfico do Brasil, em 1938**. Ensaio de Pós-Doutorado. Rio de Janeiro, IFCS/UF RJ, 2006.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade**. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. **O Anti-Édipo**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GODELIER, Maurice. “Economias e Sociedades: abordagens funcionalista”. In: CHÂTELET, François. **História da filosofia**: idéias, doutrinas. Vol VII: A Filosofia das Ciências Sociais: de 1860 aos nossos dias. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1981.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

GURVITCH, Georges. **Tratado de sociologia**. Vol. I e II. Barcelos: Companhia Editora do Minho, 1977.

HARDT, M. “A sociedade mundial de controle”. In: ALLIEZ, E. *Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro: 34, 2000 (pp. 357- 372).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Nacional, 1970.

_____. **Antropologia Estrutural I**. Brasília: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. **Antropologia Estrutural I**. Brasília: Tempo Brasileiro, 1976.

_____. **O olhar distanciado**. Viséu: Edições 70, 1986.

_____. **Olhar, escutar, ler**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MAGALHÃES, Aloísio. **E Triunfo?** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

MAGGIE, Yvonne et al. **Arte ou magia negra?** Relatório FUNARTE – Convênio CNDA. Rio de Janeiro: (mimeo.), 1979.

_____. **Medo do Feitiço**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

_____. **Aqueles a quem foi negado a cor do dia**. In: Maio, Marcos Chor (Org.) *Raça, ciência e sociedade* – Rio de Janeiro: Fio Cruz/CCBB, 1996.

_____. “Os novos bacharéis”. **Revista Novos Estudos**. São Paulo: Cebrap, abr., 2001

_____. **Fetichismo, feitiço, magia e religião**. Fazendo Antropologia no Brasil / Neide Esterco, Petyer Fry e Miriam Goldenberg (Orgs.). – Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

MATOS, Claudia Neiva de. **A poesia popular na república das letras**: Silvio Romero folclorista. Rio de Janeiro: FUNARTE/UFRJ, 1994.

IANNI, O. **Enigmas da modernidade-mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

RODRIGUES, José Carlos. **Ensaio de antropologia do poder**. Rio de Janeiro: Terra Nova, 1991.

SANTOS, Boaventura de S. **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **A crítica da razão indolente**. São Paulo: Cortez, 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SILVA, Ivanei da. **A memória vigiada**: o papel do museu da polícia civil na construção da memória da polícia civil no Rio de Janeiro, 1912-1945. Dissertação de Mestrado. UNI-RIO. Rio de Janeiro: 2000.

SPERBER, Dam. **O saber dos antropólogos**. Lisboa: Edições 70, 1992.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. **A vida em comum**. Campinas: Papyrus, 1996.

THOMAS, Louis-Vincent. “A etnologia, mistificações e desmistificações”. *In*: CHÂTELET, François. **História da filosofia**: idéias, doutrinas. Vol VII: A Filosofia das Ciências Sociais: de 1860 aos nossos dias. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1981.

OUVIR A CULTURA: ANTROPÓLOGOS, MEMÓRIAS, NARRATIVAS

Julie Cavignac¹
Andrea Ciacchi²

João da Lagoa demorou um bom bocado na conversa com o vaqueiro Raimundo Curinga, no Palheiro. E, quando deixou o terreiro da fazenda, já era noite fechada... Tempo escuro de meter dedo no olho, não via um caga-fogo. Ia assobiando para espantar o isolamento, embora não tivesse medo de nada.

Já com bem meia légua de viagem, botou o ouvido no mundo, pois ouvira um grito muito alto, como se partisse de alguém pedindo socorro...³

1.

Queremos reivindicar a prioridade de um campo de investigação da antropologia social e retomar uma questão metodológica pouco abordada: como dar conta da multiplicidade das formas discursivas orais e como resolver os problemas conceituais ligados a investigações que têm como matéria-prima um texto oral e/ou uma memória individual como veículo de narrativas? Por outro lado, essa questão remete, sem atalhos, para um conjunto mais amplo de perguntas de cunho metodológico: o que faz um antropólogo quando, ao invés de apenas *ver*, observar os “seus nativos”, ele os *ouve*, também? O que acontece quando ele privilegia o discurso e a via das narrativas? E, mais

1 UFRN.

2 UFPB.

3 NONATO, Raimundo. “O grito no meio da noite”. In: *Visões e abusões nordestinas*, vol. 2 (pp. 23).

especificamente ainda, quais são as implicações quando se trata de um relato de acontecimentos vividos por tabela? O que é gravado não é o que os sujeitos fazem ou pensam, mas são memórias de terceiros transportadas para o presente etnográfico; sabemos que, em várias situações, essas têm um peso na definição do futuro da coletividade. É possível fazer a etnografia das vozes do passado? Como lida, enfim, o antropólogo com a memória e com as narrativas que ouve em campo?

Encontramos freqüentemente, durante as investigações sobre memória e no exercício da rememoração, relatos narrativos difíceis de serem manipulados pelo pesquisador. Se quase todos os antropólogos utilizam o discurso oral como “matéria-prima” dos seus estudos (discursos nativos, histórias de vida, lembranças da infância, genealogias, narrativas *de e com* antepassados, etc.), eles pouco parecem questionar-se sobre a ausência de um método adequado e de uma definição precisa das ferramentas a serem utilizadas no momento da análise. Mais precisamente, faltam elementos conceituais para realizar estudos sobre a questão narrativa num contexto social pouco estudado pelos antropólogos brasileiros, mas bastante investigado por folcloristas, romancistas e críticos literários – o Nordeste –, ao passo que também em outras regiões do país a reflexão conceitual e metodológica sobre memória e narrativas muito raramente parece possuir alguma relevância.

Ao mesmo tempo, é necessário lembrar que, até nos lugares e nos momentos em que houve, mais incisivamente, um interesse epistemológico para os próprios instrumentos disciplinares, essa reflexão sobre o “ouvido etnográfico” ficou às margens, sem receber a atenção que merece. Pensamos, especificamente, nas duas décadas de debate, contadas a partir da publicação dos materiais do Colóquio de Santa Fé, de 1984, que se transformou na publicação, em 1986, da coletânea de ensaios *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography* (CLIFFORD & MARCUS, 2005). Ou seja, mesmo nos centros da antropologia “pós-moderna” e ou “reflexiva”, nos Estados Unidos, mas também nas “respostas” globais e brasileiras àquelas provocações, esse conjunto de temas e de questões só foi abordado de raspão. Mesmo assim, como veremos, aqueles textos – sobretudo os de James Clifford, Paul Rabinow e Renato Rosaldo – contêm elementos que, surpreendentemente, nos ajudam nesta tentativa de apresentação e

de consolidação de uma proposta que gostaríamos de definir como uma *etnografia da memória*.

Para alcançar os nossos objetivos, que, resumidamente, se limitam à tentativa de pensar uma renovada consideração epistemológica e metodológica de registros específicos colhidos em campo – as memórias narrativas –, apresentamos a seguir uma rápida revisão de alguns momentos da relação entre antropologia e documentos orais para, sucessivamente, avançar uma proposta programática que proporcione mais sentido às nossas práticas etnográficas⁴.

2.

Entretanto, para poder iniciar a nossa reflexão, parece importante desenhar o estado da arte, para melhor apresentar as grandes linhas que inspiraram e subsidiaram alguns pontos desta nossa proposta.

Sem querer refazer uma história da disciplina, é sempre bom lembrar que foi a antropologia que iniciou a reflexão sobre o tratamento dos depoimentos orais e das narrativas colhidas em campo. Se parece obrigatório começar por Malinowski, que praticou e sistematizou um certo método da etnografia que incluía a observação participante supondo um conhecimento da língua nativa e uma estada prolongada – levando à familiaridade e à empatia com os nativos – e a utilização de textos orais coletados em campo – método bastante imitado por outras áreas –, é também necessário lembrar que a crítica a esse mesmo método foi um dos pontapés iniciais da virada metodológica e epistemológica operada pelos autores pós-modernos norte-americanos, a começar por James Clifford (2002a). Ainda que existisse uma perspectiva crítica anterior, em alguns autores, sobretudo franceses, como Michel Leiris ou o mesmo Claude Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*, foi a avalanche provocada pela publicação de *Writing Culture* que conseguiu impor a inclusão da “reflexividade etnográfica” no debate antropológico internacional (MOTTA, 2006; PEIXOTO, 2006). Mas, por enquanto, não há como desconhecer o fato de que a etnografia é, ao mesmo tempo, o método que possibilita a distinção entre a antropologia e as outras ciências humanas, e a “técnica” que estas mais buscam percorrer,

⁴ São estas reflexões que foram apresentadas e debatidas durante o GT 15 “Antropologia, memória e narrativas”, coordenado por Andrea Ciacchi e por Julie Cavignac, durante a 25ª RBA, Goiânia, 2006..

em tempos multi e transdisciplinares. Como e por que a etnografia é capaz de *ouvir* memórias e narrativas plurais, é o que veremos mais adiante.

Também, a antropologia foi uma das primeiras disciplinas a explorar o universo da oralidade: o mito é objeto clássico das investigações antropológicas desde o nascimento da disciplina. Franz Boas, como é sabido, dedicou uma grande parte da sua obra em coletar mitos e textos orais e analisá-los, e Claude Lévi-Strauss destaca-se por utilizar um grande refinamento metodológico e conceitual na análise estrutural das narrativas americanas nos volumes das *Mitológicas*. Partindo de uma crítica da perspectiva clássica e criticando, em particular, a noção de Lévy-Bruhl de mentalidade primitiva, Lévi-Strauss elabora o conceito “bucólico”⁵ de *pensamento selvagem*, muito próximo ao de pensamento mítico elaborado por Maurice Leenhardt (CAVIGNAC, 2006a). Oriundo, antes de tudo, da oralidade, ele designa a atividade espontânea do espírito humano, um pensamento altamente simbólico que revela a diversidade da cultura humana – arte, jogos, culinária, hábitos corporais, religiosidade, organização social, etc. – ao mesmo tempo em que aponta para existência de universais que dizem respeito ao comportamento dos homens em sociedade e de permanências no funcionamento do espírito humano. Daí aparece a definição do mito como uma criação simbólica atemporal e universal e que se apresenta como uma das mais ricas expressões humanas.

Anti-monográfico e “anti-malinowskiano” por excelência, o estruturalismo e o seu método também receberam a crítica cerrada por parte da antropologia pós-moderna, na qual é possível perceber a introdução de uma reflexão sobre a elaboração das etnografias como construções literárias que levam em conta a presença e a percepção do observador. Nessa perspectiva, é possível verificar a capacidade do antropólogo em elaborar “alegorias etnográficas” não diferentes das produzidas pela ficção artística (CLIFFORD, 2002b). Singular, nesse contexto, que os aspectos justamente “literários” e “alégóricos” da escrita levi-straussiana tenham passado despercebidos na Califórnia e na Rice University, pois é possível ver *Tristes trópicos* como uma das primeiras obras reflexivas sobre a prática da etnografia e o *métier* de

⁵ A tradução portuguesa não consegue dar conta da dimensão poética do título do livro, pois, em francês, *pensée* é uma flor do campo (*violeta tricolor*).

antropólogo.

Os acervos narrativos e a própria literatura oral, no Brasil, foram abandonados durante longos anos aos folcloristas e aos historiadores amadores, sendo possivelmente considerados objetos indignos de uma investigação sociológica. O estudo desses temas foi duplamente dificultado porque, pelo menos para o Nordeste, ele foi manchado para sempre pelo estigma dos pioneiros: Euclides da Cunha para o sertão, Sílvio Romero e Luís da Câmara Cascudo com os seus estudos românticos sobre literatura oral (CAVIGNAC, 2006b, CIACCHI, 2004)⁶. Por outro lado, e de um modo geral, o conceito de “oralidade” é utilizado há bastante tempo sem que os pesquisadores se interessem em definir os limites e a natureza dos seus objetos de estudo: inventada pelos folcloristas, a terminologia foi aproveitada e retomada por alguns antropólogos que a utilizam junto ao conceito de tradição, no campo mais amplo e mais instrumentalizado da *cultura popular* (CIRESE, 1973; ARANTES, 1982; BRANDÃO, 1982 e 1985; GARCÍA CANCLINI, 1982). Esse impasse – lexical, mas não só – transfere-se para a região movediça dos gêneros da literatura oral: às várias tipologias propostas ao longo das décadas, nunca ou pouco se agregou uma tentativa séria de contextualização da produção das camadas populares. Esta, pelo contrário, na esmagadora maioria dos casos, recebe abordagens que a separam das figuras reais dos seus produtores, como se as experiências, os conhecimentos e as práticas culturais, tanto coletivos como individuais, que estão integrados a cantos e a contos populares pudessem ser desconsiderados na hora de abordar esses documentos orais. Nessa dinâmica, o quesito do anonimato desempenha o papel de garantia de tradicionalidade, pois a história contada deve estar livre de referências reais, sociais, históricas, antropológicas. O caso do conto popular, nessa perspectiva, é paradigmático e sintomático ao mesmo tempo. De fato, aparece, desde os tempos de Sílvio Romero, como uma obra anônima: nasce da “memória coletiva” e pertence a todas as camadas sociais. Retomando a perspectiva romântica utilizada também pelos primeiros antropólogos, o estudo da oralidade “tradicional” possibilitaria, então, voltar até as origens da sociedade estudada, sendo esta considerada uma sobrevivência do passado. Os textos narrativos

6 Assim, o sertão parece ser eternamente ligado aos assuntos “clássicos”: a seca, o fanatismo religioso, o cangaço, etc.

orais ajudariam a manter a memória coletiva, explicariam o presente e permitiriam perceber as mudanças sociais e culturais; em suma, a oralidade permitiria aceder ao passado e seria a única via de expressão das sociedades que desconhecem a escrita. Mas essas transformações, por esse viés tradicionalista, sempre assentam no eixo traiçoeiro das oposições: tradicional *vs* moderno; rural *vs* urbano – num bem-sucedido mascaramento do que está, de fato, regendo todas essas tensões, o antagonismo entre *barbárie* e *civilização*. A ênfase “tradicionalista” no passado, nesses casos, desconsidera os aspectos subjetivos e singulares da história, o “vivido” que faz parte da *memória*. Ao contrário, apenas empurra para trás o fato folclórico, ao mesmo tempo em que joga para a lata de lixo da história a experiência social e temporal que envolve aqueles fatos. A “memória coletiva”, tão alardeada, não consegue englobar o individual, o singular, o indizível – nem o social. Em outras palavras, muitas vertentes do folclorismo tradicionalista preferem o anonimato do passado – que não foi vivido – à memória presentificada do passado.

Dessa forma, muitos dos estudos sobre a poesia popular do Nordeste brasileiro não conseguem apreender a riqueza do material encontrado numa perspectiva teórica, deixando mais registros e antologias do que análises consistentes⁷. Assim, como dar conta da multiplicidade dos gêneros poéticos? O poeta de cordel pode ser, ao mesmo tempo, cantador de viola, glosador, contador de estória, cantor, decorar romances e dramas, etc. Ele passa de um gênero a um outro sem nenhuma dificuldade – gêneros que são tipos poéticos e literários distintos e que, na hora da análise, precisam de um tratamento específico. O pesquisador interessado nos contos maravilhosos deve jogar fora tudo que não pertencer à categoria do conto? Se, junto ao conto, encontram-se lendas, provérbios, parlendas, cantigas de roda, canções, romances de tradição ibérica, fica bastante difícil reconhecer as fronteiras entre os gêneros narrativos, as quais se dissolvem quando os relatos são patrimônios culturais de um grupo determinado ou quando, por outro lado, esses registros narrativos constituem repertórios individuais.

⁷ Podemos reconhecer Luis da Câmara Cascudo (1952) como pioneiro de uma tal perspectiva que, no Rio Grande do Norte, ainda tem seguidores.

Em outras palavras, trata-se de retomar uma discussão clássica: onde devemos situar os limites entre o mito e o conto? Os dois podem ser definidos como ficções narrativas, o segundo sendo geralmente descrito como uma degeneração do primeiro. O conto, então, seria de uma natureza similar, mas não teria o caráter sagrado do mito; atualizada a cada enunciação, a história perderia força e serviria para divertir ou fixar a experiência humana. Porém, quase todos os estudiosos do assunto concordam em afirmar que essa distinção parece pouco explicativa: os gêneros literários ou correspondem a categorias próprias da sociedade investigada ou às do pesquisador⁸.

Os trabalhos pioneiros de Propp (1965), que insistem sobre a recorrência formal dos contos de encantamento e sobre a possibilidade de utilização de uma perspectiva comparativa, inspiraram diretamente Lévi-Strauss (1974: 235-265) na elaboração do seu método⁹. Porém, mesmo se o próprio Lévi-Strauss demonstrou a possibilidade da utilização do seu método para outras narrativas que não sejam os mitos, poucos estudiosos seguiram os seus ensinamentos (BELMONT, 1970, 1986). Parece que a literatura oral foi apagada pela análise estruturalista, que a considerou “parente pobre” do mito. De um modo geral, pelo menos na antropologia, a análise narratológica foi “esmagada” pela explicação estruturalista, preocupada, em primeiro lugar, em procurar esquemas universais do pensamento humano, separando, assim, as sociedades e os indivíduos das suas respectivas produções literárias. Durante décadas, o mito era, dentro das produções orais, o único objeto legítimo de investigação antropológica, revelando as elaborações simbólicas mais profundas das populações estudadas (LÉVI-STRAUSS, 1974: 235-265). Com a crítica à pretensão universalista do estruturalismo e com a abertura da disciplina a outras vias de explicação, torna-se possível adotar uma perspectiva pluridisciplinar, voltada para a sociedade produtora da sua história: a antropologia ultrapassa as visões românticas associadas às sociedades primitivas, e muitos estudiosos verificam que história e antropologia compartilham um mesmo campo

8 Muitos dos elementos aqui apresentados já foram publicados anteriormente em artigos (CAVIGNAC 1999 e 2001).

9 O método de Propp inspirou outros estudos sobre os contos, sobretudo que tratam da literatura oral e da mitologia africana (GRIAULE & DIERTERLEN, 1965; PAULME, 1976) e até mesmo estudos sobre o cordel (SLATER, 1984; CIACCHI, 1984).

da pesquisa – o da memória (BIDOU, 1991; BOCCARA, 2000; CUNHA 1987; FAUSTO, 2002; WACHTEL, 1990).

Uma outra via – mais recente – de apreensão da literatura oral é o estudo da performance das produções literárias e poéticas, que supõe um estudo preliminar da língua. A etno-lingüística, que analisa as relações entre uma língua determinada, a cultura e a sociedade que a ela estão ligadas, é a disciplina que se aproximaria mais do estudo das produções discursivas de um grupo de um ponto de vista antropológico (CARDONA, 1976, 1981). Considerando a importância dos modos de transmissão, os “novos *folklorists*” americanos elaboram um método de investigação fundado na performance (BAUMAN, 1975; TEDLOCK, 1971, 1983, 1988). Por outro lado e seguindo o caminho aberto por Claude Lévi-Strauss, alguns antropólogos, sobretudo na França, recorrem também à semiótica, centrada na análise do discurso e das operações cognitivas; a investigação das estruturas discursivas profundas permitiria a aparição de uma significação. Essas perspectivas que fornecem um método de investigação preciso, no entanto, aparecem, no final das contas, pouco operatórias, pois são bastante tecnicistas e centradas principalmente na língua e nas modalidades de transmissão do saber. Mesmo que associando os aspectos sócio-culturais das produções lingüísticas, elas não conseguem fazer uma boa integração do estudo dos sistemas de signos ao do material etnográfico e, sobretudo, não levam em conta a especificidade da análise das produções literárias que adotam uma forma narrativa. O termo etno-literatura seria mais apropriado, mas não foi erguido em especialidade e, ainda assim, não parece suficiente para tratar das especificidades da narrativa – por exemplo, a utilização de fórmulas, a repetição ou as ligações do oral com o escrito.

Concebido como suporte da memória do grupo ou das suas produções simbólicas, o texto oral ganhou novos adeptos com o *revival* dos anos setenta e com a crise do objeto da Antropologia. Com isso, ao mesmo tempo em que são redescobertas as tradições das populações camponesas européias – que eram até então estudadas pelos folcloristas –, novas abordagens aparecem nas jovens nações, tendo como enfoque principal as modificações ocorridas durante e depois do período colonizador e ao longo do processo pós-colonial. Assim, as sociedades exóticas tornam-se os campos de investigação “naturais” dos

antropólogos europeus e americanos, principalmente a partir da generalização dos movimentos de libertação das antigas colônias e com o surgimento de uma Antropologia nativa e, às vezes, nativista. Com este retorno dos antropólogos ocidentais ao velho terreno dos folcloristas, a disciplina teve de elaborar novos instrumentos de investigação para estudar a tradição oral. Uma das vias mais ricas – que, às vezes, integra o estudo do texto literário – resulta da aproximação da Antropologia à História. Podemos perceber este movimento, com o surgimento e o fortalecimento dos chamados *estudos culturais*, cuja fortuna crítica abrange, sobretudo, autores de língua inglesa (EAGLETON, 2005; WILLIAMS, 1966; HALL, 2002 e 2003; mas também De CERTEAU, 1999; GINZBURG, 1987). Entretanto, na França, já havia surgido o campo dos *etno-textos*, fórmula que designa qualquer produção discursiva – independentemente da sua forma – elaborada por um grupo social e que visa reforçar a sua identidade através da rememoração (BOUVIER, 1992)¹⁰. No Brasil, poucos seguiram essa pista; os especialistas da literatura, adotando os métodos e os conselhos dos antropólogos, investigam há décadas o estudo da tradição oral – sobretudo nordestina. Na sua grande parte discípulos de Paul Zumthor (1983), eles apontam para a vocalidade das literaturas orais, adotando os métodos e as perspectivas das ciências humanas (FERREIRA, 1996; MUZART, 1997; MUZART in BERND & MIGOZZI: 1997: 35-37)¹¹.

Destacam-se, assim, vários tipos de problemas colocados ao antropólogo “em campo”, na hora da coleta e da análise do material narrativo e oral. Existe, por um lado, uma indeterminação terminológica, ligada à natureza do objeto (texto, discurso, tradição, literatura oral, folclore, etc.). A classificação utilizada pela antropologia para designar o campo de estudo da narrativa oral não é satisfatória – a tradição oral e o folclore não constituem conceitos operatórios –, nem existe uma teoria unificada para o estudo das tradições orais: cada disciplina elabora seus próprios instrumentos e métodos de análise, ignorando, freqüentemente, os resultados da outra. Além de tudo isso,

10 Cf. a definição de Idelette Muzart-Fonseca dos Santos in Bernd e Migozzi (1995).

11 Para o estudo dos folhetos de cordel do ponto de vista antropológico, sociológico ou histórico, podemos lembrar os legados importantes de Almeida (1979), Arantes (1982), Menezes (1977), Slater (1984), Terra (1983).

na antropologia “clássica” e deixando a obra de Lévi-Strauss de lado, há uma ausência de estudos teóricos sobre a “matéria narrativa” (LÉVI-STRAUSS, 1973; 1974: 43-69)¹².

Finalmente – e lembrando autores que estudam as representações do passado e a consciência histórica contida em formas narrativas –, partindo do “ponto de vista do nativo”, aparecem temáticas nas quais estão relacionadas a memória e a identidade, enriquecendo o diálogo entre antropologia e história (POLLAK, 1989; PRICE, 1994, 1998; WACHTEL, 1990, 1993, 2001; PORTELLI, 1996). A existência de uma história não consciente, subterrânea, invisível e não oficial nos leva para a investigação das representações nativas do tempo e do espaço. Nas nossas pesquisas, notamos que os atores envolvidos adotam, contradizem, atualizam e reinterpretam, por meio de diferentes modos narrativos e ficcionais, o roteiro de uma história escrita pelas elites dirigentes. Em todo caso, esta “solução narrativa” permite que a memória não se desagregue totalmente, concorrendo para que a mesma seja reapropriada para novos fins. Neste processo, os eventos do passado são contados e recontados de diversas formas, refletindo o universo de valores presentes em seu contexto gerador. A narrativa, geralmente, descreve a fundação da localidade, e, ao evocar a lenda, o locutor se serve da memória genealógica para comprovar a ancestralidade da presença do grupo e a legitimidade da posse do território. Porém, nem sempre o mito aparece como tal para os seus detentores: poderia servir para uma reivindicação étnico-identitária ou ser instrumentalizado numa ação política fundamentada no reconhecimento de direitos ancestrais de territorialidade. O primeiro passo desse processo é a redescoberta pessoal de um passado comum, até então enterrado, que inicia uma reflexão introspectiva sobre origens e histórias diferenciais que só hoje podem ser afirmadas, podendo vir a ser o primeiro passo para o afloramento da “*consciência de uma história coletiva e de uma comunidade de destino*” (WACHTEL, 2001: 29). Isso tem sido expresso, com muita frequência, em diferentes formas narrativas, consideradas mecanismos reveladores da memória histórica potiguar e de uma

¹² Já que para ele não haveria uma diferença de natureza entre o conto e o mito, podemos incluir o mito na tradição oral das populações estudadas. Assim, os pesquisadores devem recorrer à história oral, à teoria da literatura ou à lingüística e à semiótica, etc., para dar conta do recado. Para mais detalhes, cf. Cavignac, 1999; 2006b: 245-253.

história que não foi escrita por tratar-se de atores marginalizados. Desta forma, a matéria narrativa encontra-se em vários níveis discursivos do presente etnográfico, mantendo uma relação interessante com o passado do grupo em questão¹³.

Ainda falta, entretanto, na nossa opinião, uma reflexão mais incisiva e sistematizada sobre o tratamento etnográfico dessas representações quando elas se concretizam em palavras e quando são veiculadas através das memórias narrativas registradas em campo. É o que tentamos corrigir, em seguida.

3.

Aqui, queremos discorrer sobre o falar e o ouvir e sobre o ter ouvido e escrever o que ouvimos; sobre o nosso ouvir aquilo que nos é falado e sobre como escrever essas falas.

Por enquanto, os textos formalizados serão colocados de lado: cantos, contos, fórmulas, mitos, adivinhações, enfim, aquela literatura oral que vimos nas mãos e nas páginas dos folcloristas e de alguns antropólogos especialistas da voz. Queremos investigar como a antropologia pode restituir aos leitores dos seus textos acadêmicos – teses, ensaios, monografias – aquilo que os antropólogos ouvem em campo, na dimensão específica da memória, das memórias, das narrativas.

Também não há como esgotar, aqui, por enquanto, uma questão que nos parece tão premente quanto as que estamos tratando, ou seja, aquele conjunto de problemas que remetem, por um lado, à “propriedade” intelectual e patrimonial das falas, palavras, discursos e textos, e, por outro, à necessidade, viabilidade e oportunidade de dar vida a “arquivos sonoros”, a espaços e a lugares voltados à manutenção da memória áudio-visual das populações e dos sujeitos submetidos aos processos de pesquisa antropológica, de história oral ou de outra natureza disciplinar. Entretanto, e apenas para que se tenha em mente

13 Assim, Nathan Wachtel (1990: 521-586) encontrou sereias, aludindo às mulheres-peixes do mito de Tunupa, nas representações da Virgem de Copacabana, no altiplano boliviano. No Brasil, encontramos motivos recorrentes que aparecem no *corpus* narrativo coletado no Rio Grande do Norte, atuando como significativos marcadores identitários: santos, serpentes, baleias, assombrações, reinos encantados, monumentos históricos, etc. (CAVIGNAC, 2006b e 2006c). Para um registro desse imaginário em outra área do litoral nordestino, cf. Ciacchi *et alii*, 1997.

a relevância dessas duas questões, lembramos o franco desenvolvimento, de um ponto de vista quantitativo, no Brasil, de pesquisas e de estudos que utilizam as técnicas de gravação: história oral, antropologia, etno-ciências, outras ciências sociais, enquetes, levantamentos e diagnósticos para implementação de políticas públicas, laudos periciais, etc. Percebe-se, por um lado, o contínuo aperfeiçoamento das tecnologias de registro da voz e dos sons que tornam esse recurso disponível a um público amplo, em vários setores sociais (universidades, escolas, ONG's, associações comunitárias, sindicatos, órgãos públicos, etc.); por outro lado, é evidente a relevância desse tipo de abordagens (que transitam entre empreendimentos acadêmicos e “sociedade civil”) de que freqüentemente se lança mão com o objetivo de “dar visibilidade” ou, talvez mais precisamente, audibilidade aos setores ausentes ou marginalizados da cena social. Ao ser supostamente alcançada, essa visibilidade torna mais conscientes as demandas identitárias, políticas (ou mesmo de política identitária) desses setores. Não teremos espaço, aqui, para esgotar essas questões, porém não nos dispensa de lembrá-las, ao abordar uma discussão mais conceitual.

Segundo James Clifford (2005a: 16), a “contribuição específica da antropologia” é a “visão direta, baseada na experiência do outro concebido como sujeito”. Propõe-se, aqui, refletir brevemente sobre uma “escuta direta” desse Outro: um “prestar-lhe ouvido” e “doar-lhe papel”.

Pois o mesmo Clifford, quando lista as “dimensões” da escrita etnográfica (contexto, retórica, instituições, gênero literário, política e história), esquece o material concreto, “objetivo”, dessa escrita (2005b: 31). No final dos percursos de pesquisa etnográfica, temos produtos materializados: teses e livros, partituras musicais, registros sonoros, discos, documentários, *sites*, CD-ROM's, etc. O que (*d*)*escrevo* na minha etnografia? Nela, de fato, posso expor o que eu *li*, o que eu *vi* e o que eu *ouvi* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). Se a “revisão de literatura” esgota, geralmente, a primeira parte desse leque de opções e de disponibilidades (aquilo que eu *li*), a alternativa entre escrita/descrição do que foi visto e/ou ouvido não costuma ser problematizada. Mas deveria ser, pois a autoridade etnográfica de quem *viu* e refere o que viu é – ao pé da letra – *evidente*. É uma autoridade baseada justamente naquele “*I was there*” de geertziana procedência. “Meninos: eu vi!”. É a

fidedignidade do etnógrafo que está em jogo, mas ela é, por construção, inquestionável. Mas, claro está, eu não fui lá de ouvidos fechados. Se eu vi, também ouvi. Se é verdade que esse ouvir complementa o olhar (Ibidem: 21), pois permite “obter informações não alcançáveis pela estrita informação” (Ibidem: 22), essa escuta não é generalizada, sempre igual a si mesma. Ela obedece a uma ação nativa que, por sua vez, se desdobra em espécies distintas, ainda que complementares: lembrar, narrar, explicar – isso independentemente das técnicas que foram utilizadas para o registro daquela fala que lembra, que narra ou que explica e independentemente de quem lembra, narra ou explica. Será *este* sujeito o responsável pela fidedignidade daquilo que eu relato na minha escrita, sobretudo seu eu usar aspas? Em outras palavras, a minha fidedignidade – entre aspas – remete o questionamento da objetividade do meu relato para as palavras de uma subjetividade: a do meu narrador. O “meninos: eu ouvi!” não é suficiente. Na nossa perspectiva, é absolutamente indispensável a admissão do “*I wasn’t there*”. Em outras palavras, o etnógrafo precisa lembrar, a todo o momento, que a memória a que ele tem acesso é memória no seu sentido mais estrito: é relato de (ante)passados: de atos, de fatos, de outros relatos. É a memória de uma cadeia de vários e históricos momentos de experiência social e singular. Uma memória narrada é sempre uma memória de personagens que fazem e que falam – mas eu só tenho acesso ao sujeito, ao personagem, ao narrador que está falando *para mim*, ali e agora, e não posso apelar para os demais.

Quando entrevisto um pescador do litoral da Paraíba ou um camponês do sertão do Rio Grande do Norte, estou diante de um relato sobre o passado, sobre *um* passado feito de vozes, recordações e eventos vividos por um grupo inserido num tecido social, político e cultural, em um período histórico determinado. Uma parte do relato desse pescador ou desse camponês será uma narração de fatos que nem ele presenciou, fatos passados também *para ele, mas não por ele*. O hiato geracional que gera a memória e as narrativas põe uma questão epistemológica para todos – para o nativo e para o etnógrafo –, mas cada um vai abordá-la e resolvê-la a partir da sua posição relativa. De fato, uma memória narrativa do passado constrói uma *alteridade no tempo*, tanto no tempo do nativo, quanto no tempo do etnógrafo. Constitui, enfim, uma inédita *dimensão histórica do estranhamento*. Assim,

ultrapassa-se de vez a complementaridade do *being there/being here*, para ingressar na dimensão do “nunca termos estado lá”, nem eu nem ele. *We wasn't there*. A descrição social do outro passa pela escuta do outro, pelo exercício de erguer esse outro a sujeito: sujeito que fala e que lembra o que lhe foi falado.

Mas a aparente igualdade epistemológica entre o sujeito conhecente e o sujeito conhecedor do passado desfaz-se rapidamente diante do reconhecimento das distintas posições que ocupamos diante da história¹⁴, pois aquele passado que ele (o meu interlocutor) relata e que eu ouço é um passado inscrito numa experiência social peculiar – essa construída em solidariedade com a tradição e com os atores individuais dessa tradição, por exemplo, os antepassados. Justamente agora, essa experiência é restituída por iniciativas singulares, próprias a cada um dos nativos que se dispõem a relatar ao etnógrafo suas memórias narrativas. A paisagem histórica, cultural e social que se desenha na memória narrativa do sujeito falante é uma paisagem marcada, disseminada de traços individuais e coletivos que se reconhecem e se repõem no momento da fala e da escuta. É algo dessa natureza que Pierre Bourdieu (1972) tem em mente quando, no *Esquisse d'une théorie de la pratique*, mostra que os homens percebem as suas práticas de formas diferentes, devido às suas diferentes posições sociais e políticas. Para os cientistas sociais, o passado é captado *après les faits*, na sua integridade atemporal, mas os atores sociais vivem a história como se se encontrassem na própria correnteza do tempo: pertencendo-lhe.

Essa *dimensão individual da alteridade*, “a singularidade do sujeito”, então, só é flagrada quando o etnógrafo se dispõe a ouvir e quando projeta uma etnografia dedicada à reprodução dessa dimensão. Uma etnografia da memória, nesse sentido, é uma etnografia, por exemplo, capaz de distinguir entre palavras de gerações distintas, que correspondem a modos distintos da experiência social, percorridos, então – as palavras e os modos da experiência –, pelo vendaval da história, que derruba, entre outros entulhos, a idéia que, em alguns casos, se transforma em ideologia, da uniformidade e homogeneidade da “comunidade” e do caráter anônimo das produções narrativas.

14 E da sociedade. Geralmente o antropólogo vai “ganhar” algo com a pesquisa: dinheiro, diploma, reconhecimento, etc..... o nativo, nem sempre!

E evidentemente essa dimensão individual não constitui nenhuma novidade no panorama antropológico mundial, pois está presente nas etnografias – mesmo tão distintas – de um Maybury-Lewis (1990), de um Renato Rosaldo (2001), de um Victor Turner (2005), de um Philippe Descola (2006): os quatro cantos do mundo. Por aqui, aliás, cá entre nós, lembraríamos, pelo menos, Mafra da Fonseca (1999 e 2005), Lúcio (2001), e, entre os participantes do nosso GT da RBA de 2006, Hamid (2006), Tamaso (2006), Correia (2006) e Caroso e Martins (2006). Em todos esses casos, os pesquisadores tiveram acesso a narrativas, a relatos de eventos que, entretanto, não puderam presenciar. A responsabilidade da autoridade etnográfica, então, transfere-se para o narrador, testemunha de uma história que ele viveu mesmo sem ter “vivido”. E, em todos esses casos, consegue-se, também, a proeza de (como, inclusive, alertava Rosaldo [2001: 109]) não exilar as falas dos narradores para as margens do texto etnográfico: muito pelo contrário, elas assumem a prioridade textual e gráfica que lhes cabe em virtude do estatuto epistemológico que elas representam.

Essas etnografias da memória que destacam as dimensões individuais são, ao mesmo tempo, etnografias do ouvir e do ouvido – uma etnografia da escuta: uma etnografia que escuta, transcreve e entrega a novos ouvidos e olhos, o que nos remete às problemáticas da transcrição das falas, que incluem a consideração de elementos quantitativos e qualitativos. É uma “etnografia”, também, em outra e contígua acepção do termo, agora mais propriamente solitária – *being here*. O “produto” escrito final dessa etnografia transforma-se num instrumento revelador, mas que só fala entre aspas – uma espécie de *mise en scène* cega, apenas falada, radiofônica. Aqui, novamente, vale citar James Clifford (2002a: 38-39), que, ao lembrar que “as metáforas dominantes na pesquisa antropológica têm sido a observação participante, a recolha de dados e a descrição cultural, todas figuras que pressupõem um ponto de vista externo, que olha, pode objetivar ou, se se coloca mais perto, ‘ler’ uma dada realidade” [*grifos do autor*], menciona as críticas ao “visualismo ocidental” desferidas por Walter J. Ong, Mary Pratt e Johannes Fabian (*apud* CLIFFORD: 2002a: 38-39). E encerra esse aspecto das suas observações¹⁵ com a pergunta

¹⁵ Trata-se da “Introdução” ao volume *Writing Culture*, sintomaticamente intitulada “Verdades parciais”.

que também geraria as nossas reflexões: “muito se tem falado, para criticá-lo ou para elogiá-lo, do olhar etnográfico; mas quantos prestaram atenção ao ouvido etnográfico?”. Claro está que, aqui, as sugestões de conceitos como dialogismo e polifonia, numa palavra, a lição de Bakhtin, estão presentes, desde os tempos em que o próprio Clifford (2002a: 44-59) resenhava as experiências peculiares de “dialógica da etnografia”. Mas o que estamos propondo aqui – acreditamos – tem a pretensão de ir um pouco mais longe, ao imaginar estratégias textuais que, antes de serem legíveis, sejam audíveis e que, antes de terem sido escritas, foram ouvidas. Que fique bem claro: não estamos defendendo mais uma “virada reflexiva”, muito menos se essa virada se auto-apresentar como desconstrutora e/ou pós-moderna. Muito pelo contrário, e talvez bem mais simplesmente do que os itinerários bibliográficos propostos neste artigo sugeriram, defende-se aqui uma espécie de “manual de boas condutas etnográficas” que seriam capazes de ultrapassar os impasses epistemológicos, teóricos e metodológicos apontados no começo desta reflexão.

De fato, trata-se de enfrentar um problema epistemológico que se coloca aos antropólogos que estudam suas próprias sociedades e para os quais os limites da alteridade parecem mais distantes, e os níveis de estranhamento mais ralos. Ao optar por uma etnografia da memória e das narrativas, estamos lidando com uma “antropologia da sociedade contemporânea” que busca incluir o que lhe é “pré-contemporâneo”. Assim como clama um dos pioneiros dessa postura, Paul Rabinow, talvez tenhamos de

(...) antropologizar o Ocidente: mostrar quão exótica tem sido a sua constituição da realidade; enfatizar aqueles domínios tidos como universais (isto inclui a epistemologia e a economia); mostrá-los o mais possível como sendo historicamente peculiares; evidenciar como suas reivindicações à verdade estão conectadas a práticas sociais e se tornaram, portanto, forças efetivas no mundo social (RABINOW, 1999: 80).

Em outras palavras: mesmo *dentro* do Ocidente, há práticas sociais diferentes – diferentes entre si e diferentes das do etnógrafo, a quem cabe, entretanto, afinar o ouvido e munir-se de aspas.

Mas essa “etnografia da memória” não envolve apenas aspectos metodológicos. Parece-nos que ela pode alcançar vantagens

epistemológicas relevantes, pois permite que se preste ouvido a elementos que a mera observação mais dificilmente lograria. Reconhecer esse panorama de diversidades que também assentam na sociedade ocidental implica, de fato, o reconhecimento de elementos culturais que só se revelam em forma de memória e de narrativas. Pensamos, por exemplo (e como lembra Rosaldo [2001: 37-61]), na “força cultural das emoções”, ou naquilo que Raymond Williams (1977: 132) define “estruturas de sentimento”. Mais em geral, em conclusão, essa etnografia da memória e das narrativas é capaz de também lançar novas luzes para as minúcias da vida cotidiana, assim como elas aparecem em fluxos históricos maiores e mais densos de significado, o que, por algum paradoxo que agora não cabe desvendar, nos leva de volta a... Malinowski.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **Folhetos**. A literatura de cordel no Nordeste brasileiro. Dissertação de mestrado (Ciências Sociais), 2 vols. USP. São Paulo: 1979.

ARANTES, Antonio Augusto. **O trabalho e a fala**: estudo antropológico sobre os folhetos de cordel. Campinas: Kairós, 1982.

BAUMAN, Richard. “Verbal art as a performance”. *In: American Anthropologist*, 77: 1975 (pp. 290-311).

BELMONT, Nicole. “Les croyances populaires comme récit mythologique”. *In: L’Homme*, X (2): 1970 (pp. 94-108).

BELMONT, Nicole. **Paroles païennes. Mythe et folklore**. Des frères Grimm à Pierre Saint Yves. Paris : Imago, 1986.

BOURDIEU, Pierre. **Esquisse d’une théorie de la pratique**. Genève: Droz, 1972.

BIDOU, Patrice. “Nature du mythe”. *In: BONTE, Pierre & IZARD, Michel (orgs.). Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Paris: Puf, 1991 (pp. 491-492).

BOCCARA, Guillaume (org.). “Antropologia diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos, y poder político”. *In: Lógica mestiza*

en América. Temuco: Ed. Universidad de La Frontera-Instituto de Estudios Indígenas, 2000 (pp. 11-59). [Disponível em *Mundo Nuevo/Nuevos Mundos*, Revista Eletrônica - www.ehess.fr/cerma/Revue/indexCR.htm].

BOUVIER, Jean Claude. “La notion d’ethno-texte”. PELEN, J. N. & MARTEL, C. (org.). **Les voies de la parole.** Aix-en-Provence : Université de Provence, 1992 (pp. 12-21).

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

BRANDAO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1985. 2ª ed.

CARDONA, Giorgio Raimondo. **Introduzione all’etnolinguistica.** Bologna: Il Mulino, 1976.

CARDONA, Giorgio Raimondo. **Antropologia della scrittura.** Torino: Loescher, 1981.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo.** São Paulo: Unesp, 2000.

CAROSO, Carlos & MARTINS, Rafael Losada. “Da memória etnográfica de Carlo Castaldi à memória social sobre João Caipó”, Paper apresentado na VVX Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 2006.

CAVIGNAC, Julie. **Mémoires au quotidien.** Histoire et récits du sertão do Rn. (Brésil). Université de Paris X, Nanterre, 1994.

CAVIGNAC, Julie. “Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em antropologia”. *In: Horizontes antropológicos*, 1999, 12 (pp. 245-265) (**Mneme – Revista de Humanidades** [On-line]). Disponível em URL: <http://www.seol.com.br/mneme>.

CAVIGNAC, Julie. “Destinos migrantes”. *In: Campos.* Curitiba, v. 1, n.º 1, 2001 (pp. 23-45).

CAVIGNAC, Julie. “Maurice Leenhardt e o início da pesquisa de campo na antropologia francesa”. *In*: GROSSI, Miriam Pillar *et alii.* (org.). **Antropologia francesa no século XX**. Recife: Massangana, 2006a (pp. 23-81).

CAVIGNAC, Julie. **A literatura de cordel no Nordeste do Brasil**. Da história escrita ao relato oral. Natal: Edufrn, 2006b [Coleção nordestina, tradução de Nelson Patriota].

CAVIGNAC, Julie. “Um mundo encantado: memória e oralidade no sertão do Seridó”. *In*: RENK, Arlene; GONÇALVES, Carlos Walter Porto; GODOI, Emília Pietrafesa de. *et alii.* **A diversidade de formas do campesinato brasileiro**. Tomo IV, História social do campesinato, 2006c. (no prelo).

CASCUDO, Luís da Câmara. **Cinco livros do povo**. Introdução ao estudo da novelística no Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952.

CASCUDO, Luís da Câmara. “Roland no Brasil”. **Ocidente**, LXII, 1962 (pp. 70-75).

CHARTIER, Roger. **História cultural**: entre prática e representação. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.

CIACCHI, Andrea. **O encontro do cordel com o negão**. Roma, Università La Sapienza, 1984 (tese, mimeo).

CIACCHI, Andrea. “Eles, os Outros. Considerações sobre identidades e diversidades”. *In*: BUONFIGLIO, Maria Carmela (org.). **Políticas Públicas em questão**: o plano de qualificação do trabalhador. João Pessoa: Manufatura/UniTrabalho, 2004 (pp. 65-78).

CIACCHI, Andrea *et alii.* **Isso, aquilo outro**. Histórias e gente de São Lourenço. João Pessoa: Ed. da UFPB, 1997.

CIRESE, Alberto Mario. **Cultura egemonica e culture subalterne**. Palermo: Palumbo, 1973.

CLIFFORD, James & MARCUS, George E. (a cura di). **Scrivere le culture**; Poetiche e politiche dell’etnografia. Roma: Meltemi, 2005.

CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica”. *In: A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002a (pp. 17-62) [original: 1983].

CLIFFORD, James. “Sobre a alegoria etnográfica”. *In: A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002b (pp. 63-99) [original: 1986].

CORREIA, Luiz Gustavo Pereira de Souza. “Outros olhares sobre a cidade: Porto Alegre via narrativas de indivíduos cegos”. Paper apresentado na VVX Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. Mito, história, etnicidade. São Paulo: USP, 1987. 2ª ed.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. São Paulo: Papirus, 1999.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo**; relações Jivaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

EAGLETON, Terry. **A idéia de Cultura**. São Paulo: Ed. da Unesp, 2005.

FAUSTO, Carlos. “Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie”. **Journal de la Société des américanistes de Paris**, vol. 88, 2002 (pp. 69-90).

FERREIRA, Jerusa Pires. **Cavalaria em cordel, o passo das águas mortas**. São Paulo: Hucitec, 1979.

FONSECA, Ana Claudia Mafra da. **O verso e a rua**: vozes da poesia popular na cidade de Currais Novos. Dissertação de mestrado – UFPB. João Pessoa: 1999.

FONSECA, Ana Claudia Mafra da. **Histórias de pescador**: as culturas populares nas redes das narrativas (Papary-Nísia Floresta – RN). Tese de doutorado – UFPB. João Pessoa: 2005.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOODY, Jack. “Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec ou sans écriture: la transmission du Bagre”. **L’Homme**, XVII (1), 1977 (pp. 29-52).

GOODY, Jack. **La raison graphique**. La domestication de la pensée sauvage. Paris: ed. de Minuit, 1978.

GOODY, Jack. **La logique de l’écriture**. Aux origines des sociétés humaine. Paris: Armand Colin, 1986.

GEERTZ, Clifford. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa das culturas”. *In: Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989 (pp. 13-44).

GRIAULE, Marcel & DIETERLEN, Geneviève. **Le renard pâle**. Paris: Institut d’ethnologie, 1965.

GRUZINSKI, Serge. **La colonisation de l’imaginaire**. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^o-XVIII^e siècle. Paris: Gallimard, 1988.

GRUZINSKI, Serge & BERNAND, Carmen. **L’histoire du Nouveau Monde** (vol. I e II). Paris: Fayard, 1990, 1993.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HAMID, Sônia Cristina. “Memória e Identidade: pensando as concepções de gênero de mulheres árabes-muçulmanas em Brasília”. Paper apresentado na VVX Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 2006.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: UNICAMP, 1996. 4^a ed.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1973. **Anthropologie structurale II**. Paris: Plon [4.^a edição brasileira: **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993. Tradução: Maria do Carmo Pandolfo].

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Anthropologie structurale**. Paris: Plon, 1974 (réed.).

LÚCIO, Ana Cristina Marinho. **O mundo de Jove**: a história de vida de um cantador de coco. Tese de doutorado – UFPB. João Pessoa, 2001.

MENEZES, Marilda. **Histórias de migrantes**. São Paulo: Loyola/CEM, 1992.

MENEZES, Marilda. “Trabalhadores camponeses migrantes. Histórias de vida e identidade”. **Raízes**, ano XV, 12, 1996 (pp. 147- 156).

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **A penúltima versão do Seridó**: espaço e História no regionalismo seridoense. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: 1998.

MANDROU, Robert. **De la culture populaire au XVII^o et XVIII^o siècles**. La bibliothèque bleue de Troyes. Paris: Stock, 1964.

MATTOSO, Kátia de Queirós; SANTOS, Idelette Muzart Fonseca dos; ROLLAND, Denis (eds.). **Matériaux pour une histoire culturelle du Brésil**. Objets, voix et mémoires. Paris: L’Harmattan, 1999.

MAYBURY-LEWIS, David. **O selvagem e o inocente**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.

MENEZES, Eduardo Diatahy Bezerra de. “Para uma leitura sociológica da literatura de cordel”. **Revista de Ciências Sociais**, 8. Fortaleza: U. F. C., 1977, 1-2 (pp. 7-87).

MOTTA, Antonio. “A África fantasma de Michel Leiris”. *In*: GROSSI, Miriam Pillar *et alii* (orgs.). **Antropologia francesa no século XX**. Recife: Massangana, 2006 (pp. 261-283).

MUZART-FONSECA DOS SANTOS, Idelette. **La littérature de cordel au Brésil**. Mémoire des voix, grenier d’histoires. Paris: l’Harmattan, 1997.

MUZART-FONSECA DOS SANTOS, Idelette. **Em demanda da poética popular**. Ariano Suassuna e o movimento Armorial. Campinas: Unicamp, 1999 (pp. 111-172).

NISARD, Charles. **Histoire des livres populaires ou de la littérature de colportage**. Paris: Maison Neuve et Larose, 1968. 2 ed.

PAULME, Denise. **La mère dévorante**. Essais sur la morphologie des contes africains. Paris : Gallimard, 1976.

PEIXOTO, Fernanda. “O nativo e o narrativo – os trópicos de Lévi-Strauss e a África de Michel Leiris”. *In*: GROSSI, Miriam Pillar *et alii*. (org.). **Antropologia francesa no século XX**. Recife: Massangana, 2006 (pp. 287-310).

POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. **Estudos Históricos 3, Memória**. Rio de Janeiro: 2, 3, 1989 (pp. 3-15). [Disponível online no endereço <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/43.pdf>].

PORTELLI, Alessandro. “O massacre de Civitella Val di Chiana: mito, política e senso comum”. *In*: FERREIRA, Marieta M. & AMADO, Janaína (orgs.). **Usos & abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

PROPP, Vladimir J. A. **Morphologie du conte**. Paris: Seuil, 1965 (réed.).

PROPP, Vladimir J. A. **Les racines historiques du conte merveilleux**. Paris: Gallimard, 1983. 2 ed. [Traduction de Lise Gruel-Apert, préface de Daniel Fabre et de Jean-Claude Schmidt].

PRICE, R. **Les premiers temps**. Paris: Seuil, 1994 (**First Time: the historical vision of an afro-american people**. The John Hopkins University Press, 1983).

PRICE, R. **The convict and the colonel**. Boston: Beacon Press, 1998..

RABINOW, Paul. “Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia”. *In*: **Antropologia da razão**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999 (pp. 71-107).

ROSALDO, Renato. **Cultura e verità**. Roma: Meltemi, 2001 (original: 1989).

SLATER, Candace. **A vida no barbante**. A literatura de cordel no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984 [Tradução de Octavio Alves Velho].

TAMASO, Izabela. “Narrativas e memórias das relíquias, objetos e patrimônios que o Rio Vermelho levou”. Paper apresentado na VVX Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 2006.

TEDLOCK, Denis. “On the translation of style in oral narrative”. **Journal of American Folklore**, 84, 1971 (pp. 114-133).

TEDLOCK, Denis. **The spoken word and the work of interpretation**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

TEDLOCK, Dennis. “The witches were saved. A Zuni origin story”. **Journal of American Folklore**, 101, 1988 (pp. 312-320).

TERRA, Ruth Brito Lemos. **Memória de lutas**. Literatura de folhetos no Nordeste, 1893-1930. São Paulo: Global ed., 1983.

TURNER, Victor. “Muchota, a vespa: intérprete da religião”. In: **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Eduff, 2005.

WACHTEL, Nathan. **Le retour des ancêtres**: les indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d’histoire regressive. Paris: Gallimard, 1990.

WACHTEL, Nathan. **Leçon inaugurale**. Paris: Collège de France, 1993.

WACHTEL, Nathan. **La foi du souvenir**. Labyrinthes marranes. Paris: Seuil, 2001.

WILLIAMS, Raymond. **Culture and Society**: 1780-1950. New York: Harper and Row, 1966.

WILLIAMS, Raymond. **Marxism and Literature**. Oxford: Oxford University Press, 1977.

ZUMTHOR, Paul. “L’écriture et la voix. Littératures populaires, du dit à l’écrit”. **Critique**, 394, 1980 (pp. 228-239).

ZUMTHOR, Paul. “De l’oralité à la littérature de colportage”. In: **L’écrit du temps 1**. Paris: Ed. de Minuit, 1982 (pp. 129-140).

ZUMTHOR, Paul. **Introduction à la poésie orale**. Paris: Seuil, 1983.

A CIDADE: SEDE DE SENTIDOS

Ana Luiza Carvalho da Rocha
Cornelia Eckert

A concepção simmeliana de cidade moderna (SIMMEL, 1979) orienta a concebê-la a partir das formas e dos gestos humanos na condição da fugacidade e da efemeridade do tempo que ritma o viver urbano. É notável que Georg Simmel, justamente o maior estudioso de todos os tempos da cidade moderna em suas dinâmicas sociais de destruição e de transformação, tenha destacado o que é da duração e da eternidade neste cenário. Há para Simmel, nas formas da cidade, na emergência das relações sociais interativas que criam e agem, uma adjudicação de sentido, de modo que, na contingência do tempo, algo se eterniza. Neste sentido, a cidade é concebida como fenômeno que encerra um espaço humanizado singular que acomoda os valores éticos e morais coletivos profundamente enraizados no trajeto antropológico.

Para o autor, há aqui a reconciliação entre as oposições mais prementes do viver urbano: a cultura objetiva e a cultura subjetiva – uma reconciliação no tempo e no espaço social na cidade, enfocadas enquanto formas simbólicas que encobrem uma construção de sentido para o mundo.

Somos tributários, em nossa “arte de pensar” o mundo e o tempo, das imensas rupturas e descontinuidades provocadas por revoluções tecnológicas e científicas do século XX. Não é ao acaso que se constata que a abordagem etnográfica e social dos bens patrimoniais tangíveis e intangíveis reflete sobre a vida e sobre a matéria, atribuindo ao desejo de conhecer dos habitantes das grandes cidades o ato de interagir com a sua história. Em antropologia urbana, a vontade de viver a cidade moderna, urbano-industrial, comporta, para os seus habitantes, o ato de narrar suas histórias vividas neste espaço – histórias que apontam

para as diferenças e alteridades que constituem uma comunidade urbana.

Esta perspectiva nos permite enriquecer o debate em torno de bens culturais tangíveis e intangíveis no corpo de uma reflexão conceitual maior sobre uma política de preservação cultural em Porto Alegre. Concebemos esta cidade na forma das motivações simbólicas do homem ocidental no plano do mito das “harmonias econômicas”, resultado da configuração espacial moderna urbano-industrial em que co-existem grupos sociais, de culturas, de línguas, de religiões, de idades e de atividades humanas diversificadas.

A cidade, aqui enfocada como território enraizador da pluralidade e da heterogeneidade étnica, social e cultural humana, guarda em si mesma uma dimensão patrimonial intangível, herança dos mitos de origem da Europa ocidental.

Neste artigo, trazemos uma análise sobre a representação coletiva dos tempos em Porto Alegre perscrutando estes rastros que harmonizam uma rítmica do viver urbano na trajetória de vida de seus habitantes, a partir de um estudo de caso: o patrimônio da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Campus Centro) e da memória acomodada neste território-mito, como bem intangível¹.

No curso do tempo: memória e duração

A cidade que vivenciamos hoje como espaço fantástico, tributária da imaginação criadora do homem ocidental, adere às motivações simbólicas de diferentes civilizações que modelam os arranjos espaciais. Da Grécia aos dias atuais, a cidade encerra problemas morais e políticos os mais diversos, balizados por três grandes eixos de construção de sentido: a alma individual, a cidade ideal e o discurso filosófico.

¹ O conjunto de prédios históricos da UFRGS, projeto aprovado pelo Ministério da Cultura em 1999, integra o Patrimônio Cultural do Rio Grande do Sul pela lei 1.525, de 15/09/2000. Este projeto recebeu várias prorrogações – 2000, 2001, 2003, 2004, 2005 e 2006. Para estas duas últimas prorrogações é que este laudo foi realizado. Compõem os prédios históricos do Campus Centro prédios já reformados que relacionamos a seguir bem como o período de sua construção: Castelinho (1906-1908), Chateau (1906-1908), Observatório Astronômico (1906-1908), Faculdade de Direito (1908-1910), Rádio da Universidade (1920-1921) e Museu da UFRGS (1910-1913). Os prédios com restauração ainda não concluída são: Escola Engenharia (1898-1900), Instituto Eletrotécnico (1906-1910), Instituto Parobé (1924-1928), Faculdade de Medicina (1912 a 1914 e 1919 a 1924) e Instituto de Química (1922-1924). Ver <http://www.predioshistoricos.ufrgs.br>.

Pensadores como Platão e Aristóteles contrapunham-se, em seus discursos sobre a utopia urbana, na forma como concebiam a cidade, mas convergiam no momento em que apresentavam a *Polis* como palco de reflexão de uma teoria ética e política traduzível na construção pedagógica de um arranjo de vida social (ASSAY & SCHOONBRODT, 1989).

Na Idade Média, sob a influência da revolução copernicana, a cidade se apresenta na “ausência de ordem”, configurando-se posteriormente, na Renascença, enquanto um lugar onde a memória histórica de uma comunidade aponta para a captura de sua alma, expressão do *genius loci*. Na trilha das descobertas de Galileu acerca das leis cósmicas, a cidade se transforma, sendo vista sob a perspectiva do plano conceitual e paradigmático de suas produções, tendo o palácio real como centralidade organizadora².

Quando despontam os primeiros raios luminosos do período da Ilustração no Ocidente moderno, a cidade já fornecia, portanto, aos filósofos, pensadores e intelectuais um conjunto de valores ético-morais espacialmente delimitados em termos da feição de um território de vida coletiva – lugar onde se depositaram lentamente diferentes instituições humanas e para as quais foi atribuída uma pluralidade de sentidos acerca da natureza dos vínculos sociais.

As modernas sociedades urbano-industriais guardam em si bens intangíveis justamente naquilo que abrigam de motivações simbólicas de seus habitantes, lugar de enraizamento de valores éticos e morais de liberdade, de igualdade e de fraternidade, construídos na retomada das “lembranças históricas” no centro da memória coletiva da civilização ocidental e de seus paradigmas acerca das formas e dos arranjos da vida em sociedade.

Nas trilhas difusas do cenário pós-moderno, a cidade recentemente veicula discursos sobre processos de criação, fabricação e acumulação de capital financeiro e cultural que não seguem mais o ritmo do espaço-tempo urbano fechado sobre si mesmo, mas a um espaço-tempo desterritorializado, “sede das trocas monetária, da divisão

² Ver a respeito a obra de Norberg-Schulz: El significado en la arquitectura occidental, Buenos Aires, Summa, 1980, em que o autor, analisando a arquitetura do renascimento, tece comentários sobre o espaço espiritualizado da Idade Média e a sua passagem para uma concepção de espaço como ordem concreta e geométrica.

do trabalho, da crescente racionalização do mundo social” (SIMMEL, 1979: 67).³

Mas, como ensaia Simmel, há o “outro” das cidades modernas: as velhas cidades, em que emerge a atmosfera estética, onde o “outro” tem a dimensão de ser a “cidades dos homens e do ritmo dos homens” (SIMMEL *apud* WAIZBORT, 2000: 508). Temos aqui uma estratégia de apreender a cidade na sua forma tradicionalmente concebida a partir do caráter monumental de seus componentes, cujas construções, acolhendo o passado de um povo, falam de território de armazenagem de homens e de coisas – cidade que reúne e colhe a diversidade numa unidade espacial, lugar que encerra trabalho, criação e ação humana.

Nesta empreitada, a experiência do trabalho antropológico na cidade moderna através de etnografias desenvolvidas na linha de pesquisa definida por Antropologia Urbana no Brasil tem tratado de conceber, a partir do trabalho da memória e com a memória, o que a cidade preserva e valoriza como bens culturais, porque nisto se desvenda a expressão dos mitos de fundação das comunidades urbanas no Ocidente, reunindo lendas, crenças, saberes, fazeres, histórias, tradições... e utopias.

A existência do patrimônio material e o reconhecimento de patrimônios imateriais por parte das políticas públicas permitem o conhecimento dos habitantes citadinos de seus percursos históricos e promovem a consciência do viver social – uma consciência coletiva que não só depende da memória construída, mas contribui para a memória social e coletiva dos cidadãos. Como afirmava Píndaro, “o homem é um ser que esquece”, sobretudo se esquece de si mesmo, de reiterar uma imagem de si na riqueza das interações de reciprocidade humana. Neste ponto, o tema do “fantasma do esquecimento”, tão caro à obra do filósofo alemão Walter Benjamin, anuncia, de forma comovente, o sentimento de “crise da civilização” que se manifesta na crise epistemológica das “ciências do homem” geradas no mundo contemporâneo.

³ Ver, por exemplo, a forma como a cidade se apresenta na obra de Marshall Berman, *Tudo que é sólido desmancha no ar*. Podem-se percorrer os comentários de Walter Benjamin sobre a poesia de Baudelaire e de Simmel sobre a tragédia da cultura como paradigmáticos de todo um pensamento sobre a cidade contemporânea.

Parte integrante do dispositivo simbólico humano, como a linguagem e a técnica, a cidade moderna apresenta variações em torno de um mesmo motivo: a domesticação do tempo e do espaço através de símbolos. Assim, se em certos centros urbanos o ato de restaurar e de conservar edificações são formas encontradas por seus habitantes para domesticar a passagem do tempo, fazendo da cidade um “cemitério de civilizações”, em outros a adesão ao ritmo de inovações e de modernizações impõe a destruição de antigos casarios, velhos bairros e paisagens de arrabaldes, na busca de recriar o caos primordial onde se celebra, com vigor, o renascimento de um novo corpo coletivo.

Portanto, no contexto, das grandes civilizações urbanas, o gesto do esquecimento (ruína) ou do desejo de transformação no “reformado” e revestido (domesticação da força efêmera do tempo e negação da morte), pode ser compreendido como o trabalho de deslocar o explícito (alegoria da caducidade)⁴ em uma nova ordem de significado, gerando um sentido outro para a instabilidade estética agora satisfatória e conciliadora com a obra do tempo descontínuo. Na lógica de uma memória moderna, pode-se encontrar aqui a tessitura da duração no cotidiano do lugar, implícita no ato do esquecimento (abandonar, destruir, restaurar).

A cidade, portanto, é um lugar de figurações de utopias que encerra a idéia de Civilização. Enquanto território de transmissão de saberes e de fazeres, a cidade revela-se um território fantástico capaz de ilustrar a forma como o pensamento do homem ocidental se traveste de um esquema cultural urbano para projetar os símbolos através dos quais organiza o mundo.

A idéia de preservar

Sob este ângulo, o debate atual sobre uma política de preservação e de conservação de bens culturais para as modernas sociedades urbano-industriais deveria contemplar as estruturas espaciais da cidade como tributária de uma fantástica transcendental através da qual o homem ocidental tem operado o seu conhecimento do mundo social e cósmico.

⁴ Inspiramo-nos em Walter Benjamin, “que, no lugar de conceitos, nos apresenta imagens” (1972: 346).

O debate das políticas culturais na área de preservação patrimonial ocupa hoje destaque nas agendas das instituições culturais em face do processo violento de destruição e de transformação da trama espacial urbana. Isto é, vivem-se hoje impasses significativos na definição de uma política de preservação e de conservação de bens culturais.

Na era da globalização, do tempo agitado, a necessidade de se projetar uma política de preservação, apropriação e construção de bens culturais exige, hoje, que se pensem os gestos de fundação da cidade na Grande Tradição ocidental e o lugar que aí ocupam os postulados do individualismo moderno. Trata-se, sem dúvida, de se precisarem os valores éticos e morais que sustentam a idéia de uma personalidade urbana livre, situada na encruzilhada de duas noções de liberdade: a da independência individual (nascida na Revolução Francesa), e a da formação de uma originalidade pessoal cuja fonte é a cultura cristalizada.

Do ponto de vista do patrimônio etnológico, atribuir uma política cultural para a preservação/conservação de um espaço construído implica inscrever a dinâmica das construções de sentido acumulados por uma comunidade urbana num sistema de leis e de regras. Estas incidem em formas de ser e de viver não-discursivas de seus grupos sociais, pois um espaço humanizado expressa formações culturais de sentido intrinsecamente construídas no plano de ações humanas não discursivas tanto quanto alude a configurações simbólicas cuja dimensão ética e estética se encontra em constante processo de criação.

Assim, trata-se do desafio de se ampliar a idéia de bens culturais para um noção que abrigue, no seu interior, uma totalidade maior de formas de o espírito humano se manifestar na intencionalidade de suas ações no mundo que não um conhecimento conceitual, isto é, um “saber cotidiano” que se nutre da instabilidade dos processos da vida coletiva nos quais se enraíza.

Como muitos antropólogos contemporâneos apontam, os bens patrimoniais que constituem uma cidade configuram-se não apenas num espaço construído e edificado, mas nos saberes, fazeres e tradições que se apresentam ordinariamente no interior das manifestações culturais de seus habitantes, os quais não são contemplados nos regulamentos propostos para uma política de defesa de patrimônio cultural no meio urbano.

As ações discursivas que fazemos acerca de uma política de

preservação e de conservação de bens arquitetônicos e urbanísticos de uma cidade – bens edificados que configuram uma paisagem urbana – enraízam-se no espaço dos seus territórios-mitos, criando, em seu contexto, uma hierarquia e configurando a cidade qualitativamente em lugares carregados de sentido.

Entretanto, parafraseando Sennet (1988), “a cidade pode ser o lugar onde é possível se unir aos outros”. Para tanto, há de se pensar que o patrimônio cultural tangível que configura a cidade industrial-moderna contempla, em seu interior, expressões intangíveis que lhe asseguram sentido tanto quanto àqueles que ela abriga.

Cotidiano acadêmico e patrimônio universitário

Certamente o valor da atividade acadêmica no mundo contemporâneo não se resume aos diplomas conferidos ou aos títulos publicados pelos cientistas, mas igualmente reside na sua contribuição para a defesa de territórios-mitos guardiões do sistema simbólico de referência identitária cultural e da memória coletiva de um povo. Como sugere Anthony Giddens (1991), um dos mais citados cientistas sociais da contemporaneidade, em face da negligência de políticas urbanas em relação ao patrimônio tangível e intangível importa cada vez mais estarmos atentos para a sustentabilidade das formas de criação e de recriação do senso de identidade de indivíduos e de grupos. Portanto, segundo este autor, a condição contemporânea do viver urbano nos remete sistematicamente à amnésia coletiva pela ameaça das perdas de referências de imagem e pela fragmentação das formas de sociabilidade e de complexidades institucionais que organizam o mundo social. A ameaça ao esquecimento não é, entretanto uma condição presente.

Reiterar a importância da permanência do patrimônio gerado pela vida universitária na cidade de Porto Alegre é reivindicar a duração de parte da matéria em que repousam as experiências de trajetórias de seus alunos – lembranças de uma cultura letrada que, transmitida na forma de patrimônio artístico, tecnológico e intelectual às novas gerações, alimenta não só a prática e a ação de rememorar a sabedoria de gerações, mas nutre igualmente a história da cultura escolar e universitária de um contexto urbano.

As propostas hoje na defesa patrimonial nos conduz a refletir sobre a dialética *suís generis* na forma de como é possível se operar com a dimensão ética e estética dos estudos da memória, colocando em alto relevo os valores, as crenças, as tradições, as visões de mundo e os estilos de vida diferenciais, nos grandes centros urbano-industriais.

Significa pensar a história de uma instituição de ensino no contexto da sociedade abrangente contemporânea como reservatório concreto e efetivo de memórias coletivas e de vontades de indivíduos e de grupos que, compartilhando um mesmo território plural de existência, agem em conjunto e reinventam cotidianamente a sua condição humana primordial, na busca de eternizarem-se no tempo.

Buscando contribuir para a tradição acadêmica de refletir sobre a memória coletiva nas cidades brasileiras, desenvolvemos pesquisa sobre memórias coletivas e itinerários urbanos em Porto Alegre e em outras cidades do Estado do Rio Grande do Sul, através do projeto Banco de Imagens e Efeitos Visuais, sediado no Instituto ILEA/UFRGS, pesquisa apresentada na 25^a RBA⁵. E é deste lugar que tecemos, aqui, considerações sobre a importância etnográfica dos estudos de patrimônio urbano.

Memória universitária?

Memória da UFRGS é o título de uma obra publicada com os depoimentos de inúmeros professores e/ou ex-alunos que narram eventos e experiências que singularizam seus sentimentos de pertença ao contexto universitário.

Todos os depoimentos convergem em construir, nestas narrativas escritas, o relato das trajetórias e das experiências de diferentes gerações. Seja tratando dos primórdios históricos da Universidade, seja tratando dos tempos difíceis pelos limites de liberdade de expressão nas conjunturas ditatoriais, nunca conseguiram, pondera a historiadora Helga Picollo (1994: 35), “calar a Universidade”. Cada depoimento, dos inúmeros publicados e outros apenas gravados, apontam para uma Universidade em sistemático processo de construção, estruturação ou re-construção e re-estruturação de sua política educacional, de sua

⁵ Apresentado na Sessão de Pôsteres pelo aluno PIBIC/CNPq Henrique Palaver Dallago, recebeu menção honrosa.

estrutura universitária, de sua organização pedagógica, de seus projetos de pesquisa e de consolidação da produção incessante do conhecimento científico.

Carregados de emoção pelas lembranças do passado, o depoimento de Lauro Hagemann e as lembranças do ex-reitor Tuiscon Dick (em relato pessoal) acentuam trajetórias iniciadas em casas de estudante universitárias: infra-estrutura necessária para abrigar uma população diversa, oriunda de localidades interioranas, tendo, no ensejo do curso universitário gratuito em instituição federal, o projeto possível de aquisição de capital cultural e de conhecimento científico.

Em 1956, o professor Hagemann ingressou nos quadros da Rádio Universitária como redator, um dos prédios adotados no conjunto arquitetônico de recuperação. Relatando as dificuldades iniciais de desenvolvimento do projeto de radiodifusão universitária, o jornalista pondera que ainda hoje a Universidade Ihe parece um “monstro sagrado”: “hoje, vejo-a como uma instituição necessária, uma conquista da sociedade”. Segue o professor:

O saber, o conhecimento, todos os avanços do homem sobre a face do planeta são consequência do acúmulo e da transmissão do conhecimento e esse conhecimento não pode ser vendido nem comprado, ele é um patrimônio comum da sociedade humana e a Universidade representa o ápice dessa conquista (HAGEMANN, 1994: 339).

“Tempos de construção, de esperanças e de utopias”, como se refere o Professor Gervásio Rodrigo Neves (1994: 49), o tempo de “passar” na experiência universitária sugere que os cidadãos, de uma forma ou de outra, descubrem profundas relações com as instituições nas quais agem ou se relacionam.

Mas inserir-se na Universidade de alguma forma – diretamente como servidor ou como aluno, ou como simples relação urbana compartilhada – infere na consciência de um tempo passado. A instituição já estava lá, sua prática já estava estruturada, e o processo universitário já se situa como uma realidade construída para cada novo ingressante.

Recorrendo à nossa própria experiência vivida, respectivamente em 1975 e em 1976, podemos reconhecer estas passagens rituais de ingresso na organização educacional. Constituir-se como sujeito universitário é esta adesão cotidiana ao universo cultural e geracional

em que a socialização se dá pela interação em salas de aulas, pela organização em grupos de estudo, em vencimento de etapas e *curriculuns* para uma feliz continuidade como profissionais de pesquisa em antropologia.

Este espelhamento de nossas próprias trajetórias se entrelaça a outra dimensão que estetiza uma paisagem de pertencimentos, afetivos ou conflitivos. Rastros interpretados nos relatos de Enio Squeff (*Não somos apenas a utopia*), de Raul Pont (*O Bar da Filô*), de Pedro Cezar Dutra Fonseca (*Breve reencontro com a primeira pessoa*) ou de Gilka Girardelo (*Pelas beiradas da UFRGS*), entre tantos outros depoimentos, subsidiam a compreensão acerca da complexa rede de relações que um patrimônio universitário como o da UFRGS abriga. Como se expressa Girardelo (1994: 82), “muito mais gente vive uma universidade do que sugerem suas listas de diplomados”.

A história de cada indivíduo na UFRGS é igualmente a história das situações que ele traçou nos territórios urbanos, na cidade de Porto Alegre, no Campus Centro, no Campus médico, no Campus do Vale. É a ação desse sujeito nesses espaços que faz de cada episódio banal uma situação, para ele, de reinvenção de suas tradições, de seus sentimentos de pertença, de projeto social.

É por isso que concebemos a narrativa da estética dos fenômenos culturais como vinculadores dos estilos de conhecer e de viver nas cidades, que acomodam os jogos da memória de sua comunidade não só universitária, mas urbana de modo geral. O patrimônio edificado existente no Campus Centro da UFRGS representa, portanto, parte da construção social e histórica dos saberes técnicos e científicos que construíram o próprio patrimônio edificado local.

As obras de inúmeros arquitetos e engenheiros e de artistas plásticos e urbanistas formados nos bancos desta universidade foram, e ainda são, hoje, as marcas visíveis do entrelaçamento da memória deste território na conformação da atual paisagem urbana na cidade. É interessante parar para pensar sobre este espaço em que nos encontramos cotidianamente para nossas atividades acadêmicas. Que lugar patrimonial é este? Trata-se de um contexto universitário, e o vivemos rotineiramente quase sem apreendê-lo enquanto um lugar patrimonial, de nossa memória tecida na trajetória de formação de gerações de cientistas sociais. Seja no Instituto de Filosofia e Ciências

Humanas a que pertencemos, seja no Instituto Latino Americano de Estudos Avançados que nos abriga, estamos na UFRGS. Que estilo nos acolhe? Edificação moderna, funcional, estilo anos 1970, o patrimônio universitário vai constituindo história patrimonial junto ao espaço de origem de tudo – espaço que concentra a própria memória das formas urbanas que, ainda hoje, caracterizam a cidade de Porto Alegre, uma vez que o espaço conformado pela paisagem dos prédios do Campus Centro da UFRGS nos permitem remontar a épocas diferenciadas das práticas culturais de seus usuários.

Aderimos, aqui, a uma posição cultural e política de preservação do conjunto arquitetônico da UFRGS e, em especial, ao patrimônio que permite dimensionar o território mito e patrimônio etnológico urbano local como uma obra moldada pela ação dos que nela “habitam”, em especial dos técnicos e dos profissionais formados por esta universidade.

Na linha dos trabalhos do historiador Michel De Certeau (1994), talvez não seja inútil sublinhar a importância do domínio desta história do cotidiano, do “invisível”, que insere o espaço universitário cotidiano na história urbana e industrial portoalegrense a partir da memória das práticas e dos saberes técnicos e científicos, os quais irão reverter para a vida cidadina local na criação de sua paisagem arquitetônica singular.

Pensar a matéria objetiva da memória coletiva que encerram as práticas culturais e sociais na área central de Porto Alegre é pensar o conjunto das edificações que nos abrigam. Como se pode constatar, sua importância é tal que estes espaços chegam a moldar, de forma decisiva, a noção de lugares de identidade (veste-se a camiseta) em contexto público onde se desenrolam importantes acontecimentos da vida urbana local. Tal território possui, portanto, uma “assinatura”, aquela inscrita pela história de seus usuários, representando, por tais motivos, seu laço de pertença à vida urbana portoalegrense.

Pertencer a uma geração de alunos, de professores ou de funcionários nos identifica aos contornos de um patrimônio universitário como um lugar de reconhecimento que parte de um dispositivo social e cultural segundo o qual o espaço urbano portoalegrense se torna um objeto de conhecimento para as comunidades urbanas locais, que “possuem”, assim, por sua vez, um direito a ele.

Defendemos aqui, portanto, uma linha de argumentação que sustenta a necessidade da reabilitação da idéia do patrimônio histórico, artístico e arquitetônico nos termos de um patrimônio etnológico, ou seja, que tenha por base as heterodoxias do passado, salvaguardando o essencial de uma memória coletiva urbana, segundo a multiplicidade de seus suportes e a imensa vitalidade silenciosa de seus símbolos. Não se trata mais de pensar o respeito aos objetos restaurados, mas aos beneficiários da restauração. Nesta política de autores, os habitantes das grandes cidades e seus sistemas de práticas devem ser valorizados ao invés de desapropriá-los de seus objetos de lembranças, como normalmente ocorre na “economia da restauração”, segundo suas leis de mercado.

Numa “prospectiva urbana”, este nosso depoimento para atentarmos ao nosso espaço cotidiano de pertença acadêmica caracteriza-se como parte integrante das cadeias de gestos e de relatos de inúmeros habitantes da cidade de Porto Alegre, reconhecendo-se neles as próprias invenções de saberes e de fazeres tecnológicos responsáveis pela modernização de sua paisagem urbana e industrial tal qual a conhecemos hoje.

Inspiradas mais uma vez em De Certeau (1964), afirmamos que as histórias dos lugares é que os tornam “habitáveis”, sendo que, sem estas histórias, eles se tornam desertos. Por outro lado, arrancar os registros de memórias dos “solos onde desabrocham”, é destruir parte deste processo; fomentar ou restaurar esta narratividade é, portanto, também tarefa de restauração.

Reminiscências

Nossas primeiras aulas como alunas do curso de Ciências Sociais e de História, respectivamente, nos idos anos 1970, deram-se no antigo prédio da Filosofia, como é hoje reconhecido o prédio ao lado da Reitoria.

Naquela época, a UFRGS se concentrava privilegiadamente no Campus Centro, no seio da capital, “localizado em área nobre no coração de Porto Alegre, formado por edifícios, quase todos monumentais, ainda hoje abrigando dependências didáticas da UFRGS” (SOARES [1986] *apud* HASSEN 1996: 90).

No seu surgimento, a novidade arquitetônica transformou a paisagem porto alegreense, caracterizada ainda por ruas estreitas, com calçamentos irregulares. Uma matéria do Diário de Notícias de 1935 noticia essas mudanças estéticas:

A cidade da universidade de Porto Alegre (...). Velhos pardieiros foram demolidos e em seu lugar construídos prédios majestosos, alguns arranha-céus e edifícios de belas linhas arquitetônicas. Bairros inteiros se formaram e o número de construções novas aumentava cada vez mais (...). (*In*: HASSEN 1996: 107).

Os medos urbanos da época conheciam na higienização, na iluminação, na urbanização, na industrialização – enfim, na modernização – os ideais de uma sociedade engajada a progredir na flecha progressista do tempo. A Porto Alegre da *belle époque* constrói aos poucos os símbolos que qualificam seu *ethos* e *habitus* cotidianos: o *footing*⁶ na rua da praia, os cafés, os bondes, os bailes na reitoria da UFRGS, as reuniões dançantes no CEUE da Medicina ou da Odontologia, as formaturas pomposas abrigando figurinos da época e etiquetas singulares de uma camada média que conquista, na conjuntura getulista, a realização de projetos de ascensão social e cultural⁷ na consumação de faculdades e de cursos técnicos promovidos pela UFRGS.

O Campus Centro torna-se logo espaço de rotinas, de cotidianos acadêmicos, de debates na Filô e no bar do João, como também de efervescências políticas lembradas nos documentos históricos e nos depoimentos de ex-professores e de ex-alunos. Seja nos cem anos da Revolução Farroupilha, festejos abrigados no campo da Redenção atingindo a área do *campus* universitário com eventos e comemorações; seja nos anos de chumbo com a dramática ruptura da liberdade de pensamento e de expressão, o espaço do campus é cenário da cultura política.

6 “O chamado *footing* na Rua da Praia era antigo hábito entre rapazes e moças, que perdurou em Porto Alegre até os anos 60. Consistia em passeios, a determinadas horas, sem maiores compromissos, a não ser tentar algum namoro, ver o movimento ou por simples passatempo”. Almanaque Gaúcho, “Túnel do Tempo” de Antônio Goulart. Zero Hora. Porto Alegre, 23 de outubro de 2000 (pp. 54).

7 Seguimos os preceitos de Pierre Bourdieu, para quem a noção de classe social ou de “segmentos médios” deve ser apreendida tanto a partir da posição e da situação na estrutura social quanto dos bens simbólicos e do capital cultural referentes às relações entre as classes, uma vez que se relacionam ao mundo representacional que os atores conferem a suas posições de pertencimento (BOURDIEU, 1974).

A Universidade que nascera para o diálogo aos discípulos conhecia, na dramática do terror, o lugar da proibição, da vigilância da fala, do olhar, do escutar clandestino, ameaçado pela repressão e pela prática da tortura ditatorial. Como testemunha o presidente do CEUE entre 1972 e 1973, engenheiro Pedro Bisch Neto, “a grande tarefa era ainda manter o movimento acadêmico, era tentar a todo custo salvar o que era possível” (*In*: HASSEN, 1996: 169) – sem dúvida uma época fatídica – relata Bruno Mendonça Costa, médico pela UFRGS e presidente da FEURGS dos anos 1960 – que marcou a trajetória profissional e política de toda uma geração. Afinal, testemunha esta geração, estes anos são tempos de “caça as bruxas”, de ditadura, de AI-5 (COSTA GUEDES & SANGUINETTI, 1994: 83), de expulsão de professores, de desaparecimento de alunos, mas igualmente de indignação que alimenta uma cultura universitária que socializa uma nova geração contra-hegemônica.

As reformas universitárias são executadas, como a promulgação da Lei 5.540 de 28 de novembro de 1968, que fixava, então sob a jurisdição do Ministro da Educação Tarso Dutra, “as normas de organização e funcionamento de ensino superior, lei que até hoje rege a Universidade brasileira” (LEITE, 1993: 83). Em seguida, em 1969, era introduzido o regime de trabalho integral do corpo docente, valorizando a produção departamental e os cursos de pós-graduação *stricto sensu*.

O espaço da Universidade vai, assim, abrigando uma geração inquieta e transformada pela internacionalidade de novos paradigmas e padrões culturais: o movimento feminino e o movimento sindical internacional, o movimento estudantil internacional, os movimentos nacionalistas, tudo gera um senso crítico de base universal e popular. O espaço da Universidade é o *locus* de debates por mudança, de organizações e de movimentos que buscam, no confronto do poder estatal, sair da invisibilidade para promover o conhecimento da situação social e política de um país.

Bruno Mendonça Costa relata a transformação das atitudes nos campus universitário na época: “greves, discursos em todos os níveis, discussões intermináveis sobre os objetivos de uma universidade num país subdesenvolvido” (*Idem*: 84). Érico Veríssimo, lembram os parceiros de geração, recusou o título de Doutor *Honoris Causa* que a reitoria de

1968 a 1972 queria conferir-lhe. Publicamente, divulga sua recusa como recriminação aos interesses dirigentes da Universidade, que partilhavam de projetos da ditadura militar e aderiam às reformas de ensino segundo modelos referendados pelo governo norte-americano (em 1972, a UFRGS remodela-se pelo acordo MEC-USAID), sem uma postura crítica e avaliativa.

No espaço do Campus Centro, em torno do RU, da Filô, dos corredores da Faculdade de Arquitetura e da Engenharia, e no DCE da UFRGS, estudantes e professores buscavam lidar com o medo da repressão. A morte de um estudante de Engenharia da UFRGS em 1970, preso pela DOPS-RS em 1969 (MATZEMBACHER, 1994: 148), a todos indignava, pois mais um nome se inscrevia numa longa lista de calados, presos e torturados nos centros de teatros, em instituições jornalísticas, em escolas, em igrejas, nos bastidores políticos, nos subterrâneos da cidade. Não denunciar o colega foi, para muitos, o único pequeno gesto de resistência face aos inquéritos a que muitos foram coagidos. É nesta ambiência de desconfianças e de insegurança que, para tantos outros, restou a fuga, o exílio, para apenas anos mais tarde, no sopro de tempos mais democráticos, retornarem como professores⁸, sendo que muitos, nos últimos anos e hoje, se destacam no quadro político nacional.

No fluxo da abertura democrática nacional, a representação estudantil ganha proporcionalidade nos órgãos diretivos, as federações e sindicatos se solidificam em representar a cidade universitária frente à comunidade jurídica e política. Pequenos atos de rebeldia vão conquistando destaque na imprensa cidadina: “mais restaurantes”, “pela qualidade de ensino”, “por uma casa de estudante mista”, “pela volta de professores cassados”, “por uma biblioteca central ou pelo patrimônio universitário” – as manifestações tomam formas mais administrativas e institucionais nas escolhas proporcionais de diretores, reitores e outros representantes. A despeito da movimentação política, a representação estudantil nem sempre era respeitada, como demonstra o acontecimento ocorrido em setembro de 1988, definido pelo noticiário jornalístico como “triste episódio” pela reação da classe estudantil à escolha, por parte do Ministério da Educação, do segundo professor

8 Recorrer a Costa Guedes e Sanguinetti, 1994.

indicado a cargo de reitor em lista sêxtupla, tendo os alunos invadido o CONSUN com a reação, pela primeira vez, da política adentrando no espaço universitário para contenção da discórdia – uma “tragicomédia”, define Henrique Castro (1994: 163) frente ao incidente.

Mas a *Universitas* toma forma e gosto com os novos ares democráticos e cede à demanda de novos campos profissionais, de novas especializações, de turnos diversos e de maior número de vagas para a cidade.

Programas de pós-graduação e uma estrutura de pesquisa científica se institucionalizam voltados para a formação de cientistas brasileiros. Os salões de iniciação científica se proliferam nas salas da Arquitetura, da Educação, da Medicina, da Engenharia, etc. Certamente, como o relata o premiado Prof.º Salzano “da Genética”, “fazer ciência no Brasil ainda é uma questão de heroísmo. As verbas disponíveis são reduzidas e geralmente chegam tarde, problemas simples de infra-estrutura não são apropriadamente resolvidos, e vive-se em constante sobressalto”. Mas esta parece ser a dinâmica da produção acadêmica em um país de dependências econômicas, pondera o professor, tendo neste valor – heroicidade – o re-encontro com a arte de saber-fazer, de transmitir e de gerir novos conhecimentos ao gratificar-se com “o acompanhamento da formação e crescimento intelectual dos jovens” (SALZANO, 1994: 214).

Ambiente de troca, de camaradagem, de debate, de criação, o *topos* universitário se abre e é aberto pela comunidade abrangente para a formação de sujeitos mais éticos, na busca do diálogo constante na construção coletiva de uma cidade que abriga as diferenças, as igualdades, as identidades, as lógicas, desejos, erros, acomodando, numa estética criativa, os projetos individuais e coletivos que enraízam, no patrimônio conservado, a arte de viver a efemeridade do tempo.

Fechando este testemunho

Ao refletir-se sobre a importância etnográfica e social do conjunto arquitetônico em questão, poder-se-ia argumentar por que não aderir privilegiadamente à destruição patrimonial, uma vez que a re-criação e inovação é ato sistemático e re-inventivo da condição humana. Talvez a razão mais lógica seja a afetiva, se recorrermos a Walter Benjamin e a seu conceito de memória involuntária retirado da obra de Proust. É

porque conhecer a história da cidade e, no caso, a história da cidade universitária é poder enraizar, em territórios de pertencimento, em espaços vividos, o nosso sentimento de pertença, nossa consciência de autoria em uma cidade histórica, que abriga sua memória coletiva. Ao mesmo tempo, o direito à consciência do nosso passado permite o fluxo temporal das re-invenções cotidianas, das alteridades geracionais que compartilham, na descontinuidade temporal, as marcas patrimoniais de valores arraigados e referências identitárias, uma vez que a cultura é dinâmica e se transforma no processo histórico de indivíduos e de grupos sociais.

Se o papel da Universidade é a vitalização da aprendizagem, o fomento do ensino e a transmissão do saber, importa acentuar que sua materialidade não abriga apenas uma infra-estrutura sempre insuficiente, sempre em projeto, sempre em construção, mas é onde habitam as imagens de pertença, de trajetória, de histórias cidadãs, de relação com a dinâmica da cidade que se transforma.

Reformar prédios abandonados frente às dificuldades de um país marcado pela desigualdade pode parecer contraditório se não atentarmos para as razões simbólicas de um povo durar na sua cultura singular. Nossa civilização ocidental se inscreve humanitariamente nestas produções arquitetônicas, que permitem fazer durar os códigos e sentidos de existência que futuras gerações certamente merecem herdar.

Neste ponto, é importante reter que o destino da cidade na História nos ensina que ela é lugar de uma elaboração ética progressiva da vida social construída pelo Ocidente. Preservar e valorizar bens culturais e patrimoniais só tem sentido se pensarmos tais bens no corpo de memórias coletivas negociadas e não a concebemos como mero território de reativação de tradições perdidas e da nostalgia do passado.

Referências Bibliográficas

ASSAY, Pierre & SCHOONBRODT, René. **Penser la Ville, choix des textes philosophiques**. Paris: AAM, 1989.

BENJAMIN, Walter. “Sobre alguns temas em Baudelaire”. In: **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. Obras escolhidas volume III. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar.** A aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

CASTRO, Henrique C. O. “A invasão da reitoria e a posse do reitor: uma tragicomédia em três atos”. *In*: GUEDES, Paulo Coimbra & SANGUINETTI, Yvonne (orgs.). **UFRGS: Identidade e memórias.** Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer.** Petrópolis: Vozes, 1994.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno.** São Paulo: Mercuryo, 1992.

GUEDES, Paulo Coimbra & SANGUINETTI, Yvonne (orgs.). **UFRGS: Identidade e memórias.** Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade.** São Paulo: Unesp, 1991.

GIRARDELO, Gilka. “Pelas beiradas da UFRGS”. *In*: GUEDES, Paulo Coimbra & SANGUINETTI, Yvonne (orgs.). **UFRGS: Identidade e memórias.** Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994.

HAGEMANN, LAURO. “Nossa Universidade”. *In*: GUEDES, Paulo Coimbra & SANGUINETTI, Yvonne (orgs.). **UFRGS: Identidade e memórias.** Porto Alegre: Editora da Universidade, 1994.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 1990.

HASSEN, Maria de Nazareth Agra (org). **Escola de Engenharia/ UFRGS – UM SÉCULO.** Porto Alegre: Tomo Editorial, 1996.

HASSEN, Maria de Nazareth Agra. **Fogos de Bengala nos céus de Porto Alegre.** A Faculdade de Medicina faz 100 anos. Livro comemorativo ao centenário da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1898-1998). Porto Alegre: Tomo Editorial, 1998.

LEITE, Denise *et alli*. **Universidade e ensino de graduação.** Memória e caracterização na UFRGS e na UFPEL. Pelotas: Editora da UFPEL, 1996.

LEITE, Luiz Osvaldo. “Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Subsídios Históricos”. *In: IFCH publicação comemorativa. 50 anos Filosofia e Ciências Humanas, 1943-1993*. Porto Alegre: UFRGS, 1993 (pp. 81-104).

MATZEMBACHER, Luiz Oscar. “O decreto 477 e a morte de um estudante”. *In: GUEDES, P. C.; SANGUINETTI, Y. (orgs.). UFRGS: Identidade e Memórias (1934-1994)*. Porto Alegre: editora da Universidade, 1994.

NEVES, Gervásio Rodrigo. “Tempos de construção, de esperança e de utopias”. *In: GUEDES, P. C.; SANGUINETTI, Y. (orgs.). UFRGS: Identidade e Memórias (1934-1994)*. Porto Alegre: editora da Universidade, 1994.

NORBERG-SCHULZ. **El significado en la arquitectura occidental**. Buenos Aires : Summa, 1980.

PICCOLO, Helga I. L. “Lembranças (d)e vivências”. *In: GUEDES, P. C.; SANGUINETTI, Y. (orgs.). UFRGS: Identidade e Memórias (1934-1994)*. Porto Alegre: editora da Universidade, 1994 (pp. 31-35).

SALZANO, Francisco M. “Dificuldade e delícias de um pesquisador no terceiro mundo”. *In: GUEDES, P. C.; SANGUINETTI, Y. (orgs.). UFRGS: Identidade e Memórias (1934-1994)*. Porto Alegre: editora da Universidade, 1994 (pp. 31-35).

SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO DA UFRGS. **O Patrimônio Histórico é de todos nós**. Porto Alegre [Folder].

SENNET, Richard. **O declínio do homem público**. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida Mental”. *In: VELHO, Otávio G. (org.). O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

WAIZBORT, Leopoldo. **As aventuras de Georg Simmel**. São Paulo: Editora 34, 2000.

<http://www.predioshistoricos.ufrgs.br> (consulta sistemática).

BREVE APRESENTAÇÃO DAS AUTORAS E DOS AUTORES DO LIVRO

Alicia Norma González de Castells: Graduação em Arquitectura e Urbanismo pela Universidad Nacional de La Plata (1975), mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (1987) e doutorado em Interdisciplinar em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (2001). Atualmente é Professora Adjunta da Universidade Federal de Santa Catarina. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana. Atua principalmente nos seguintes temas: hábitat, assentamentos da Reforma Agrária, performance.

Ana Luiza Carvalho da Rocha: Antropóloga, Doutora. Atualmente é antropóloga da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e professora participante da Universidade Federal de Santa Catarina. Atua na área de Antropologia visual e sonora, com ênfase na pesquisa com coleções etnográficas, estética urbana e memória coletiva.

Andrea Ciacchi: Antropólogo, Doutor, Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. Pesquisador na área de antropologia da pesca.

Alexandre Fernandes Corrêia: Antropólogo, Doutor, Professor Adjunto da Universidade Federal do Maranhão. Atua principalmente nos seguintes temas: Patrimônio Cultural, Memória Coletiva, Etnologia regional e urbana, Museologia, Turismo Cultural e Teatro e Memória Sociais.

Arlete Assumpção Monteiro: Pedagoga e Historiadora. Doutora e cursando o Pós-doutorado em Sociologia, no Centro de Memória Unicamp. Professora Titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Faculdade de Educação. Experiência nas áreas de Educação e de Sociologia, com ênfase em Sociologia da Educação, História da Educação e pesquisas em História Oral. Atua principalmente nos seguintes temas: educação, história, movimentos migratórios e artes.

Bartolomeu Figueirôa de Medeiros: Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal de Pernambuco (1976), graduação em Filosofia Sistemática pelo Seminário Carmelitano (1960), graduação em Teologia Sistemática pelo Seminário Carmelitano (1964), mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (1987) e doutorado em Antropologia Social pela Museu Nacional/UFRJ (1995). Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal de Pernambuco. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Teoria Antropológica. Atua principalmente nos seguintes temas: religião, catolicismo, sincretismo religioso, religiões afrobrasileiras, kardecismo e vida religiosa urbana.

Carlos Alberto Caroso Soares: Antropólogo, Doutor, Professor Associado da Universidade Federal da Bahia. É membro do Conselho Científico da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Atualmente é Diretor do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFBA.

Cornelia Eckert: Antropóloga, Doutora, Professora Adjunta do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Membro do Conselho Científico da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

Flávio Leonel Abreu da Silveira: Antropólogo, Doutor e Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Atualmente coordena o projeto “Paisagens culturais, memória coletiva e trajetórias sociais. Estudo antropológico de fronteiras culturais no mundo urbano contemporâneo na cidade de Belém – PA”, financiado pelo PARD – UFPA (Programa de Auxílio ao Recém-Doutor).

Gilberto Velho: Antropólogo, Doutor, Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Ex-presidente e membro permanente do conselho Diretor da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

Izabela Maria Tamaso: Antropóloga. Mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (1998). Em fase de finalização da tese de doutoramento em Antropologia, pela Universidade de Brasília, sobre o patrimônio cultural na cidade de Goiás (GO). Tem ênfase em estudos urbanos, atuando principalmente nos seguintes temas: patrimônio cultural, cidade, memória, tradição, identidade, lugares públicos.

Jane Felipe Beltrão: Antropóloga, Doutora, Professora Associada do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará. Trabalha com patrimônio histórico e antropológico, especialmente com coleções etnográficas e elaboração de vistorias e de laudos antropológicos.

José Reginaldo Santos Gonçalves: Antropólogo, Doutor, Professor Adjunto IV do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Julie Antoinette Cavignac: Antropóloga, Doutora e Professora Adjunta da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Coordenadora do Núcleo Câmara Cascudo de Estudos Norteriograndenses (UFRN) e do projeto “Inventário das Referências Culturais do Seridó” (IPHAN/RN).

Luís Roberto Cardoso de Oliveira: Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (1977), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1981), mestrado em Master of Arts (in Anthropology) pela Harvard University (1984), doutorado em Antropologia pela Harvard University (1989), pós-doutorado pela Université de Montreal (1996) e pós-doutorado pela Centre National de la Recherche Scientifique (2006). Atualmente é Professor Adjunto da Universidade de Brasília e Presidente da

Associação Brasileira de Antropologia. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia Urbana. Atua principalmente nos seguintes temas: Antropologia do Direito, disputas, Estados Unidos, legitimidade, equidade e pequenas causas.

Manuel Ferreira Lima Filho: Antropólogo, Doutor, Professor Titular e Coordenador do Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural da Universidade Católica de Goiás. Membro do Conselho Científico da Associação Brasileira de Antropologia.

Marilda Rosa Galvão Checcucci Gonçalves da Silva: Antropóloga, Doutora e Professora do Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade Regional de Blumenau. Pesquisadora associada do Centro de Memória da Unicamp. Pesquisa os seguintes temas: imigração italiana, patrimônio cultural, memória, relações de gênero, cozinha regional, culinária e imigração.

Mário Chagas: Museólogo, Doutor, Professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), coordenador técnico do Departamento de Museus e Centros Culturais do IPHAN.

Miriam Pillar Grossi: Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1981), mestrado em Anthropologie Sociale Et Culturelle - Universite de Paris V (Rene Descartes) (1983), doutorado em Anthropologie Sociale Et Culturelle - Universite de Paris V (Rene Descartes) (1988) e pós-doutorado no Laboratoire d'Anthropologie Sociale do Collège de France (1996/1998). É professora adjunta da Universidade Federal de Santa Catarina desde 1989, foi representante da Área de Antropologia na CAPES (triênio 2001/2004) e Presidente da Associação Brasileira de Antropologia (gestão 2004/2006). Antropóloga, atua principalmente nos seguintes temas: gênero, violência contra mulheres, homossexualidades e parentesco, ensino de antropologia, história da antropologia francesa e da antropologia brasileira.

Mónica B. Rotman: Antropóloga, Doctora por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora de CONICET. Directora del Programa “Economía Política de la Cultura. Estudios sobre producciones culturales y patrimonio” Instituto de Ciencias Antropológicas – Facultad de Filosofía y Letras – UBA. Profesora del Depto. de Antropología – FFyL – UBA.

Priscila Faulhaber: Antropóloga, Doutora, Pesquisadora Titular do Museu Paraense Emílio Goeldi. Atualmente cedida à Coordenação de História da Ciência do Museu de Astronomia e Ciências Afins.

Regina Abreu: Antropóloga, Doutora e Professora Ajunta do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Coordenadora do GT de Patrimônio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).