



Centro de Estudos Sociais | Publicação semestral | n.21

# 21

**Dez anos da Convenção  
do Património Imaterial:  
ressonâncias Norte e Sul**



Centro de Estudos Sociais



Universidade de Coimbra



União Europeia



**e-cadernos ces**

PROPRIEDADE E EDIÇÃO

**CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS**

**- LABORATÓRIO ASSOCIADO**

**UNIVERSIDADE DE COIMBRA**

[www.ces.uc.pt](http://www.ces.uc.pt)

COLÉGIO DE S. JERÓNIMO

APARTADO 3087

3000-995 COIMBRA

PORTUGAL

URL: <http://eces.revues.org>

E-MAIL: [e-cadernos@ces.uc.pt](mailto:e-cadernos@ces.uc.pt)

TEL: +351 239 855 573

FAX: +351 239 855 589

CONSELHO DE REDAÇÃO DA E-CADERNOS CES

**MARIA JOSÉ CANELO (Diretora)**

**ANA CORDEIRO SANTOS**

**JOSÉ MANUEL MENDES**

**MARTA ARAÚJO**

**PAULO PEIXOTO**

**PEDRO ARAÚJO**

**SILVIA RODRÍGUEZ MAESO**

**SUSANA COSTA**

AUTORES

**REGINA ABREU, PAULO PEIXOTO, MARINA MAFRA GARCIA, ANA FLÁVIA MIGUEL, SUSANA SARDO, ADRIANA RUSSI, LORENA SANCHO QUEROL, EMANUEL SANCHO, MARIA AMÁLIA OLIVEIRA, TEREZINHA SAMPAIO, ANA CARVALHO.**

DESIGN GRÁFICO DA E-CADERNOS CES

**DUPLO NETWORK, COIMBRA**

[www.duplonetwork.com](http://www.duplonetwork.com)

PERIODICIDADE

**SEMESTRAL**

VERSÃO ELETRÓNICA

**ISSN 1647-0737**

VERSÃO IMPRESSA

**ISSN 1647-9270**

© CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE COIMBRA, 2014

# **DEZ ANOS DA CONVENÇÃO DO PATRIMÓNIO IMATERIAL: RESSONÂNCIAS NORTE E SUL**

**ORGANIZAÇÃO**

Regina Abreu e Paulo Peixoto



**CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS**

**2014**

# Índice

Regina Abreu, Paulo Peixoto – *Construindo políticas patrimoniais. Reflexões em torno dos 10 anos da Convenção do Património Cultural Imaterial* .....03

Regina Abreu – *Dez anos da Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial: Ressonâncias, apropriações, vigilâncias*.....14

Marina Mafra Garcia – *Fabricando patrimônios: a UNESCO como arena de reconhecimento*.....33

Ana Flávia Miguel, Susana Sardo – *Classificar o património (re)classificando as identidades. A inscrição do Kola San Jon na lista portuguesa do PCI* .....52

Adriana Russi – *Artesanato tradicional em Oriximiná (Brasil): do inventário ao protagonismo Katxuyana e seus saberes tradicionais*.....76

Lorena Sancho Querol, Emanuel Sancho – *Sujeitos do património: os novos horizontes da museologia social em São Brás de Alportel* .....89

Maria Amália Oliveira – *Folia de Reis em São João Marcos (RJ): aspectos de uma identidade cultural em um processo de patrimonialização*.....113

@cetera

Recensão – Varine, Hugues de (2012), *As raízes do futuro: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local*. .....138

Recensão – Mingote Calderón, José Luis (coord.) (2013), *Patrimonio inmaterial, museos y sociedad: balances y perspectivas de futuro* .....141

## CONSTRUINDO POLÍTICAS PATRIMONIAIS. REFLEXÕES EM TORNO DOS 10 ANOS DA CONVENÇÃO DO PATRIMÓNIO CULTURAL IMATERIAL

REGINA ABREU

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO, BRASIL

PAULO PEIXOTO

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL

**Resumo:** “Dez anos da Convenção do Património Cultural Imaterial: Ressonâncias Norte e Sul” resulta da reflexão conjunta promovida ao longo dos últimos anos através da organização ou participação conjunta em eventos, no Brasil e em Portugal. A maioria dos eventos ocorreu na altura em que a Convenção do Património Imaterial se aprestava a celebrar 10 anos. Esses eventos constituíram-se como oportunidades relevantes para reunir profissionais e académicos que produziram reflexões em torno do património, em geral, e do património imaterial, em concreto, que constituem o centro do presente número.

**Palavras-chave:** património imaterial, Convenção da UNESCO de 2003, Norte-Sul, Brasil-Portugal, lista do património imaterial.

## BUILDING PATRIMONIAL POLICIES. CONSIDERATIONS ABOUT THE TEN YEARS OF THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE CONVENTION

**Abstract:** “Ten years of the Intangible Cultural Heritage Convention: Resonances North and South” results from a cooperative reflection that the organizers of this issue have promoted over the past years by organizing or participating in joint events in Brazil and Portugal. Most events occurred at the time the Convention for Intangible Heritage celebrated 10 years and they proved to be relevant opportunities to bring together professionals and academics who produced reflections on heritage, in general, and intangible heritage, in particular, which constitute the backbone of the present issue.

**Keywords:** intangible heritage, UNESCO Convention 2003, North-South, Brazil-Portugal, list of intangible heritage.

Este número da *e-cadernos CES* – “Dez anos da Convenção do Património Cultural Imaterial: Ressonâncias Norte e Sul” – nasce de um trabalho de grupo que temos vindo a desenvolver ao longo dos últimos anos através da organização ou participação conjunta em eventos. Muitos desses eventos ocorreram na altura em que a Convenção do Património Imaterial se aprestava a celebrar 10 anos. Esses eventos permitiram reunir profissionais e académicos que produziram reflexões em torno do património, em geral, e do património imaterial, em concreto. São disso exemplo: o Simpósio “Os Impactos Internacionais da Patrimonialização das Diferenças”, incluindo na 28.ª RBA - Reunião Brasileira de Antropologia (São Paulo, 2012); o Seminário Internacional “O novo protagonismo social e o património cultural em Portugal e no Brasil: em busca de novos paradigmas”, no âmbito do Ciclo de Encontros “Património & Reabilitação Urbana” (Coimbra, 2013); o Painel “Dez anos da Convenção do Património Imaterial: Ressonâncias Norte e Sul”, incluído no V Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia (Vila Real, 2013); e o Simpósio “Dez anos da Convenção do Património Imaterial: O papel da Antropologia”, no âmbito da 29.ª RBA (Natal, 2014). A realização de um programa pós-doutoral realizado por Regina Abreu no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, em 2012-2013, constituiu uma oportunidade para amadurecer e dar sequência a uma ideia que vinha sendo equacionada entre nós. Assim nasce e se concretiza o número 21 da *e-cadernos CES*.

A categoria do património imaterial emerge num vincado contexto político que lhe confere uma materialidade *sui generis*, bem visível em várias dimensões. Essa categoria é o resultado da reivindicação programada e reiterada dos países não ocidentais e não tanto, como por vezes se insinua, dos países do Sul (Munjeri, 2009). O Japão, a China, a Coreia do Sul, mas também o Brasil, entre outros países que integram o bloco das chamadas economias emergentes, exerceram, sobretudo a partir de meados dos anos 1990, uma forte pressão para que a categoria fosse formalmente reconhecida no plano internacional. Mas – destacando os documentos considerados fundadores na noção de património imaterial – da Carta de Burra (de 1979, com revisão em 1999) até à assinatura da Convenção do Património Imaterial, passando pela Conferência de Nara (1994), vai um longo período. Alguns desses países, designadamente o Brasil, adotaram no plano nacional a categoria de património imaterial mesmo antes de a Unesco a ter acolhido no plano internacional. Mas só quando a regra não escrita da rotação regional permitiu ao japonês Kōichirō Matsuura ocupar o lugar de Diretor-Geral da Unesco, em novembro de 1999, a categoria de património imaterial encontrou as bases políticas para dar origem a uma convenção. Nos 10 anos que esteve à frente da Unesco, Matsuura assumiu convictamente o projeto de formalizar o reconhecimento do património imaterial (Matsuura, 2004). A

Convenção foi assinada em 2003 e os primeiros bens foram inscritos em 2008. Mas antes disso, no longo período que antecede a aprovação de uma Convenção para o Imaterial (Kirshenblatt-Gimblett, 2004), Matsuura criou um mecanismo de pressão que preconizava o registro das “Obras-primas do Património Oral e Imaterial da Humanidade”. Este mecanismo esteve vigente entre 2001 e 2005 e permitiu a inscrição de 90 obras-primas, que foram automaticamente incluídas na Lista do Património Imaterial no ano em que o japonês deixou o cargo de Diretor-Geral da Unesco.

Se contextualizarmos a Convenção do Património Imaterial considerando a sua filosofia fundadora, o que verificamos é que ela emerge num contexto marcado por várias tendências: i) a importância da cultura como resposta a um economicismo galopante; ii) o reforço dos sentimentos de identidade particular contra os grandes rótulos estatutários; iii) os desejos de autodeterminação das comunidades contra as manifestações de colonialismo; iv) a reivindicação dos direitos ecológicos contra o desenvolvimento económico promovido pelos Estados; v) a afirmação das capacidades e vontades individuais contra o determinismo de base estatal; vi) a oposição entre os ideais de autenticidade e de integridade (Bortolotto, 2011; Cabral, 2011; Alivizatou, 2012; Arizpe e Amescua, 2013; Cominelli e Greffe, 2013; Santos e Peixoto, 2013; Blake, 2014).

Passados dez anos da Convenção do Património Imaterial entendemos como de fundamental importância indagar sobre a implementação de suas diretrizes, em casos concretos, a partir do estudo de processos de patrimonialização do imaterial nos diversos países signatários da UNESCO. É importante destacar que o papel da UNESCO neste caso tem sido o de “recomendar” aos países-membros que se apropriem dos fundamentos da Convenção e implementem políticas públicas em contextos nacionais particulares, ou seja, respeitando as Constituições e as leis particulares de cada Estado-nação. Pode-se então dizer que mais do que uma política de âmbito global com efeitos homogêneos, o que se viu nestes dez anos foi uma heterogeneidade das ressonâncias e das modalidades de interpretação e ressignificação das ideias centrais do conteúdo do documento final aprovado na Convenção. Os seminários, simpósios, encontros e a presente publicação visam pois apresentar algumas pesquisas nesta direção, abrindo um debate sobre o tema. Entendemos como função social de investigações, eventos e publicações académicas investir na avaliação de políticas públicas que impactam as sociedades contemporâneas em esfera global, como tem sido o caso dos efeitos gerados a partir dos resultados da Convenção do Património Imaterial.

Os artigos aqui apresentados trazem resultados parciais de investigação realizada em Portugal e no Brasil sobre o tema dos efeitos da disseminação da patrimonialização do imaterial em diversas áreas. O primeiro artigo, de Regina Abreu, faz um balanço sobre o funcionamento de algumas políticas públicas em países da Europa do Sul, notadamente Portugal, Espanha, Itália, e França, ancorado na sistematização de alguns pontos de vista de especialistas que se reuniram no Colóquio Internacional “Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspetivas”, ocorrido em novembro de 2012, em Lisboa. O segundo artigo, de Marina Mafra Garcia, destaca e problematiza o papel da UNESCO como instância de reconhecimento e valoração de patrimónios imateriais em contexto global. O terceiro artigo, de Ana Flávia Miguel e Susana Sardo, procura dar conta de um processo de patrimonialização num contexto de diáspora, apresentando e analisando a inscrição do Kola San Jon, uma manifestação cultural cabo-verdiana, em solo português, ou seja, na lista portuguesa do Património Cultural Imaterial. Este artigo abre margem para uma reflexão também sobre o papel dos intelectuais, especialmente dos antropólogos e etnomusicólogos, no contexto tanto da análise quanto da patrimonialização propriamente dita do imaterial. No caso, as duas autoras têm ocupado um duplo lugar, como investigadoras e como apoiantes e estimuladoras da comunidade cabo-verdiana no intuito de patrimonializar as suas tradições musicais. Já Adriana Russi apresenta efeitos não previstos das políticas públicas ligadas ao património imaterial no Brasil. No caso estudado pela antropóloga brasileira, são apresentados resultados de investigação realizada pelos índios Katxuyana, na Amazônia, que, estimulados pelas diretrizes da patrimonialização do imaterial, se tornaram sujeitos investigadores das suas próprias tradições, integrando um programa voltado para a etnoeducação patrimonial que resulta de uma parceria com a Universidade Federal Fluminense localizada no estado do Rio de Janeiro, com apoio do Ministério da Educação daquele país. Já Lorena Querol traz um estudo sobre efeitos indiretos que a nova onda de pensamento sobre a patrimonialização do imaterial despertou. Tomando o campo dos museus, e especialmente o caso do museu do traje em São Brás de Alportel em Portugal, o artigo aborda a mudança do campo da museologia para as práticas participativas, a valorização de culturas locais ou tradicionais, ou seja, uma museologia social, um tema enfatizado nas diretrizes propostas pelo documento final da Convenção do Património Cultural Imaterial. O último artigo, escrito pela antropóloga brasileira Maria Amália Silva Alves de Oliveira, foca a patrimonialização da Folia de Reis, manifestação cultural muito difundida no campo da cultura popular, oriunda de um género de sociabilidade e de religiosidade tradicionais das áreas rurais do Sudeste brasileiro, que sobreviveu aos tempos de

globalização, e vem sendo especialmente fomentada pelas políticas de patrimonialização do imaterial dos órgãos oficiais de cultura no Brasil, tanto nas esferas municipal e estadual como federal. Este número da *e-cadernos* inclui ainda as resenhas do livro de Hugues de Varine (*As raízes do futuro: o patrimônio ao serviço do desenvolvimento local*), elaborada por Terezinha Sampaio, e do livro coordenado por José Luis Calderón (*Patrimonio inmaterial, museos y sociedad: balances y perspectivas de futuro*), da autoria de Ana Carvalho.

Alguns destes artigos trazem à tona um dos aspetos importantes que ganhou força e visibilidade a partir da Convenção de 2003 e das ressonâncias dela decorrentes: referimo-nos ao novo papel atribuído à sociedade civil, em especial às chamadas “comunidades tradicionais” no contexto de patrimonialização do imaterial. Um dos lemas que foi enfaticamente sublinhado pela UNESCO e também pelas agências nacionais frisava que estas “comunidades tradicionais”, “detentoras” de conhecimentos ancestrais deviam constituir-se como protagonistas, assumindo a liderança dos processos de patrimonialização das suas culturas. Enfatizamos aqui a categoria de “detentoras”, muito utilizada nos textos das novas políticas públicas. Na visão de seus formuladores, as culturas tradicionais ou populares seriam frutos de conhecimentos tradicionais acumulados ao longo do tempo por comunidades específicas, e estas comunidades constituem-se nas “verdadeiras” proprietárias ou “donas” destes conhecimentos, entendidos como patrimónios. Uma das funções do Estado seria pois identificar os “verdadeiros” proprietários ou “donos” destes patrimónios, assegurando-lhes os respetivos direitos de propriedade intelectual. Ou seja, desde o início das novas políticas, o que está em jogo não é apenas a preservação das culturas tradicionais e populares como novos patrimónios, mas a garantia de direitos para as comunidades tradicionais, concebidas como as “verdadeiras” donas destes patrimónios. Além desta dimensão da propriedade intelectual coletiva, duas outras dimensões vão aparecer nos discursos institucionais: uma, a de que estes novos patrimónios oriundos das culturas tradicionais e populares deviam servir para identificar simbolicamente as nações onde estas culturas se encontrassem inseridas e, outra, mais universal, a de que estes novos patrimónios constituíam um acervo das aquisições humanas ao longo dos tempos. Esta nova inserção de comunidades tradicionais, notadamente em países do chamado Bloco Sul, traz um conjunto de novos pressupostos dos quais destacamos, de um lado, a valorização de saberes locais e tradicionais, que adquirem novo estatuto social, político e jurídico, mas também e, paradoxalmente, de outro lado, a necessidade de estes grupos manejarem os discursos oficiais das políticas públicas, ou seja, passarem por um processo de “alfabetização patrimonial”, o que significa ingressar

numa outra racionalidade, diversa do universo no qual foram socializados. Este tema tem vindo a ser objeto de muitas reflexões, especialmente por parte de antropólogos que lidam diretamente com os grupos que passaram a almejar a patrimonialização das suas tradições culturais singulares (Abreu, 2014). É importante salientar que os antropólogos tiveram desde o início papel de destaque, seja como formuladores de políticas públicas, seja como implementadores destas políticas, seja ainda como mediadores entre culturas locais, instâncias nacionais e agências multilaterais. Além disso, vimos surgirem novos agentes sociais como organizações não governamentais, associações representativas de movimentos sociais. Passados dez anos, quais as contribuições efetivas das políticas públicas desencadeadas pela Convenção do Património Imaterial? Quais os efeitos de programas de patrimonialização em contextos locais, regionais ou transnacionais? Que novos processos foram observados em contextos de comunidades tradicionais como consequências de registos, tombamentos ou inventários de manifestações culturais? Quais os papéis desempenhados por antropólogos em diferentes circunstâncias, como inventários, registos, projetos de salvaguarda, pareceres, participação em comissões, laudos? (Abreu, 2007).

Ainda que seja exagerado sustentar que a Convenção do Património Imaterial e a sua concretização traduzam uma certa vingança dos povos colonizadores contra os colonizados, ou uma vingança do Sul contra o Norte, há uma viragem política incontornável e visível com o processo de implementação da Convenção. Essa dimensão sobressai se cotejarmos a aplicação da Convenção de 1972 (Convenção para a Proteção do Património Mundial, Cultural e Natural) com a aplicação da Convenção de 2003. O património material (categoria patrimonial que ficou plasmada na Convenção de 1972) é claramente mais ocidental, mais estatal e representativo do Estado-nação, mais urbano, mais monumental, mais passível de ser musealizado e presta maior vassalagem ao chamado Velho Mundo. O património imaterial é bem mais oriental, mais comunitário, menos urbano, menos monumental, menos propenso à musealização e acolhe muito mais as heranças do chamado Novo Mundo (Santos e Peixoto, 2013). Basta confrontar as listas resultantes das duas convenções da UNESCO, destacando em cada uma delas os países com maior número de inscrições, para nos apercebermos dessa viragem e do seu significado político (*ibidem*). Mas o património imaterial, na forma como se concretiza por via da aplicação da Convenção de 2003, sustenta-se igualmente em outros dispositivos tangíveis de natureza política. As alianças, os lóbis e os arranjos que presidem às escolhas que determinam as listas do património imaterial tendem a homologar outras alianças existentes, à margem dos *fora* da UNESCO, no plano económico, comercial, político e cultural. Ao contrário do

que possa querer fazer transparecer na sua filosofia fundadora, a Convenção de 2003 não rompe com as hegemonias. Rompe, sim, com as hegemonias predominantes na segunda metade do século XX, funcionando na esfera patrimonial como um instrumento de afirmação das hegemonias emergentes na esfera política e económica, com a China à cabeça. O património parece, assim, destinado a cumprir a missão de nos revelar o mundo como ele é em cada instante, com as suas hierarquias e as suas hegemonias.

As políticas de tangibilidade que moldam o património imaterial revelam também que se trata de uma categoria que é, ao mesmo tempo, difícil de delimitar e de gerir, quer por não especialistas, quer também pelas comunidades e pelos interessados diretos (Andrews *et al.*, 2007; Bortolotto, 2011; Blake, 2014). Ainda que uma das ambições dos processos de patrimonialização do imaterial seja a de garantir a participação das comunidades nas lógicas de inventariação, Janet Blake (2014) ressalta que, no contexto das alterações que a Convenção trouxe para as políticas patrimoniais, um dos desafios mais relevantes é precisamente o de assegurar a participação dos indivíduos, dos grupos e das comunidades. Outra questão que se coloca prende-se com as noções de imaterialidade e de intangibilidade. Nas proximidades e nas distâncias que mantém com o património etnográfico, o património imaterial distancia-se na medida em que rompe com as tradições de patrimonialização concretizadas em torno da noção de objeto. A desmaterialização que o imaterial comporta apresenta-se assim como uma espécie de “dissecação do património”, promovendo uma separação entre espírito e matéria, com a ironia de o património cultural imaterial, ao mesmo tempo que tem a pretensão de salvaguarda de culturas vivas, promover essa separação entre espírito e matéria. As práticas tradicionais de inventariação e de musealização são desafiadas por esta nova categoria na exata medida em que a sua essência radica no objeto. Chiara Bortolotto (2011) assinala, com perplexidade, a dificuldade de não ser evidente, nem para os não especialistas, nem para os interessados, entender como se valorizam as práticas musicais e não os objetos musicais, ou como se valorizam as romarias e não os adereços e artefactos que lhe dão forma. No mesmo sentido, Laurel Kendall, olhando para a realidade sul-coreana (a Coreia do Sul é um dos países com maior número de bens inscritos nas listas do património imaterial), destaca a contradição inerente à classificação do respetivo artesanato na categoria do património imaterial ao abrigo da lei sul-coreana para a proteção de bens culturais intangíveis. O objeto artesanal é o único capaz de testemunhar a qualidade intangível que valida a reivindicação de algo que se quer mostrar e vender como autenticamente coreano (Kendall, 2014).

Além da inextricável relação entre a imaterialidade e a materialidade de um bem, de uma prática ou de um objeto, poderíamos perguntar-nos se a categoria do património imaterial não repousaria num outro princípio igualmente problemático e conflituante. A Convenção substitui a lógica de proteção do património pela lógica de salvaguarda. Essa substituição estratégica visa conferir duas características distintivas aos processos de patrimonialização do imaterial. Por um lado, procura conferir maior relevância ao papel da comunidade, em detrimento do estado, nos processos de patrimonialização. Por outro lado, pretende preservar o caráter vivido das práticas, assegurando a sua recriação e a sua transmissão por via de dinâmicas comunitárias e não por políticas de proteção estatais que cristalizem e objetifiquem essas mesmas práticas. Chiara Bortolotto (2011) lembra judiciosamente algumas das contradições desses dois objetivos da lógica de salvaguarda do património.

Em relação ao primeiro objetivo, ainda que a Convenção sugira que devem ser as comunidades a indicar e a inventariar as práticas que querem ver salvaguardadas, a verdade é que ao Estado cabe a responsabilidade de, em última instância, validar ou não os inventários. Na prática há uma tensão que decorre do processo de atribuição de um valor universal a práticas imateriais que, por um lado, têm um forte enraizamento local, e que, por outro lado, para serem bem-sucedidas no plano do reconhecimento patrimonial internacional, são fortemente estatizadas (*ibidem*). Para além dos Estados que não assinaram a Convenção de 2003 – sendo significativo que os principais países do G7 (EUA, Canadá, Alemanha, Inglaterra) não tenham assinado inicialmente a Convenção – tem aumentado o número de Estados que têm vindo a manifestar algumas reservas em relação ao uso de termos tais como “património imaterial das comunidades”. E isso devido aos receios de legitimação das reivindicações de direitos culturais de minorias que possam representar ameaças à soberania estatal ou a interesses hegemónicos que o Estado protege (Santos e Peixoto, 2013). Não é por acaso que vários países apostam crescentemente na identificação do que seriam patrimónios imateriais nacionais e não patrimónios especificamente comunitários, como forma de gerir as tensões políticas entre universalismo e comunitarismo que a categoria do património imaterial arrastou consigo.

No que respeita ao segundo objetivo, Chiara Bortolotto (2011) alerta para os perigos dos efeitos de burocratização e de mercadorização induzidos pela lógica de salvaguarda. Festas e rituais em alguns casos convertem-se em marcas comerciais; manifestações vivas da cultura popular em outros casos convertem-se em fetiche; e os gestos sociais dão lugar a uma gestão profissional (*ibidem*). Na verdade, as modalidades de passagem do rito ao espetáculo e a emergência da mediação

profissional para fins turísticos, de animação e de lazer têm também reforçado tendências de instrumentalização dos patrimónios imateriais pelos lugares de culto do património material, designadamente pelos meios urbanos que concentram manifestações culturais e tradições gastronómicas que animam o mercado turístico e o mercado de lazeres urbanos (Santos e Peixoto, 2013). Mas também, convém sublinhá-lo, pelos museus. Na China, a autenticidade do património imaterial ligada ao saber-fazer dos artesãos está a ser planeada e dramatizada em contextos museais (Fu, Kim e Zhou, 2004). Fu, Kim e Zhou mostram, analisando o museu de artes e ofícios de Hangzhou, que a procura turística está a fomentar a encenação da autenticidade patrimonial da experiência dos artesãos para criar experiências autênticas por via da combinação das dimensões materiais e imateriais dos objetos e das práticas. Tudo isto, consumado por via de uma exposição sustentada nas tecnologias modernas, na simulação de ambientes e em processos reais de exibição do saber-fazer em contexto museal. O reforço da “economia das experiências” em palcos patrimoniais, e particularmente nos museus (Peixoto, 2013), tem conduzido a uma formalização e a uma folclorização das práticas, reduzindo-se a diversidade cultural, estetizando-se a realidade e domesticando-se os agentes de modo a promover padrões de consumo higienizados. Estamos, pois, perante políticas de tangibilidade que vão convertendo os rituais populares em eventos profissionalmente geridos, muito frequentemente por agentes externos à comunidade.

Dez anos bastam para se concluir que a Convenção do Património Imaterial obteve, para já, um grande sucesso. Não só pelo número de bens inscritos, mas também pelo número de países signatários. Além do carácter inovador da Convenção e das tendências que marcam o contexto da sua emergência (que referimos acima), vários outros fatores justificam o seu sucesso e o maior ou menor acolhimento que a Convenção teve em diferentes contextos geográficos e políticos. Não é despidendo assinalar que o sucesso da imaterialidade que a nova categoria patrimonial transporta se deve também, em boa parte, ao facto de a desmaterialização do património permitir ultrapassar a limitação imposta por listas que são representativas. Ou seja, o carácter imaterial do património, libertando-o da forma, confere uma maior possibilidade de as listas da UNESCO se tornarem mais extensivas e compreensíveis. Esse sucesso deve-se também, em vários contextos nacionais, ao facto de a nova categoria potenciar a recomposição das hegemonias profissionais no campo patrimonial. No Brasil, em concreto, a viragem das políticas estatais do património material para o património imaterial representa, entre muitas outras coisas, a diluição do poder dos arquitetos e o reforço do poder de outros profissionais, como os antropólogos, por exemplo. Resta saber, não obstante o sucesso assinalado, se neste processo de

desmaterialização do património a categoria do património imaterial se consegue destacar, na prática, já que esse é o seu grande desígnio, de uma lógica centrada no objeto e na materialidade, em favor de uma lógica de processo. Questão que é tão mais pertinente quanto as lógicas patrimoniais folclóricas e etnográficas do passado nunca se restringiram aos objetos produzidos, tendo considerado, pelo contrário, as atividades que produziram esses objetos. Por outro lado, o estudo dos efeitos da Convenção do Património Imaterial em casos concretos permite vislumbrar alguns usos criativos e potencializadores das políticas públicas geradas a partir das Recomendações da UNESCO em contextos particulares por parte de grupos sociais antes marginalizados. Dependendo do grau de organização e da força de mobilização destes grupos, algumas conquistas significativas podem vir consolidar-se. Tudo isto nos faz acreditar que, neste período de mais de dez anos, as ressonâncias da Convenção do Património Imaterial foram polifónicas e que, para além dos efeitos institucionais, ainda há brechas que permitem uma aposta na capacidade de apropriação diferencial dos agentes sociais em função dos seus interesses, construindo protagonismos que alterem a correlação de forças dominantes, tanto no campo patrimonial, quanto no campo social e político.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abreu, Regina (2007), “A Antropologia e o Património Cultural no Brasil”, in Manuel Ferreira Lima Filho; Cornelia Eckert; Jane Beltrão (orgs.), *Antropologia e património cultural. Diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 21-44.
- Abreu, Regina (2014), “Dinámicas de patrimonialización y ‘comunidades tradicionales’ en Brasil”, in Margarita Chaves; Mauricio Montenegro; Marta Zambrano (orgs.), *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 39-67.
- Alivizatou, Marilena (2012), *Intangible Heritage and the Museum - New Perspectives on Cultural Preservation*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Andrews, Charlotte; Viejo-Rose, Dacia; Baillie, Britt; Morris, Benjamin (2007), “Conference Report: Tangible-Intangible Cultural Heritage: A Sustainable Dichotomy? the 7th Annual Cambridge Heritage Seminar”, *International Journal of Intangible Heritage*, II, 123-129.
- Arizpe, Lourdes; Amescua, Cristina (orgs.) (2013), *Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage*. Cham: Springer International Publishing.
- Blake, Janet (2014), “Seven Years of Implementing UNESCO’s 2003 Intangible Heritage Convention - Honeymoon Period or the ‘Seven-Year Itch’?”, *International Journal of Cultural Property*, 21, 291-304.

- Bortolotto, Chiara (org.) (2011), *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Cabral, Clara Bertrand (2011), *Património Cultural Imaterial: Convenção da Unesco e seus contextos*. Lisboa: Edições 70.
- Cominelli, Francesca; Greffe, Xavier (2013), "Why and How Intangible Cultural Heritage Should Be Safeguarded?", in Ilde Rizzo; Anna Mignosa (orgs.), *Handbook on the Economics of Cultural Heritage*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, Inc., 402-418.
- Fu, Yi; Kim, Sangkyun; Zhou, Tiantian (2004), "Staging the 'Authenticity' of Intangible Heritage from the Production Perspective: The Case of Craftsmanship Museum Cluster in Hangzhou, China", *Journal of Tourism and Cultural Change*, 1-16.
- Kendall, Laurel (2014), "Intangible Traces and Material Things: the Performance of Heritage Handicraft", *Acta Koreana*, 17(2), 537-555.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (2004), "Intangible Heritage as a Metacultural Production", *Museum International*, 56(221-222), 52-65.
- Matsuura, Kōichirō (2004), "Preface - Views and Visions of the Intangible", *Museum*, 56(1-2), 221-222.
- Munjeri, Dawson (2009), "The Length and Breadth of the Roots : some Dimensions of Intangible Heritage", in Laurajane Smith; Natsuko Akagawa (orgs.), *Intangible Heritage*. London: Routledge, 131-150.
- Peixoto, Paulo (2013), "A cidade performativa na era da economia das experiências", in Carlos Fortuna; Lucia M. M. Bógus; Maria Amélia Jundurian Corá; José Simões de Almeida Junior (orgs.), *Cidade e espetáculo - A cena teatral luso-brasileira contemporânea*. São Paulo: EDUC, 141-151.
- Santos, Myrian Sepúlveda dos; Peixoto, Paulo (2013), "Patrimónios mundiais: fragmentação e mercantilização da cultura", in Geraldo Pontes; Myrian Sepúlveda dos Santos; Rogério Ferreira de Souza; Victor Hugo Adler Pereira (orgs.), *Cultura, memória e poder - diálogos interdisciplinares*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 233-244.

## DEZ ANOS DA CONVENÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL: RESSONÂNCIAS, APROPRIAÇÕES, VIGILÂNCIAS

REGINA ABREU

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO, BRASIL

**Resumo:** No momento em que a Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial promulgada pela UNESCO completa dez anos, torna-se oportuna uma reflexão no sentido de avaliar os alcances e os sentidos das políticas públicas e dos processos de patrimonialização do chamado imaterial ou intangível. O presente artigo busca enunciar alguns aspectos sublinhados por pesquisadores e agentes do campo patrimonial com relação à adesão ao Programa do Patrimônio Cultural Imaterial em diferentes contextos nacionais: diferentes ressonâncias e apropriações somadas a uma permanente vigilância. No final, traz algumas notas sobre o tema no contexto de quatro países da Europa do Sul – Itália, França, Portugal e Espanha – a partir das observações da autora durante o Colóquio Internacional “Políticas Públicas para o Patrimônio Imaterial na Europa do Sul – Percursos, concretizações, perspectivas”, realizado em Lisboa, em setembro de 2012.

**Palavras-chave:** patrimônio cultural imaterial, UNESCO, políticas públicas.

## A DECADE AFTER THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE CONVENTION: RESONANCES, APPROPRIATIONS, SURVEILLANCES

**Abstract:** As the UNESCO Intangible Cultural Heritage Convention completes ten years, we have an opportunity to assess the scope and direction of both public policies and patrimonialization processes pertaining to so-called immaterial or intangible heritage. This article aims to establish some aspects highlighted by researchers and heritage agents regarding adherence to the Intangible Cultural Heritage Program in different national contexts: different resonances and appropriations in addition to permanent surveillance. It ultimately provides some notes on the subject in the context of Southern European countries – Italy, France, Portugal, and Spain – grounded on observations by the author during the International Conference “Public Policies for Intangible Heritage in Southern Europe – Routes, achievements and perspectives”, held in Lisbon in September 2012.

**Keywords:** intangible cultural heritage, UNESCO, public policies.

## 1. INTRODUÇÃO

A Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial, promulgada em 2013, deu continuidade aos clamores por inovação e popularização no campo das agências de patrimonialização iniciados com o documento lançado pela UNESCO em 1989, intitulado “Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular” e que gerou uma “nova ordem discursiva” e o fenômeno de âmbito global da “patrimonialização das diferenças”. Na ocasião, alguns representantes de Estados-membros argumentaram sobre uma certa “elitização” das políticas públicas patrimoniais até então. Segundo estes representantes, estas políticas privilegiavam a preservação de vestígios e legados das elites em seus países de origem. O que aparecia como inovador era a vontade política de redimensionar as políticas públicas de patrimônio para esferas de circulação das chamadas culturas populares e tradicionais. Na esteira do processo de descolonização, representantes de países africanos e latino-americanos veicularam a ideia de que a maior parte dos patrimônios destes países estavam em seus rituais, festas, saberes ainda não registrados, línguas, enfim, expressões artísticas e culturais muitas vezes efêmeras, com poucos registros e sistematizações e que ficavam pouco visíveis ou mesmo ocultas diante de políticas patrimoniais que privilegiavam as realizações das elites ou o registro da passagem do colonizador, como igrejas católicas, palácios, monumentos. Formulou-se assim o conceito de “patrimônio cultural intangível ou imaterial”, com a meta de abrir o campo do patrimônio cultural para manifestações e expressões da cultura popular ou tradicional. É incontestável o sucesso desta nova formulação que deu origem a diversas políticas públicas e vem fomentando novos mercados e novas indústrias relacionadas ao turismo e ao entretenimento.

As repercussões desta nova perspectiva patrimonial logo se fez sentir nos diversos Estados-membros da UNESCO, desde países da Europa e do Atlântico Norte até aos países do chamado “Bloco do Sul”, que incluem quase todos os países tropicais da América Latina e do Sudeste Asiático, além da China e de vários países africanos. É fundamental termos no horizonte que as políticas preservacionistas, outrora restritas a iniciativas isoladas de alguns intelectuais visionários, foram gradativamente se capilarizando para os mais longínquos rincões do planeta e se transformando em ações organizadas em esfera global. Trata-se efetivamente de uma dinâmica globalizada, onde o campo do patrimônio é apropriado com força surpreendente, sobretudo a partir dos anos oitenta do século XX, nos lugares mais remotos, imiscuindo-se em diversas atividades, das construções mais sóbrias aos ínfimos detalhes da vida cotidiana. Como assinalou Nathalie Heinich (2009), a categoria “patrimônio” se difundiu e adquiriu novos sentidos de forma crescente nas

últimas décadas. Ações de preservação das manifestações abarcadas por esta categoria foram colocadas em marcha, abarcando “das catedrais às pequenas colheres de chá”, ou ainda das manifestações arquiteturais em pedra e cal aos ritos mais efêmeros como as pinturas corporais, as festas, os cânticos de trabalho.

Todo este movimento pode estar ligado a um certo “excesso”, como se referiu Andreas Huyssen em *Seduzidos pela Memória* (Huyssen, 2000), mencionando uma virada nostálgica, onde indivíduos marcados pelo mal-estar da instabilidade e da velocidade do contemporâneo, buscariam olhar para trás e recuperar um mundo que já se foi. Outros, como a própria Nathalie Heinich, parecem detectar uma “inflação patrimonial”, onde expressões culturais, coisas e até pessoas não escapariam da voracidade das políticas patrimoniais ávidas em experimentar novos sistemas classificatórios e práticas de patrimonialização. Por outro lado, a categoria “patrimônio” em seu sentido expandido parece trazer novo conforto às culturas e civilizações, como antídoto à lógica homogeneizadora da hegemonia neoliberal que iguala continentes inteiros em seus mais variados regimes políticos e ideológicos à mesma sede de desenvolvimento e consumo.

Teríamos muitos motivos para olhar com desconfiança para a paradoxal corrida patrimonial que vimos se configurar nas últimas décadas, trazendo este tema inquietante para fóruns diversos que envolvem governos, centros de pesquisa, universidades, empresas, movimentos sociais, organizações sociais e não governamentais. Entretanto, se por um lado, a desconfiança e a crítica configuram-se como salutares em contextos de necessária reflexão, por outro lado, há que imiscuir-se e deixar-se contaminar por aquilo que faz girar e motiva efetivamente tantas pessoas, instituições e movimentos sociais. Parafraseando Marcel Mauss (1974), o campo patrimonial parece conter um “mana” especial com fundamentos afetivos e mágicos que o mobilizam para além das racionalidades das políticas e dos programas. Patrimônios constituem, pois, também valores sagrados num circuito cultural cada vez mais globalizado, onde diferentes sentidos e significados se difundem e se miscigenam numa intensidade jamais vista.

É assim, deste ponto de vista, que queremos indagar sobre o “mana” do Programa de Patrimônio Cultural Imaterial nestes dez anos. Quais os fundamentos afetivos e mágicos que vêm sendo mobilizados? Quais as forças sociais que aderiram e se mobilizaram a partir de então? Quais as novidades e as questões colocadas em marcha em contextos nacionais e locais? Quais as ressonâncias e as apropriações de uma Convenção promulgada por uma agência multilateral da magnitude da UNESCO por representantes de Estados nacionais, movimentos sociais, associações não governamentais?

## **2. A CONVENÇÃO DE SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL DE 2003 COMO “DISCURSO FUNDADOR”**

A Convenção de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003 consistiu na consolidação e no desdobramento de um discurso completamente inovador acerca do que se privilegiava até então com relação a processos de patrimonialização, voltados prioritariamente para uma visão histórica e artística marcadamente civilizatória. A entrada em cena do paradigma da diversidade cultural, especialmente da valorização das culturas populares e das tradições intangíveis, começou a ganhar força em 1989, com a Recomendação da UNESCO aos Estados-membros sobre a Salvaguarda da Cultura Popular e Tradicional promulgada na 31.<sup>a</sup> Conferência Geral. Esta Recomendação constitui o embrião da noção de patrimônio imaterial. Nela é sublinhada “a natureza específica e a importância da cultura tradicional e popular como parte integrante do patrimônio cultural da cultura vivente”, bem como é reconhecida a “extrema fragilidade de certas formas da cultura tradicional e popular e, particularmente, dos aspectos correspondentes das tradições orais”. Uma frase fica então célebre neste contexto: “Numa cultura tradicional, muitas vezes quando um ancião morre, é toda uma biblioteca que se queima. Urge que sejam tomadas medidas de proteção a estas culturas de tradição oral”. A Recomendação de 1989 é muito importante por constituir a primeira ação de arregimentação de uma política transnacional para as culturas tradicionais e populares, incitando os Estados-membros a protegerem os testemunhos vivos ou passados destas culturas. Já se fala em proteção a culturas tradicionais e populares como uma forma específica de proteção a patrimônios coletivos e não materiais. E ainda especificam de um lado a necessidade de encontrar vias jurídicas de proteção à propriedade intelectual coletiva dos saberes e, de outro lado, de criar arquivos e centros de documentação dedicados às culturas tradicionais e populares. Ou seja, estimulam-se dois dispositivos-chave para as décadas que se seguiriam: o dispositivo jurídico e o banco de dados. A Recomendação de 1989 chamava ainda a atenção de que a meta de proteção deveria não apenas focalizar os produtos culturais, mas também os produtores e detentores da tradição. É fundamental assinalar que esta Recomendação, bem como todo o movimento de valorização da diversidade cultural e particularmente das expressões intangíveis das culturas, foi o resultado do posicionamento de movimentos sociais, organizações não governamentais, militantes e de representantes de países do chamado Bloco Sul, ou seja, dos países considerados emergentes ou “em vias de desenvolvimento”, incluindo a América do Sul, a África, países do Oriente. É sintomático também que tenha sido em 2002 que a UNESCO tenha lançado pela primeira vez um documento voltado para o tema da diversidade cultural, a “Declaração

Universal sobre a Diversidade Cultural”, que passou a considerar o respeito à diversidade cultural não apenas um direito dos povos, mas uma condição indispensável das políticas nacionais e internacionais, para promover o diálogo entre os povos. Outro elemento importante nesta nova configuração foi a criação pela ONU, em 2002, do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas, que se tornou órgão assessor do Conselho Econômico e Social, com reuniões anuais.

A Promulgação da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial (UNESCO), assinada pelos Estados-membros da UNESCO em 2003, abriu também uma outra frente de expansão ao privilegiar o tema dos “conhecimentos tradicionais”. Estes deveriam ser identificados, documentados, inventariados com o fim último da preservação deste legado para as gerações futuras. Em suma, a Convenção do Patrimônio Imaterial de 2003 foi o resultado de muitos debates e ações no sentido de abranger outras formas de patrimonialização e, portanto, de preservação de manifestações e expressões culturais consideradas “vivas”, dinâmicas e pouco palpáveis como festas, rituais, lugares e saberes.

A Convenção de 2003 define Patrimônio Cultural Imaterial como:

as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefactos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.<sup>1</sup>

Segundo esta mesma Convenção, “este ‘patrimônio cultural imaterial’ se manifesta nos campos das tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial; expressões artísticas; práticas sociais, rituais e atos festivos; conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo; técnicas artesanais tradicionais”.

Após a definição do objeto da Convenção, o documento estipula como atribuição para os Estados-membros “adotar as medidas necessárias para garantir a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial presente em seu território”. Por fim,

---

<sup>1</sup> Cf. <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009-PT-Portugal-PDF.pdf> (consultado a 13.02.2015).

especial destaque é conferido à “participação das comunidades, grupos e organizações não-governamentais pertinentes” na “identificação e definição dos diversos elementos do patrimônio cultural imaterial presentes em territórios nacionais”. Este novo agenciamento dos processos de patrimonialização a um conjunto de agentes sociais marca uma distância com relação a antigos procedimentos quando os processos de patrimonialização eram atribuição de agentes estatais e especialistas. Esta é uma mudança a meu ver altamente significativa, pois vai alterar os mecanismos, os ritos e fundamentalmente as correlações de poder. O campo do patrimônio a partir de então deverá integrar organismos do Estado e da sociedade civil.

A Convenção entrou em vigor a 20 de abril de 2006 para os Estados que haviam depositado seus respectivos instrumentos de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão a 20 de janeiro de 2006 ou anteriormente. Para os demais Estados, ficou estipulado que a Convenção entraria em vigor três meses depois de efetuado o depósito de seu instrumento de ratificação, aceitação, aprovação ou adesão. Eram então considerados Estados-partes da Convenção aqueles Estados que ratificaram a Convenção. Estes estão divididos em cinco grupos: África; Estados Árabes; Ásia e Pacífico; Europa e América do Norte; América Latina e Caribe. Até o início de 2012, 142 Estados já haviam ratificado a Convenção. O primeiro deles foi a Argélia, enquanto o último foi o Cazaquistão (abril de 2012). O Brasil ocupa a 37.<sup>a</sup> posição, tendo ratificado a Convenção em 01.03.2006 (UNESCO, 2012).

Entretanto, alguns dados revelam diferentes ressonâncias com relação à participação dos Estados no projeto da UNESCO. Analisando a Lista de Patrimônio Imaterial, verificamos que, no momento, cerca de 90 países participam de processos de patrimonialização, o que significa que, embora signatários, cerca de 50 países ainda não se mobilizaram efetivamente para participar do projeto. Os motivos são diversos. O pesquisador Ismail Ali El-Fihail, do Departamento de Patrimônio Intangível da União dos Emirados Árabes – Abu Dhabi, United Arab Emirates (UAE), em comunicação durante o “Colóquio Local Vocabularies of Heritage. Variabilities, Negotiations, Transformations”, ocorrido em 8 a 10 de fevereiro de 2012, na Universidade de Évora, comentou, por exemplo, que a reação por parte dos países que formam o mundo árabe à Convenção foram muito desiguais. Enquanto a Argélia foi o primeiro país do mundo a ratificar a Convenção, três importantes países árabes levaram seis anos para dar o mesmo passo. Quatro outros países árabes ainda não são signatários da Convenção, entre eles o Barein e o Kuwait. Ironicamente, a Líbia estava prestes a ratificar a convenção antes da queda do regime de Gaddafi; no entanto atualmente o assunto precisa ser ainda mais trabalhado. A Somália também

não ratificou a Convenção e pode continuar a não se posicionar com relação a este tema devido à guerra civil em curso. Estes exemplos poderão constituir indícios de que em países com governos pouco democráticos ou em situação de instabilidade social e política, a ressonância para a Convenção da Proteção ao Patrimônio Imaterial é pequena ou mesmo inexistente.

No portal da Convenção, são sugestivas as notícias de fomento a comunidades tradicionais como forma de estimular um aumento da participação no projeto. Na África, por exemplo, foi criada uma Escola do Patrimônio Africano, onde a UNESCO tem procurado realizar ações com apoio de um Fundo Internacional para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural. O objetivo é trabalhar numa ação conjunta de sensibilização dos Estados nacionais e de fortalecimento do papel das comunidades nos assuntos de patrimonialização. Segundo o texto publicado no portal da Convenção, o objetivo da sensibilização através de oficinas, é de destacar o papel dos Estados na adoção das medidas necessárias para garantir a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial em seus territórios, tais como a adoção de uma política geral, a designação de organismos competentes, o fomento de estudos científicos e a adoção de medidas legais, técnicas e administrativas apropriadas. O papel das comunidades na identificação e transmissão do patrimônio cultural imaterial ocupa também um lugar destacado, assim como a importância para salvaguardar o patrimônio cultural imaterial para o desenvolvimento sustentável e a coesão social (UNESCO, 2012).

Em 27 de janeiro de 2012, o Portal da Convenção noticiou que mais de um milhão de dólares americanos haviam sido colocados à disposição para assegurar esforços de salvaguarda do patrimônio imaterial em oito países da região da Ásia e do Pacífico (Butão, Camboja, Mongólia, Nepal, Papua-Nova Guiné, Samoa, Sri Lanka e Timor Oriental). Como justificativa para esta ação, a UNESCO reiterava que a enorme riqueza das práticas culturais, os sistemas de conhecimento e os rituais existentes na região se encontram ameaçados, que a salvaguarda do “patrimônio vivo” se faz cada vez mais necessária para o desenvolvimento sustentável dos países implicados, e que o patrimônio imaterial influi no bem-estar das pessoas, nas suas relações com as demais e com seu entorno natural, além de dotar as comunidades de um sentido de pertencimento e favorecer a coesão social. Com recursos da Noruega para o Fundo, outro projeto em andamento centra-se no desenvolvimento dos conhecimentos e da capacidade institucional em países da Ásia Central e países africanos de língua oficial portuguesa e do Caribe. Para fomentar o projeto no Cazaquistão, representantes de organizações governamentais e não governamentais, instituições acadêmicas e educativas e as comunidades receberão uma formação sobre a aplicação da

Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003 em nível nacional, com recursos provenientes de vários países, entre eles Bulgária, Chipre, Flandres (Bélgica), Hungria, Japão, Noruega, República da Coreia, Espanha, Emirados Árabes e União Europeia.

### **3. O COLÓQUIO INTERNACIONAL “POLÍTICAS PÚBLICAS PARA O PATRIMÔNIO IMATERIAL NA EUROPA DO SUL – PERCURSOS, CONCRETIZAÇÕES, PERSPECTIVAS”<sup>2</sup>**

Entre 27 e 28 de novembro de 2012 ocorreu em Lisboa, no Auditório do Institut Français du Portugal, um dos primeiros eventos destinados justamente a fazer um balanço dos dez anos da Convenção do Patrimônio Imaterial da UNESCO. Intitulado Colóquio Internacional “Políticas Públicas para o Patrimônio Imaterial na Europa do Sul – Percursos, concretizações, perspectivas” e promovido pelo Departamento Geral do Patrimônio Cultural do Governo de Portugal com apoio do Programa Ibermuseus, o evento convidava os participantes a um duplo movimento, de pensar e de agir, no campo patrimonial, relacionando numa mesma confluência atores e agentes sociais com múltiplas inserções – acadêmicas, institucionais, militantes e afetivas. O convite ao Colóquio, pela natureza mesma de organização e planejamento das mesas, incitou a um debate caloroso e estimulante. A escolha dos palestrantes conjugou pontos de vista e práticas profissionais diferenciadas: agentes institucionais, pesquisadores ligados a Universidades e Centros de Pesquisa, representantes de autarquias e de organizações sociais.

De seguida irei introduzir algumas observações sobre as perspectivas apresentadas durante o Colóquio de forma etnográfica, levando em conta que as palestras não foram publicadas. Tive acesso a algumas delas em textos digitalizados.

A Conferência de abertura de Chérif Khaznadar coube ao presidente da “Maison des Cultures du Monde”. Khaznadar (2013) assumiu em seu texto o tom militante, oferecendo um testemunho de alguém que participou do processo que culminou com a implementação da Convenção de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003. A narrativa de Khaznadar, ao enfatizar a longa trajetória de surgimento de um “discurso fundador”, situou o Colóquio num processo mais amplo e histórico. Sua apresentação trouxe alguns elementos para a compreensão de motivos que levaram a que este discurso, e particularmente o conceito de “imaterial”, tivessem se firmado no âmbito da UNESCO. Esta contextualização nos fez refletir sobre o aspecto “quente” ou “forte” de um conceito que foi gestado no calor de embates entre pontos de vista

---

<sup>2</sup> Os textos citados foram publicados pela Direção-Geral do Património Cultural nas Atas do Colóquio Internacional “Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspectivas”. Cf. DGCP, 2013.

diferenciados, ou seja, que não foi inventado por administradores e burocratas de agências multilaterais. O depoimento de Khaznadar nos trouxe a percepção de que na base da gestação do conceito estava a visão, nova na época, de que manifestações culturais de povos não ocidentais ou das culturas populares em contextos ocidentais não podiam permanecer no lugar do exotismo, mas que deveriam ser apropriadas como expressões de uma diversidade cultural mais ampla. Segundo o palestrante, a Convenção do Patrimônio Imaterial de 2003 representava a afirmação de uma nova vertente para o pensamento ocidental, tão cioso de suas conquistas de progresso e civilização, consolidando a perspectiva de expressões culturais tradicionais como elos de uma espiral de mudanças e permanências, e não como elementos de um passado que se almejava superar e transpor.

Desse modo, o palestrante situou logo na abertura um aspecto de fundamental relevância ao enunciar os diversos agenciamentos que levaram à afirmação e disseminação do conceito antropológico de cultura no campo do patrimônio. Hoje, o estudo da diversidade cultural deixou de ser o apanágio de um círculo de iniciados – antropólogos, etnólogos, etnomusicólogos e curiosos de outras culturas –, para se tornar uma missão cada vez mais abrangente de cidadãos numa esfera globalizada. Khaznadar procurou reconstituir a longa trajetória, marcada por disputas e negociações, que afirmou o discurso do patrimônio cultural e, especificamente, do patrimônio cultural imaterial, como um “discurso fundador”. Situou ainda o avanço do texto da “Convenção do Programa do Patrimônio Cultural Imaterial”, de 2003, com relação ao documento da “Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular”, de 1989. Segundo ele, enquanto o primeiro estava marcado hegemonicamente por uma concepção de “folclore”, o segundo trazia já a categoria “tradição” ressemantizada e com novos sentidos.

Estes enunciados corroboram a suposição de uma mudança radical de paradigma com a entrada em cena de medidas para identificar, valorizar e proteger o patrimônio cultural imaterial. Talvez por estes motivos, a apresentação de abertura de Khaznadar conclamou a todos para o sentido da “vigilância”, criando meios para resguardar conquistas importantes deste marco fundador, vinculadas à ideia de salvaguarda e de revitalização como processo permanente dentro de uma configuração sociocultural e protagonizada pelos agentes sociais em seus contextos particulares. No seu entendimento, um dos perigos que enfrenta o conceito de “patrimônio cultural imaterial” relaciona-se com algumas de suas apropriações, nomeadamente no contexto mercantil e no contexto de um nacionalismo de Estado sem participação social e popular. Outro dos perigos que rondam o conceito consiste na fossilização de manifestações culturais que, por sua natureza, são vivas e dinâmicas, o que geraria a

despotencialização de um conceito que surgiu pela vontade política de representantes de países do Sul e de intelectuais preocupados com a ameaça da homogeneização do capitalismo neoliberal à diversidade das culturas. Centrando sua análise nos conceitos de combatividade, lucidez e vigilância, Khazanadar concluiu sua apresentação enfatizando o fato de que o futuro do patrimônio imaterial está em nossas mãos e conclamando que todos nós, agentes do Estado, intelectuais e representantes de movimentos sociais, transformemos nossa prática patrimonial num lugar do “bom combate”, defendendo os princípios que fizeram nascer o discurso fundador da Convenção de 2003.

Uma das grandes qualidades do Colóquio foi, a meu ver, ter possibilitado uma visão ampla das “ressonâncias” da Convenção de 2003 em diferentes contextos na Europa do Sul. Foi possível ter uma visão das diferenças e similitudes das ações e dos processos de patrimonialização do imaterial em Portugal, Espanha, França, Itália, incluindo diferentes pontos de vista, ou seja, a visão de agentes do Estado, dedicados a processos de constituição de inventários e patrimonialização propriamente dita, e também uma visão reflexiva, de intelectuais devotados a sistematizar e analisar o conhecimento já produzido neste campo.

A noção de “ressonância” é importante neste caso, uma vez que a Convenção do Patrimônio Imaterial de 2003 implicou em diretrizes comuns para os Estados-membros que compõem a UNESCO, ficando a responsabilidade pela aplicação destas mesmas diretrizes a cargo dos Estados-nações particulares. Esta diversidade de políticas públicas voltadas para o fim comum do inventário e proteção do patrimônio é por si só um tema que desperta o interesse. Se, aparentemente as experiências apresentadas no Colóquio partiram de um contexto com certa homogeneidade – a Europa do Sul –, o que se verificou nos dois dias foi uma enorme heterogeneidade de práticas e ações institucionais englobando Espanha, França, Itália e Portugal.

Sylvie Grenet, membro da “Direction Générale des Patrimoines du Ministère de la Culture et Communication” apresentou a maneira pela qual estão sendo realizados os inventários do Patrimônio Cultural Imaterial na França. Grenet (2013) expôs sua gênese, a metodologia que presidiu sua elaboração, sua difusão pela internet e as novas orientações que estão sob o encargo do Ministério Francês da Cultura em relação com as comunidades envolvidas.

Chiara Bortolotto (2013), antropóloga, pesquisadora do Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains, Université Libre de Bruxelles apresentou o panorama das iniciativas italianas no domínio de inventário dos elementos do patrimônio cultural imaterial, tecendo uma comparação entre três Inventários, o primeiro elaborado pelo Ministério da Cultura por intermédio do Instituto Centrale per il

Catalogo e la Documentazione, o segundo realizado num contexto regional específico, a Lombardia, e o terceiro colocado em marcha por uma associação não governamental, “Unione Nazionale pro loco d'Italia”, evidenciando um processo que, diversamente de outros contextos, ocorre de forma descentralizada e diversificada, envolvendo diferentes agentes.

O caso espanhol foi apresentado sob duas perspectivas diferentes. María Pía Timón Tiemblo, Coordinadora del Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial do Instituto del Patrimonio Cultural de España, vinculado ao Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, discorreu sobre o Plano de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial elaborado e executado atualmente pelo Governo de Espanha. Sua apresentação (Tiemblo, 2013) centrou-se nos programas e linhas de atuação do Plano: o programa de investigação e documentação com seus instrumentos de salvaguarda e critérios; programas de conservação dos suportes materiais e, finalmente, o programa de formação, transmissão, promoção e difusão. Maria Pia chamou a atenção para a importância do diálogo e do entendimento entre os agentes institucionais, sobretudo estatais, responsáveis pelos processos de patrimonialização, e as comunidades, portadoras ou detentoras das expressões culturais que são objeto de patrimonialização. A questão central, segundo ela, estaria no consenso entre estas partes sobre quais seriam os elementos das expressões culturais dotados de maior valor e que se manifestam como mais frágeis frente às aceleradas mudanças no mundo contemporâneo. Para Maria Pia, o cuidado com a identificação precisa destes elementos e, sobretudo, o trabalho de precisão com relação ao conceito de “patrimônio imaterial” seriam fundamentais para a implementação das políticas públicas neste campo.

José Luis Mingote Calderón, Conservador de la Colección de Europa do Museo Nacional de Antropología, falou do ponto de vista de sua longa experiência no campo da cultura popular e tradicional na Espanha. Calderón (2013) enfatizou a necessidade de confrontar as diferentes apropriações em contextos locais dos conceitos colocados em marcha pela Convenção de 2003. Particularmente, ele se referiu aos desencontros entre os entendimentos destes conceitos e suas conseqüentes aplicações políticas por parte, de um lado, dos agentes institucionais e dos acadêmicos e, de outro lado, dos grupos sociais implicados em ações relativas à valorização e preservação de suas expressões culturais.

Com relação ao caso português, o antropólogo Paulo Ferreira da Costa, Chefe da Divisão do Patrimônio Imóvel, Móvel e Imaterial, da Direção-Geral do Patrimônio Cultural(DGPC), apresentou uma comunicação do ponto de vista de um trabalho consistente e de grande fôlego que vem sendo realizado na DGPC, ou seja do âmbito

do aparelho de Estado português. Paulo Costa (2013) centrou-se na plataforma criada para inventariar o Patrimônio Cultural Português - Matriz PCI (cf. <http://www.matrizpci.imc-ip.pt/matrizpci.web/Apresentacao.aspx>). O ponto central e inovador desta plataforma, no seu entender, consiste em sua interatividade com as comunidades detentoras de manifestações culturais variadas no contexto nacional no sentido de fomentar e potencializar o diálogo com este universo social e cultural, bem como difundir a diversidade cultural em Portugal. Paulo Costa chamou a atenção para o significado de uma política de Estado na área do Patrimônio Cultural Imaterial, o que implica necessariamente num regime jurídico próprio de salvaguarda e na implementação de um Inventário Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial (INPCI), ou seja, que abarque todo o território nacional. Desse modo, o INPCI constitui-se a nível nacional, a medida central para a salvaguarda do PCI, sendo igualmente o registro neste inventário condição indispensável para a apresentação das candidaturas de PCI para as Listas Representativas da UNESCO.

Ao longo do Colóquio, tivemos também a oportunidade de escutar alguns estudos de caso e experiências singulares de valorização das culturas tradicionais e populares, bem como de processos de patrimonialização. Uma destas experiências relaciona-se ao Inventário Regional do Patrimônio Cultural Imaterial dos Açores e nos foi relatada por Jorge Augusto Paulus Bruno (2013), Diretor Regional da Cultura, do Governo Regional dos Açores. Neste caso, foi apresentada uma iniciativa governamental e institucional local associada a uma comunidade muito ativa. O grande destaque consistiu na perspectiva da Antropologia Visual como ferramenta para a identificação e valorização das expressões culturais locais. Um documentário muito preciso e com forte ênfase etnográfica foi exibido com a presença da diretora, chamando a atenção para a necessária dimensão do audiovisual para expressar a cultura imaterial. Por meio de documentários como este, é possível registrar detalhes de manifestações culturais que se caracterizam pela volatilidade e pela versatilidade de gestos, cores, músicas, cantos e performances diversas que seus manifestantes experimentam. O uso das novas tecnologias para a documentação destas expressões culturais tem se mostrado praticamente obrigatório em vários contextos locais e nacionais.

A participação do antropólogo João Leal (2013) do CRIA – Centro em Rede de Investigação em Antropologia (Portugal), pautou-se pela análise do conceito de cultura no contexto da Antropologia e sua difusão no âmbito das agências multilaterais, como a UNESCO. O antropólogo procurou clarificar o que a Antropologia entende como “cultura” e quais os problemas e questionamentos que vêm sendo feitos no próprio âmbito acadêmico sobre o excessivo alargamento deste conceito. Utilizado como principal eixo teórico e metodológico dos estudos antropológicos, a banalização do

conceito e sua apropriação por parte de diferentes segmentos sociais apresenta uma instabilidade problemática e complexa, sobre a qual os antropólogos vêm investindo grande parte de suas reflexões. Entretanto, a visão cuidadosa de João Leal com relação à explicitação das inúmeras consequências e desdobramentos da utilização desta ferramenta conceitual, não aplacou seu otimismo com relação às novas políticas públicas desencadeadas a partir da Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO em 2003. Ele mesmo lastimou que tivesse sido extinta em Portugal uma Comissão de Antropólogos que assessorava o corpo de agentes institucionais envolvidos com a execução dos Programas Oficiais do Patrimônio Cultural Imaterial em Portugal. Mostrou-se disponível a continuar colaborando com a DGPC e os Programas de PCI em Portugal. Trouxe também uma reflexão interessante sobre o papel dos “antropólogos e especialistas da cultura” nos processos de patrimonialização, chamando a atenção para o fato de que há muita experiência acumulada neste campo no que tange aos estudos antropológicos ou estudos da cultura. Mas, também chamou a atenção para a arbitrariedade dos sistemas de classificação e do quanto os intelectuais da cultura devem ficar atentos e vigilantes para não permitirem que as instituições e agências, sobretudo governamentais, terminem reificando critérios utilizados para distinguir entre as expressões culturais que podem ser consideradas como patrimônio cultural imaterial de um país ou de uma localidade e aquelas que por certas características deveriam ficar de fora deste campo. Muitas vezes, segundo o antropólogo, pela inércia ou pela dificuldade de se fazer face ao peso e à burocracia institucional, todo este movimento de valorização cultural poderia servir a um congelamento de algumas expressões culturais e a uma discriminação de tantas outras que a inventividade humana é capaz de criar. João Leal sublinhou que muitas vezes a tendência no corpo dos agentes institucionais tem sido uma postura conservadora e que esta postura representa a antítese da proposta enunciada pela Convenção de 2003, onde o objetivo consiste justamente em estar aberto para perceber aspectos das culturas humanas pouco visíveis, quase imperceptíveis, mas que são de grande relevância para os grupos sociais que as praticam em seus cotidianos. O antropólogo se reportou por exemplo a uma certa tendência impregnada nas mentalidades daqueles que lidam com o campo patrimonial de excluir quase sempre o novo, o híbrido, o pouco conhecido, o inusitado. Conclamou a todos que exercitassem aquilo que tem sido uma das principais posturas da prática antropológica: escutar o outro, colocar-se no lugar do outro, aprender a ver com os olhos do outro, e deste modo, relativizarmos um pouco nossas certezas e nossos pressupostos concebidos *a priori*. Além disso, lembrou que, embora as políticas públicas relativas ao PCI sejam bem-vindas no sentido de trazer à luz manifestações

culturais pouco conhecidas e valorizadas, “há muita vida para além do Patrimônio Cultural Imaterial!” Ou seja, estas políticas públicas têm e terão sempre suas limitações e nem tudo será contemplado ou incluído. Esta assertiva chama a atenção também para o facto de que continuarão a existir muitas outras formas de estudar e valorizar as culturas em suas dinâmicas tangíveis ou intangíveis.

Um outro antropólogo a tecer reflexões sobre as práticas do Patrimônio Cultural Imaterial a partir da Convenção de 2003 foi Cyril Isnart, Investigador Auxiliar convidado do CIDEHUS – Universidade de Évora. Isnart (2013) apresentou três aspectos centrais que caracterizariam, na sua visão, a novidade advinda com a Convenção de 2003 sobre a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial pela UNESCO: em primeiro lugar, o fato de ter colocado no centro da ação patrimonial objetos bem diferentes dos monumentos arquitetônicos ou do chamado patrimônio material; em segundo lugar, o fato de atribuir um lugar central para os indivíduos detentores de patrimônios e não mais apenas aos profissionais da área; em terceiro lugar, porque esta Convenção e seus princípios foram pensados principalmente pelos países do Sul. Mas, segundo Cyril Isnart, se a convenção da UNESCO constituiu-se como um instrumento administrativo para o reconhecimento de aspectos culturais relevantes relativos aos países não ocidentais, os países europeus também dele se apropriaram, inscrevendo a ação cultural relativa ao patrimônio cultural imaterial numa genealogia que parte do folclore do século XIX para responder às reivindicações culturais contemporâneas. Cyril Isnart apresentou alguns exemplos de usos sociais do Patrimônio Cultural Imaterial na Europa do Sul, mostrando como este conceito foi apropriado por diferentes grupos sociais, ultrapassando o enquadramento original da ação institucional e impulsionando uma reformulação das reivindicações culturais para contextos mais simples de práticas da vida cotidiana na Europa do Sul. Os debates foram concorridos e muitas questões foram levantadas. Foi possível perceber ao final do Encontro algumas convergências entre as apresentações, como por exemplo, o papel central para as políticas públicas nos quatro países focalizados com relação aos Inventários. De algum modo, a criação de um mecanismo capaz de identificar, documentar, valorizar e proteger os Patrimônios Culturais Imateriais tem sido uma preocupação recorrente nestes contextos. Contudo, os procedimentos, as metodologias, os agentes envolvidos bem como o nível de participação das comunidades parece variar de um contexto a outro. Enquanto em alguns países, as políticas públicas são mais centralizadas na esfera de uma pasta estatal para a cultura, como é o caso da França, em outros países, como é o caso da Itália, parece predominar a descentralização, sendo que mesmo no âmbito governamental, o tema do patrimônio cultural imaterial é gerenciado em esfera interministerial, enquanto

outras instâncias locais e não governamentais também vêm atuando neste campo. Outro ponto que mereceu destaque foi a reflexão sobre o impacto da política da austeridade corrente no circuito europeu com relação ao avanço das políticas públicas do Patrimônio Cultural Imaterial. Os palestrantes referiram-se a dificuldades desta ordem. De um lado, relativa aos recursos cada vez mais escassos para construir o aparato técnico e as competências necessárias para alavancar os trabalhos no campo. De outro lado, pelas mobilizações muito heterogêneas da sociedade civil. Se, em alguns contextos, esta mobilização se verifica com especial intensidade, em outros contextos, ela é quase nula, o que torna inviável o que seria a maior aspiração do campo patrimonial: o inventário participativo, quando agentes institucionais e movimentos sociais se encontram no objetivo comum de identificação, mapeamento e sistematização de manifestações culturais em processo de patrimonialização. Desse modo, verificamos que apesar das boas intenções de alguns agentes institucionais, as condições de trabalho são muitas vezes problemáticas. Outro ponto que mereceu destaque no Colóquio diz respeito à participação diferencial dos antropólogos e “especialistas da cultura” nos programas de patrimônio imaterial nos diferentes países. Como decorrência dos estudos sobre a cultura em seu caráter diverso e plural, os antropólogos vêm acumulando ao longo dos anos uma *expertise* e um conhecimento que se faz necessário ao campo do patrimônio imaterial. Muitas vezes, tornam-se articuladores e mediadores entre saberes locais e as instituições voltadas para os processos de patrimonialização. Além disso, há muito trabalho de pesquisa de teses, dissertações e monografias sobre manifestações culturais que podem subsidiar o empreendimento patrimonial. A experiência com a pesquisa campo e sua sistematização pela via da documentação etnográfica tem sido também uma contribuição importante dos antropólogos e estudiosos da cultura nesta nova fase dos processos de patrimonialização.<sup>3</sup>

Mas, certamente o saldo mais positivo deste Colóquio tenha sido a possibilidade de as pessoas se encontrarem e a partir deste encontro melhor estruturarem o diálogo em rede e a troca de experiências. Afinal, no contexto do patrimônio cultural imaterial o maior Patrimônio tem sido mesmo as pessoas que com seu empenho e dedicação vêm contribuindo para o alargamento dos horizontes e a difusão de expressões culturais antes completamente invisibilizadas.

---

<sup>3</sup> Ver Abreu (2013).

#### 4. RESSONÂNCIAS, APROPRIAÇÕES, VIGILÂNCIAS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

Diferentes ressonâncias e apropriações somadas a uma permanente vigilância destacam-se entre os temas e as colocações daqueles que circulam no universo do campo patrimonial, em especial do Programa do Patrimônio Imaterial. Nos dez anos que se seguiram à promulgação da Convenção do Patrimônio Imaterial pela UNESCO, os representantes de Estados-membros tiveram compreensões e envolvimento muito diversificados com relação ao estabelecimento de políticas públicas voltadas para esta finalidade. Alguns concentraram-se na realização de grandes inventários, outros partiram para uma ação direta de revitalização de manifestações tradicionais, outros concentraram-se em esforços de difusão por meio de filmes etnográficos, portais, livros. Os antropólogos parecem ter estado presentes com muita ênfase nos trabalhos de campo e no corpo a corpo das pesquisas nestes dez anos.<sup>4</sup> Por outro lado, as camadas populares e particularmente as populações tradicionais, como as comunidades indígenas, vêm se apropriando por vezes de formas extremamente criativas das políticas públicas, o que muitas vezes vêm surpreendendo os agentes governamentais e os intelectuais envolvidos com os programas. Mas, um ponto que tem merecido destaque é a preocupação de grande parte dos envolvidos com o perigo da desvirtuação do projeto inicial, o que se caracterizaria pelo congelamento ou o enrijecimento das manifestações culturais a serem valorizadas e protegidas. A noção de “vigilância” enunciada por Chérif Khaznadar expressa este temor que ronda os ideais do “discurso fundador” da Convenção de 2003. Seguindo a formulação de Khaznadar, assumir a “vigilância” neste caso implicaria zelar pelo “espírito da Convenção” a partir de alguns cuidados essenciais, tais como: levar em conta nos processos de salvaguarda e de revitalização que o patrimônio cultural imaterial está em permanente transformação; salvaguardar o contexto sociocultural ao qual o patrimônio está integrado; estar atento para não impor a outras culturas certas noções ocidentais disciplinares (como a noção de música para contextos africanos, onde o mais adequado consistiria em aplicar o conceito de culturas sonoras); levar em conta as especificidades de cada cultura nas ações patrimoniais; respeitar prioritariamente as opiniões dos agentes sociais engajados nas manifestações culturais que são objetos de patrimonialização; estar atento a obstáculos que podem se opor à sobrevivência de certos patrimônios imateriais, entre eles as manipulações de ordem

---

<sup>4</sup> Ver Abreu (2003).

religiosa, política, comercial ou econômica; relacionar estreitamente as ações de patrimonialização as de revitalização e de difusão.<sup>5</sup>

## REGINA ABREU

É professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, Brasil; Pesquisadora do CNPq; Coordena o Grupo de Trabalho “Memória, Cultura e Patrimônio”/CNPq; Pós-Doutora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal; é autora de livros e ensaios sobre o tema do patrimônio cultural no Brasil e atualmente realiza uma pesquisa comparada sobre políticas públicas e processos de patrimonialização do imaterial no Brasil e em Portugal.

Contato: abreuregin@gmail.com

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abreu, Regina (2003), “A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio”, in Regina Abreu; Mario Chagas (orgs.), *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Ed. Lamparina, 33-59.
- Abreu, Regina (2013), “Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil”, in Cécile Tardy; Vera Dodebei (orgs.), *Memórias e novos patrimônios*. Brasília/Paris. Capes/Programa Saint Hilaire (no prelo).
- Bortolotto, Chiara (2013), “Les inventaires du patrimoine immatériel en Italie: État, régions, associations”, in Direção Geral do Património Cultural (DGCP), Secretaria de Estado da Cultura, Governo de Portugal (org.), *Atas do Colóquio Internacional “Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspectivas”*. Lisboa: DGCP, 27-43.
- Bruno, Jorge Augusto Paulus (2013), “Inventário Regional do Património Cultural Imaterial dos Açores: uma política para a defesa da espontaneidade”, in Direção Geral do Património Cultural (DGCP), Secretaria de Estado da Cultura, Governo de Portugal (org.), *Atas do*

---

<sup>5</sup>Tradução livre do texto digitalizado da palestra de Chérif Khaznadar (2013). Cito o trecho na íntegra: “1) tenir compte dans le processus de sauvegarde et de revitalisation du caractère essentiel du patrimoine immatériel qui est d’être en évolution perpétuelle, contrairement au patrimoine matériel ; 2) ne pas extraire les ‘cultures-produits’ de leur contexte d’origine, comme dans le cas du phénomène de ‘folklorisation’, mais au contraire veiller à sauvegarder l’ensemble socio-culturel auquel le patrimoine appartient – certains spécialistes considèrent qu’il ne faut pas chercher à tout prix à revitaliser quelques éléments des données culturelles dont la fonction a cessé d’exister ; 3) être attentif à ne pas imposer la notion occidentale de discipline, telle ‘la musique’ lorsque l’on étudie les cultures d’autres civilisations, comme par exemple les cultures sonores en Afrique; 4) tenir compte dans toute action de la spécificité de chaque culture ; 5) respecter en priorité les avis des porteurs et des amateurs des patrimoines immatériels des pays concernés lorsque des actions de revitalisation sont engagées; 6) être attentif aux obstacles qui peuvent s’opposer à la survie de certains patrimoines immatériels, telle la manipulation à des fins politiques, religieuses, commerciales, etc.; 7) lier étroitement les actions de collecte des patrimoines immatériels à celles de revitalisation et de diffusion.”

*Colóquio Internacional "Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspectivas"*. Lisboa: DGCP, 87-93.

Calderón, José Luis Mingote (2013), "Continuidades y discontinuidades en torno a la identidad y la sociedad preindustrial: Patrimonio Cultural Inmaterial, Patrimonio Etnológicos y Folklore", in *Direção Geral do Património Cultural (DGCP), Secretaria de Estado da Cultura, Governo de Portugal (org.), Atas do Colóquio Internacional "Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspectivas"*. Lisboa: DGCP, 43-71.

Costa, Paulo Ferreira da (2013), "O "Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial": da prática etnográfica à voz das comunidades", in *Direção Geral do Património Cultural (DGCP), Secretaria de Estado da Cultura, Governo de Portugal (org.), Atas do Colóquio Internacional "Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspectivas"*. Lisboa: DGCP: 93-117.

DGCP - Direção Geral do Património Cultural, Secretaria de Estado da Cultura, Governo de Portugal (2013), *Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspectivas. Atas do Colóquio Internacional*. Lisboa: DGCP.

Grenet, Sylvie (2013), "Les inventaires du PCI em France", in *Direção Geral do Património Cultural (DGCP), Secretaria de Estado da Cultura, Governo de Portugal (org.), Atas do Colóquio Internacional "Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspectivas"*. Lisboa: DGCP:17-27.

Heinich, Nathalie (2009), *La fabrique du patrimoine*. Paris: Éditions de La Maison des Sciences de l'Homme, EHESS.

Huysen, Andreas (2000), *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro: Aeroplano [2.<sup>a</sup> ed.].

Isnart, Cyril (2013), "Le Patrimoine Immatériel em Europe du Sud: du folklore à l'action culturelle ordinaire", in *Direção Geral do Património Cultural (DGCP), Secretaria de Estado da Cultura, Governo de Portugal (org.), Atas do Colóquio Internacional "Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspectivas"*. Lisboa: DGCP: 117-131.

Khaznadar, Chérif (2013), "Des arts traditionnels au patrimoine immatériel", in *Direção Geral do Património Cultural (DGCP), Secretaria de Estado da Cultura, Governo de Portugal (org.), Atas do Colóquio Internacional "Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspectivas"*, Lisboa: DGCP: 9-17.

Leal, João (2013), "Cultura, Património Imaterial, Antropologia", in *Direção Geral do Património Cultural (DGCP), Secretaria de Estado da Cultura, Governo de Portugal (org.), Atas do Colóquio Internacional "Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspectivas"*. Lisboa: DGCP, 131-145.

Mauss, Marcel (1974), "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas", in Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp [ed. orig.: 1923-24].

Tiemblo, María Pía Timón (2013), “Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial”, *in* Direção Geral do Patrimônio Cultural, Secretaria de Estado da Cultura, Governo de Portugal (org.), *Atas do Colóquio Internacional “Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul. Percursos, Concretizações, Perspectivas”*, 71-87.

UNESCO (2012), “Portal da Convenção para Salvaguarda do patrimônio”. Consultado a 20.04.2012, em <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00475>.

## FABRICANDO PATRIMÔNIOS: A UNESCO COMO ARENA DE RECONHECIMENTO

**MARINA MAFRA GARCIA**

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES – EHESS, PARIS, FRANÇA

**Resumo:** O artigo em questão busca ampliar os conhecimentos acerca das políticas da UNESCO para a salvaguarda e promoção do patrimônio cultural imaterial. A ideia é promover uma análise mais aprofundada sobre a “cultura institucional” da UNESCO, focando o exame desse universo institucional diferenciado que possui seus próprios valores e interesses. Trata-se de refletir sobre a forma como esta instituição tenta legitimar universalmente os imperativos da diversidade e da persistência cultural como princípios essenciais básicos que toda sociedade deve respeitar. Quais são as estratégias, as práticas, as redes de relações e as visões de mundo que possibilitam a emergência dessa nova ordem de legitimação cultural? Como funcionam as políticas de patrimonialização da UNESCO enquanto dispositivos e mecanismos de força, de afirmação e de reconhecimento?

**Palavras-chave:** antropologia, diversidade cultural, patrimônio imaterial, políticas culturais, UNESCO.

## FABRICATING HERITAGES: UNESCO AS A RECOGNITION ARENA

**Abstract:** This paper seeks to extend the knowledge on UNESCO's policies for the safeguarding and promotion of intangible cultural heritage. The idea is to promote a deeper analysis of UNESCO's “institutional culture”, focusing on the examination of this distinct institutional universe, with its specific values and interests. The goal is to reflect on the manner through which this institution attempts to universally legitimate the requirements of diversity and cultural persistence as basic essential principles that every society must respect. What are the strategies, the practices, the relationship networks and the worldviews that make the emergence of this new order of cultural legitimacy possible? How do UNESCO's policies of patrimonialization work as mechanisms of power, affirmation and recognition?

**Keywords:** anthropology, cultural diversity, intangible cultural heritage, cultural policies, UNESCO.

## INTRODUÇÃO

Em sua 32.<sup>a</sup> sessão, a Conferência Geral da UNESCO, reunida em Paris entre os dias 29 de setembro e 17 de outubro de 2003, adotou a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (com 120 votos a favor, 8 abstenções e nenhum voto contra). Fruto de inúmeros debates e esforços empreendidos de longa data, tal Convenção (UNESCO, 2003) representa o primeiro tratado internacional que institui um aparelho jurídico, administrativo e financeiro voltado à proteção dos bens de natureza imaterial e um dos principais instrumentos normativos da UNESCO destinados à promoção da diversidade cultural.

Representando uma das sete convenções da Organização no campo da cultura, a Convenção de 2003 tem em vista destacar, no âmbito local, nacional e internacional, a importância do patrimônio cultural imaterial (PCI) para o sentimento de identidade e continuidade das comunidades nas quais ele é criado, transmitido e recriado. Este reconhecimento vem acompanhado pela grande visibilidade conferida ao patrimônio.

De acordo com o artigo 2.º da Convenção, entende-se por patrimônio cultural imaterial:

(As) práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefactos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável.<sup>1</sup>

Pode-se afirmar que esta definição é rica em inovações e caracteriza uma etapa importante nas políticas da UNESCO de promoção e valorização do patrimônio imaterial. Ela insiste no papel dos atores sociais no reconhecimento do bem patrimonial, na dimensão não só histórica, mas também evolutiva e processual deste

---

<sup>1</sup> Artigo 2.º da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Consultado a 04.09.2014, em <http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=4718>.

patrimônio, na função identitária para os atores sociais envolvidos; tudo isso em conformidade com a ética global emergente e com os Direitos do Homem (Bortolotto, 2011).

Com a redação do texto da Convenção e a institucionalização da categoria “patrimônio imaterial”, a UNESCO instaura um novo “regime do objeto” (*ibidem*), no qual a dimensão imaterial e os valores sociais do patrimônio são considerados em sua própria organização. A partir desse marco, ficou oficializada a ideia de que salvar o patrimônio cultural significa também dar proteção às relações sociais, simbólicas e afetivas, implicando operações indiretas (sociais, políticas) que permitem aos grupos reproduzirem a prática em questão.

Tendo em vista essa configuração recente, esse artigo pretende discutir o papel da UNESCO nesse processo de identificação e de reconhecimento de expressões culturais. Nos últimos anos, temos assistido a um fenômeno crescente de fascinação pelos bens imateriais que muito se deve à atuação da UNESCO no campo patrimonial. As noções de “cultura popular”, “patrimônio imaterial”, “world music” se transformaram em recursos simbólicos, políticos e jurídicos essenciais para falar de diversidade cultural, ao mesmo tempo que em objetos de proteção e de gestão de inúmeras políticas públicas. Nesse sentido, busca-se aqui avaliar a gênese e a institucionalização da categoria “patrimônio imaterial” através da compreensão das ações, dos programas, discursos e posicionamentos da UNESCO em matéria de salvaguarda do patrimônio imaterial. Assim sendo, trata-se de apreender as políticas da UNESCO de promoção e de valorização do patrimônio como mecanismos institucionais estratégicos e normativos que possuem propósitos e intuítos precisos.

A adesão compartilhada aos conceitos e valores surgidos através da ação normativa da Convenção de 2003 assinala o empenho coletivo pela elaboração de um enfoque universal do fato cultural. Ao reconhecer a grande variedade de expressões e identidades culturais, a UNESCO busca aprofundar a interação entre os povos e salvar a diversidade humana (Lévi-Strauss, 1952), vista como fonte de progresso e de criatividade. A ideia é favorecer uma “maior representação de culturas do mundo”.

Nesta perspectiva, os esforços diplomáticos empreendidos para inaugurar essa configuração patrimonial singular se baseiam na ideologia da UNESCO da pluralidade cultural e étnica do mundo. Um trabalho generalizado de salvaguarda e valorização de práticas culturais parece ser, do ponto de vista da Organização, o caminho para construir consensualmente um objetivo comum: a preservação da diversidade cultural do planeta. Assim, considerando os perigos ligados aos modos de vida contemporâneos e aos processos de globalização, a Convenção foca sua atenção

sobretudo nas ações de salvaguarda e nas trocas de experiências que visam garantir a manutenção da multiplicidade de culturas.

É interessante perceber que, paradoxalmente, essa generalização de políticas de salvaguarda caracteriza um regime patrimonial que reforça igualmente as apreensões acerca do desaparecimento de culturas. O discurso que se opõe ao processo de destruição é o mesmo que produz o imaginário da fragmentação e da perda:

A história, de certo modo, é vista como um processo destrutivo. A fim de que seja possível fazer frente a esse processo estabelecem-se estratégias de apropriação e preservação do patrimônio. Nesse sentido, a nação, ou seu patrimônio cultural, é construído por oposição a seu próprio processo de destruição. De modo similar ao que faziam determinados tipos de antropólogos engajados no resgate de culturas primitivas em vias de desaparecimento, intelectuais nacionalistas têm como propósito fundamental a apropriação, preservação e exibição do que eles consideram como o que pode ser salvo do processo de destruição e perda do patrimônio cultural. (Gonçalves, 2002: 31)

Certamente, a “retórica da perda” não é recente. Os paradigmas do “objeto em vias de desaparecimento”, da “língua a salvaguardar”, dos “costumes em perigo que se apagam diante da modernidade” sempre fizeram parte do olhar antropológico. Durante muito tempo, esses paradigmas estimularam, justificaram e acompanharam a coleta de dados e materiais etnográficos. A reflexão sobre a persistência do passado e a curiosidade por traços e resquícios são constitutivas do discurso fundador da antropologia. Pode-se afirmar que os patrimônios culturais e a pesquisa antropológica conservam um laço profundo no que se refere à forma como esses campos de curiosidade se organizaram, pouco a pouco, em campos de conhecimento ao longo do século XIX. A fim de melhor compreender essa relação, convém examinar rapidamente o contexto de emergência da disciplina antropológica e conhecer as concepções e ideias que a instituíram.

#### **A ANTROPOLOGIA E A QUESTÃO PATRIMONIAL**

Segundo Marshall Sahlins, a antropologia se afirmou como disciplina científica no momento em que seu objeto de estudo parecia entrar em desaparecimento (Sahlins, 2004). De fato, o risco de extinção, seja de “povos primitivos”, seja de “culturas exóticas”, está no cerne da pesquisa antropológica desde suas origens. No século XIX, o problema da perda iminente da diversidade cultural estimulou a formação de inúmeras atividades de coleta e de registro etnográfico. Mais recentemente, isso se

manifesta através de uma operação crescente de patrimonialização e de inscrição no Registro, tanto de bens monumentais e históricos, quanto de bens simbólicos e imateriais.

No contexto filosófico do Iluminismo, no século XVIII, a prática de colecionamento, realizada até o momento de acordo com os interesses privados de colecionadores, começa a ser um exercício baseado na ideia de fundar teorias sobre a natureza do homem e de elucidar sua história. Participando assim de um projeto filosófico mais amplo, a formação de coleções foi estimulada pela necessidade de ilustrar certos esquemas teóricos e de justificar determinadas pesquisas empíricas. O interesse pelos povos que contrastavam com o estilo de vida ocidental representava a grande motivação para a realização de coletas de dados etnográficos.

No decorrer do século XIX, as sociedades humanas percebem a importância da preservação e da transmissão de suas heranças e costumes. Um forte sentimento de urgência passa a orientar as atividades de coleta. Tomando como referência as reflexões de Jacob W. Gruber (1970), podemos caracterizar esse período a partir de dois fatores. O primeiro é a constatação da diversidade do homem, não importando sua origem. Em oposição ao homem universal dos iluministas, é possível reconhecer agora que o ser humano é segmentado em diversos grupos distintos.

O segundo fator é a conscientização do impacto dos ocidentais na natureza e na cultura. A destruição de monumentos naturais é percebida como inevitável diante do progresso e da preeminência do sistema industrial. A civilização europeia admite que seu impacto atinge igualmente os povos indígenas e suas culturas. Essa consideração vem desde logo acompanhada por um sentimento de culpa e de surpresa.

Reconhecendo assim a variedade do homem e as mudanças inevitáveis do desenvolvimento, os indivíduos sentiram a obrigação de agir. O sentimento de urgência e o medo ligado a um possível desaparecimento da natureza e da cultura impulsionaram as pessoas a buscarem soluções: a ideia era coletar e preservar as informações, resquícios e produtos da atividade humana que corriam o risco de extinção.

No campo científico, elabora-se uma disciplina que estuda essas “sociedades diferentes”, supostamente afetadas pelo contato com o Ocidente. Esse parece ser o primeiro sinal da aparição da disciplina antropológica. Tal como formulou Marc Abélès:

Trata-se de tomar a antropologia como expressão de um momento histórico em que as relações entre o Ocidente e os outros começam a ser problematizadas, e em que os trabalhos de antropólogos surgem tendo em vista refletir sobre a

copresença do Outro em um mundo dominado, até o momento, pelos valores e verdades dos europeus. (Abélès, 2008: 56)

No século XIX, as teorias evolucionistas forjadas por Edward Tylor, Henry Spencer ou Lewis Morgan procuraram, de uma forma geral, reconstruir a história humana a partir da coleta de componentes de outras sociedades percebidos como imagens ancestrais da Europa. Uma “etnografia do salvamento” visava preservar exaustivamente todos os elementos da civilização que testemunhavam os estados anteriores da humanidade. O intuito era acessar o passado mais longínquo da sociedade europeia. Vale lembrar que esse movimento ligava-se a uma visão de mundo refletida: captando o Outro, eu me revelo a mim mesmo. De acordo com Abélès, “neste jogo de espelhos, o ‘bom selvagem’ dá uma lição ao europeu” (Abélès, 2008: 61). Nesse sentido, a fascinação pelo “selvagem”, visto como peça preciosa da reconstituição da história humana, orientou grande parte dos estudos antropológicos em seu processo de formação como disciplina científica.

Este pensamento apresenta dois aspectos indissociáveis e que, no entanto, podem parecer contraditórios. De um lado, ele considera que a humanidade é rica em sua diversidade; não restam dúvidas de que existem outras formas de sistemas econômicos, outros regimes políticos e costumes morais e religiosos para além das terras europeias. De outro, este raciocínio confere ao homem ocidental um papel preponderante no processo de desaparecimento da natureza e da cultura. Apreendendo as outras sociedades como vítimas, essa perspectiva tende a ignorar a real capacidade dos povos de criarem e de recriarem suas próprias práticas de resistência.

Como esclareceu Marshall Sahlins (1997, 2004), a definição das culturas como reflexo da expansão do imperialismo ou do capitalismo nos impede de perceber as formas autônomas de persistência dos povos locais. Esse tipo de concepção acaba por diluir uma grande diversidade de respostas culturais em um só significado. Nesse sentido, o antropólogo afirma que é imprescindível considerar e respeitar a capacidade das sociedades locais de organizar as forças coercitivas do sistema mundial segundo seus próprios esquemas de representação do mundo.

Assim, os povos considerados “menos desenvolvidos” não são passivos no intercâmbio cultural global. Eles estão constantemente recriando e renovando suas formas de vida a partir das perspectivas inusitadas que lhes são apresentadas. Para Sahlins, a agonia pela morte da cultura não tem fundamento verdadeiro, ela apenas exprime a nostalgia antropológica do “primitivo evanescente” (Sahlins, 1997: 50). Segundo o pesquisador norte-americano, a antropologia nasceu tanto da

conscientização da redução da diversidade cultural quanto da sua valorização. Em vez de lamentar a morte da cultura, a disciplina antropológica está no momento de observar e redescobrir as referências inéditas da cultura humana.

Consequentemente, a questão crucial não é o fim da cultura, mas a cultura em sua multiplicidade de expressões e configurações recentes. Um bom exemplo dessa nova disposição é a emergência de formas extraordinárias de manifestações e de afirmações de identidades culturais após a consolidação das políticas de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial. Certamente nos encontramos diante de novas circunstâncias que escapam à nossa compreensão. Mas a antropologia, acompanhando todas essas mudanças que atingem a vida cultural de inúmeras sociedades, poderia atualizar seu olhar e superar certas problemáticas que marcam ainda hoje sua projeção como disciplina científica – tais como as oposições entre “eu e Outro”, “aqui e lá”, “tradição e mudança”, “indivíduo e sociedade”, etc.

Essa postura é bem explícita no pensamento de Marshall Sahlins:

E esse pânico, justamente quando, em toda parte, os povos chamam a atenção para sua ‘cultura’. Agora, todo mundo tem uma cultura; somente os antropólogos poderiam duvidar disso. Mas por que desanimarmos? Presenteada pela história com um novo conjunto de estruturas, práticas e políticas culturais, a antropologia deveria aproveitar essa oportunidade para se renovar. A disciplina parece estar em tão boa situação quanto sempre esteve, com as culturas desaparecendo no momento em que estávamos aprendendo a percebê-las, e depois reaparecendo sob formas que nunca havíamos imaginado. (Sahlins, 2004: 561)

Se admitirmos que a antropologia está no momento de aperfeiçoar a maneira de pensar as culturas humanas em suas configurações atuais, quais perspectivas podemos ter em relação às políticas de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial que procedem de modo similar às pesquisas antropológicas? As ações de patrimonialização nos permitem refletir sobre as formas de tratar as coletividades e as especificidades culturais? A ciência antropológica e as ações patrimoniais podem ajudar-se mutuamente ou são compelidas a fazer da diversidade cultural um paradoxo?

As afinidades entre a antropologia e o patrimônio cultural imaterial são inúmeras e não se resumem apenas ao fascínio pela riqueza da criação humana. Como notou a antropóloga Chiara Bortolotto, “a instituição dessa categoria patrimonial constitui em si um objeto privilegiado de estudo para aqueles antropólogos dispostos a adotar uma análise reflexiva do seu próprio trabalho ou aqueles prontos a observar à distância os

processos de patrimonialização, seja nos terrenos clássicos, seja no interior das instituições” (Bortolotto, 2011: 23). Efetivamente, o tema do patrimônio vem ganhando grande visibilidade e se insere no movimento contemporâneo de uma antropologia que busca refletir sobre a “sociedade do observador” (Abreu e Lima Filho, 2007: 39).

Pode-se avançar que a atenção dada à questão patrimonial representa, igualmente, um gosto pela compreensão do “nosso mundo” por meio do conhecimento das experiências de outros povos e culturas. Segundo o etnólogo Gérard Lenclud, “nenhum grupo humano, sem dúvida, conseguiu o prodígio de pensar-se como grupo sem pensar nas fronteiras com o exterior e na sua diferença com aquele que vive do lado de lá. Conhecer a si próprio implica comparar-se” (Lenclud, 1992: 11). Nesta perspectiva, a prática da patrimonialização pode ser vista como um desejo de conhecimento do Outro para nossas sociedades (Fabian, 2006).

#### **A EMERGÊNCIA DE UMA CONVENÇÃO INTERNACIONAL**

Efetivamente, a Convenção de 2003 representa um avanço em relação aos demais programas da UNESCO voltados para a cultura imaterial, como, por exemplo, a Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular de 1989 (UNESCO, 1989) e o Programa de obras-primas do patrimônio oral e imaterial da humanidade de 1998. Estes programas constituem os primeiros exercícios, no nível jurídico internacional, de identificação e proteção do patrimônio cultural imaterial, mas diferem da Convenção de 2003 em alguns aspectos.

A Recomendação de 1989 teve uma grande importância no interior da UNESCO, servindo de ponto de partida para numerosos programas direcionados ao patrimônio imaterial; no entanto, teve pouco impacto no âmbito internacional. Tendo em vista promover a pesquisa e a documentação da cultura popular e tradicional, este texto jurídico orientava-se principalmente para os pesquisadores, arquivistas e instituições e acabava por promover uma proteção através da documentação. Por sua vez, o Programa de obras-primas da humanidade, inspirando-se na Lista do patrimônio mundial de 1972, propunha um rol de elementos do patrimônio cultural imaterial considerados “obras-primas do gênio criador humano” e vinha a conferir grande legitimidade às noções de valor excepcional, de excelência e de herança única. A Convenção de 2003, diferentemente, busca priorizar os praticantes e portadores do PCI e exige a autodesignação do bem patrimonial pelos próprios atores. Promovendo um reconhecimento legal das expressões culturais sem distinção de hierarquia entre elas, a Convenção descarta a ideia de valor universal excepcional enquanto critério válido e pertinente para as novas ações de salvaguarda.

Com a adoção da Convenção, a UNESCO inaugura uma rede de valores e princípios supostamente compartilhados por todos no intuito de enunciar certas normas mínimas que toda sociedade deve cumprir a fim de contemplar a diversidade cultural e o patrimônio imaterial. O objetivo é justamente fornecer uma direção e criar uma cooperação internacional para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial através do mundo.

Em 1992, a UNESCO e a ONU criaram uma comissão, sob a liderança de Javier Pérez de Cuéllar, ex-Secretário-Geral das Nações Unidas, encarregada de analisar as relações entre diversidade cultural e desenvolvimento. O relatório “Nossa Diversidade Criativa”, surgido a partir dessas reflexões, afirma que “alguns imperativos universais unem as culturas para além de suas diversidades e fornecem as bases para uma ética universal. Essa ética indica as normas políticas básicas que toda comunidade política deve respeitar” (UNESCO, 1996: 16). “Nossa Diversidade Criativa” tinha a meta de demonstrar como a cultura molda nossos pensamentos e comportamentos e como a diversidade cultural é uma fonte dinâmica de mudança e desenvolvimento. A noção de pluralismo aparece aqui como um princípio fundamental. “A lição a ser tirada desse debate é que o pluralismo cultural é uma característica onipresente e permanente das sociedades [...]” (*ibidem*: 17).

Podemos notar que a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais de 2005 estreia com uma reflexão desse tipo: “A diversidade cultural é uma característica essencial da humanidade” (UNESCO, 2005: 1). De fato, as ideologias da diversidade e da cooperação como características essenciais do gênero humano estão no cerne da doutrina da UNESCO desde sua criação, em meados dos anos 1940.

Criada logo após o trauma do regime nazista, a Organização sempre se esforçou em deslegitimar a ideia de desigualdade de raças e em promover a unidade da espécie humana. Em 1952, a pedido da UNESCO, o antropólogo Claude Lévi-Strauss escreveu o célebre ensaio “Raça e História”, onde defende que a verdadeira contribuição das culturas não são suas invenções particulares, mas sim a lacuna diferencial que existe entre elas. Considerando a noção de civilização mundial como um conceito limite, ou como uma forma de designar um “processo complexo”, o antropólogo afirma que a civilização implica a coexistência de culturas da maior diversidade possível.

No entanto, as discussões nesse período não foram de todo harmoniosas. Em 1971, durante a celebração do Ano Internacional da Luta contra o Racismo e a Discriminação Racial, Lévi-Strauss foi convidado a participar de um debate na sede da UNESCO. Numa conferência intitulada “Raça e Cultura”, Lévi-Strauss defende a ideia

de que, para conservar sua identidade, cada cultura tem o direito de permanecer surda aos valores do Outro, e até de contestá-los. “Isto vem a substituir a concepção – defendida pela UNESCO – do homem espontaneamente aberto ao Outro e pronto a cooperar com seus congêneres, por uma concepção do homem naturalmente inclinado a ser hostil ou, ao menos, reservado em relação ao Outro” (Stoczkowski, 2008: 7). Esta intervenção, pouco conforme à doutrina da UNESCO, repercutiu de forma estrondosa no interior da Organização e marcou uma ruptura de quase trinta anos entre o antropólogo e a instituição.

As ideologias da UNESCO da diversidade e da comunhão entre os povos se desdobram na valorização de um mundo plural, feito de identidades múltiplas. Mas diante desse elogio da variedade de culturas, qual seria a verdadeira missão da Organização das Nações Unidas para a educação, a ciência e a cultura? Tratando-se de uma instituição que define um “estilo de pensamento” para tratar dos esquemas de interação entre os povos, pode-se afirmar que o ideal de uma instituição tal como a UNESCO é de conferir reais condições para que todos os grupos humanos possam se exprimir e negociar suas identidades nesse mundo que se deseja diverso em múltiplos níveis (Arizpe, 2004).

É muito difícil de avaliar os saldos da Convenção de 2003, mas não há dúvidas quanto ao seu impacto na natureza das políticas culturais internacionais voltadas para a salvaguarda dos bens imateriais. Uma vez que o conceito de patrimônio cultural imaterial defendido pela UNESCO sugere uma modificação nas representações que os países mantêm com as expressões culturais e seus detentores, uma nova disposição das relações entre Estados, pesquisadores e comunidades fica consolidada no âmbito da patrimonialização. Nesse sentido, convém analisar de que forma a Organização converte em patrimônios da humanidade determinadas expressões culturais. Mais especificamente, é interessante compreender o processo pelo qual uma prática cultural passa a integrar essa esfera de legitimidade composta pelos organismos institucionais e perceber os esforços políticos empreendidos nesse movimento de conversão das manifestações culturais para uma linguagem jurídica internacional.

#### **A PATRIMONIALIZAÇÃO**

A seção do patrimônio cultural imaterial da UNESCO tem como missão a implementação da Convenção de 2003. Ligada ao Setor da Cultura (CLT) e à Divisão de Expressões Culturais e do Patrimônio, a seção faz parte do Secretariado da UNESCO. Este último constitui o braço direito da Organização. Com sede em Paris, ele é composto pela Diretora-Geral, Irina Bokova (eleita pelos Estados Membros), e

pelo quadro de pessoal por ela designado, contando assim com aproximadamente 2000 funcionários originários de quase 170 países e espalhados nos 65 escritórios fora da sede. O Secretariado não possui nenhum poder de decisão, cumprindo apenas as decisões da Conferência Geral e trabalhando a serviço dos Estados-membros.

A UNESCO possui dois órgãos diretores: a Conferência Geral e o Conselho Executivo. A Conferência Geral é composta por todos os representantes dos Estados-membros da UNESCO e se reúne a cada dois anos, geralmente em outubro. Ela tem como mandato central definir a política e as linhas de ação da organização, bem como preparar o Conselho Executivo e aprovar o orçamento da instituição. O Conselho Executivo é constituído pelos 58 membros eleitos pelos Estados-membros durante a Conferência Geral e se encarrega da administração quotidiana da UNESCO, devendo recomendar e aprovar os programas e os orçamentos das atividades e planejar a agenda da Conferência Geral.

Composta por 15 funcionários aproximadamente, a seção do patrimônio imaterial da UNESCO deve pilotar o processo de exame dos dossiês de candidatura. Mais especificamente, a ela cumpre receber e avaliar os dossiês, coletar as informações complementares, traduzir toda a documentação nas línguas de trabalho do Órgão, sintetizar as opiniões dos membros, preparar os projetos de decisão e os programas de reforço de capacidades, sensibilizar os países pela causa do patrimônio imaterial e dar visibilidade à Convenção. Ela deve igualmente preparar as reuniões estatutárias e transmitir ao Comitê uma visão geral de todas as candidaturas, proposições de programas, atividades, projetos e pedidos de assistência internacional, incluindo resumos e relatórios.

De forma geral, o trabalho da seção se resume à recepção e ao tratamento das candidaturas para inscrição nas listas da Convenção. Em contato permanente com os Estados-partes, o Secretariado deve verificar se os dossiês estão completos e se as candidaturas estão condizentes com os critérios e princípios da Convenção. O objetivo é o de fornecer ao Comitê o dossiê mais acabado e completo possível para que este se encarregue da decisão de inscrição dos elementos. Desta maneira, a seção tem um papel de conselheira dos Estados-partes, nunca se ocupando propriamente dos planos e projetos de salvaguarda, seja no nível nacional ou internacional. Nenhuma atividade ou medida de salvaguarda é conduzida pela sede da UNESCO em Paris. A seção do patrimônio imaterial trabalha como coordenadora e administradora do patrimônio cultural imaterial do mundo; sua função é de ajustar as ações nacionais de salvaguarda e de valorização do patrimônio segundo o espírito da Convenção.

Seria oportuno refletir um pouco mais sobre o papel das comunidades nessa empreitada patrimonial. É comum afirmar que a Convenção de 2003 conferiu aos

grupos portadores do bem patrimonial uma nova função, mais ativa, no processo de salvaguarda. O artigo 15.º da Convenção estipula que “No quadro de suas atividades de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, cada Estado Parte deverá assegurar a participação mais ampla possível das comunidades, dos grupos e, quando cabível, dos indivíduos que criam, mantêm e transmitem esse patrimônio e associá-los ativamente à gestão do mesmo” (retirado do site da UNESCO no Brasil).

No entanto, esta perspectiva conserva uma ambiguidade capital na medida em que acentua, igualmente, o papel preponderante dos Estados nas intervenções de salvaguarda, seja em escala nacional ou internacional. Apesar do valor do patrimônio ser cada vez mais atribuído aos praticantes, o estatuto patrimonial continua sendo assinado pelas instituições governamentais, as únicas autorizadas a estabelecer uma política de salvaguarda e a proporem determinados bens às listas internacionais do patrimônio cultural imaterial (Bortolotto, 2011).

O processo de candidatura do samba de roda do Recôncavo baiano à III Declaração das Obras-primas do Patrimônio Imaterial da Humanidade (atual Lista Representativa) nos revela como a intervenção do Estado é determinante na definição das estratégias patrimoniais. Em abril de 2004, a UNESCO lançou uma chamada de financiamento para a elaboração de dossiês de candidatura à Declaração das Obras-primas da Humanidade. O Ministério da Cultura brasileiro, liderado pelo músico Gilberto Gil, propôs o samba (do Rio de Janeiro) como candidato à nova proclamação. Em resposta, a UNESCO se declarou disposta a apoiar o projeto de candidatura, mas aconselhou que a expressão cultural fosse trocada. O motivo da mudança foi comunicado em uma carta enviada pelo chefe da seção do patrimônio cultural imaterial da UNESCO, Rieks Smeets, ao Ministério da Cultura:

O samba é uma expressão cultural muito importante na sociedade brasileira e reflete, incontestavelmente, a identidade cultural do Brasil. Todavia, na medida em que um dos aspectos principais do programa é a salvaguarda de expressões culturais em perigo de desaparecimento, sugerimos que vocês reconsiderem a candidatura de outra forma de expressão cultural do rico patrimônio imaterial do Brasil.<sup>2</sup>

O “risco de extinção” era assim um fator crucial para a UNESCO e o governo brasileiro deveria reconsiderar sua candidatura levando em conta este critério. Dito de

---

<sup>2</sup> Sobre o assunto, ver os artigos de Carlos Sandroni: “Questões em torno do dossiê do Samba de Roda” (2005) e “L’ethnomusicologue en médiateur du processus patrimonial. Le cas de la samba de roda” (2011).

outra forma, a fim de ser contemplado pela Declaração das Obras-primas do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, o Brasil teria que propor um bem cultural supostamente em risco de desaparecimento; finalmente, o candidato escolhido foi o samba de roda do Recôncavo baiano.

Como revelou o coordenador do projeto de candidatura, o etnomusicólogo Carlos Sandroni:

o próprio trabalho de registro e de pesquisa necessário para a elaboração do dossiê já foi desde o início uma intervenção: ele não se baseou numa demanda expressa por alguma instância legítima de representação coletiva dos sambadores do recôncavo. A iniciativa partiu do Iphan; o processo, no entanto, só chegou até onde chegou porque se baseou num diálogo, aliás em pleno curso, com representantes das diferentes comunidades que fazem o samba de roda do recôncavo. (2005: 52)

Assim, o caso do samba de roda demonstra claramente que a implicação dos atores sociais no esquema patrimonial passa necessariamente pelos dispositivos institucionais do Estado. É este que legitima a participação das comunidades no processo de patrimonialização. As proposições traçadas na Convenção prescrevem que os organismos nacionais e a UNESCO assumam o papel de garantidores e recuperadores da tradição. De forma subjacente, encontra-se a percepção de que a inscrição de um elemento cultural nas listas da UNESCO é uma maneira de “fazer algo” em favor das comunidades e das tradições negligenciadas. Essa postura evidencia o alcance político das intervenções patrimoniais: “a produção do patrimônio não é concebida simplesmente como uma produção de conhecimento, mas também como expressão de um poder” (Bortolotto, 2011: 33). Nesse sentido, é preciso estar atento a que os esforços da UNESCO e dos governantes para conferir aos praticantes e grupos a responsabilidade da continuidade cultural não acabem por desencadear uma formalização das relações sociais entre UNESCO, Estado, ONG e coletividades.

Diante dessa nova configuração patrimonial – em que a UNESCO assume a função de gerenciadora do patrimônio da humanidade – convém ficar atento ao papel das comunidades nesse processo de reconhecimento e de legitimação cultural para que ele não se resuma à gestão tecnocrática de um ícone cultural cada vez mais transformado em marca. “A alegria de ter um elemento do patrimônio cultural contemplado por uma lista internacional não pode ser substituída pela perplexidade dos atores, particularmente os atores locais, confrontados com a questão de saber

quem detém os direitos sobre a prática imaterial produzida em comum e a responsabilidade de mantê-la segundo as regras estabelecidas” (Bendix, 2011: 115).

### **AS LISTAS DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL**

A fim de contemplar todo o patrimônio cultural imaterial da humanidade e dar conta da complexidade das políticas de patrimônio, a Convenção de 2003 adotou três listas de inscrição: a Lista Representativa do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade (artigo 16.º da Convenção); a Lista do Patrimônio Cultural Imaterial em necessidade de salvaguarda urgente (artigo 17.º) e o Registro de Boas Práticas (artigo 18.º), que seleciona esporadicamente programas, projetos e atividades que melhor traduzam os princípios da Convenção.

O objetivo primordial da Convenção é certamente a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial do mundo. Nesse sentido, a Lista de Salvaguarda Urgente constitui, ao menos em teoria, a grande prioridade da Convenção. Ela visa mobilizar os esforços de diversas partes interessadas, a fim de salvaguardar o patrimônio em perigo através de medidas de urgência culturalmente adaptadas. No entanto, a Lista Representativa dispõe atualmente de uma maior visibilidade diante do público e dos Estados, equivalendo a quase 90% do trabalho da seção do patrimônio imaterial da UNESCO. Num total de 327 elementos inscritos nas listas internacionais da UNESCO, 281 pertencem à Lista Representativa, 35 estão na Lista de Salvaguarda Urgente e 11 no Registro de Boas Práticas.

Apesar da sua importância para a valorização e a promoção do patrimônio imaterial, a Lista Representativa não implica nenhum plano de salvaguarda efetivo ou direto. Seu objetivo é sensibilizar os Estados para a importância do patrimônio imaterial e favorecer o diálogo intercultural e a comunhão entre os povos. Para tanto, ela pretende incluir exaustivamente os bens culturais da humanidade, assumindo a função de representante da diversidade cultural do mundo. Esse caráter acolhedor da Lista Representativa revela alguns problemas. A inscrição desordenada de elementos pode levar a uma saturação e a uma inflação de registros, banalizando o instrumento patrimonial. A Lista Representativa corre o risco de tornar-se simplesmente um grande catálogo de maravilhas do mundo, ocasionando uma fixação pelo objeto patrimonial. Além disso, é preciso tomar cuidado para que o mecanismo de listas não desencadeie uma espécie de standardização da expressão cultural, transformada em emblema distintivo.

Não é ousado afirmar que a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural da UNESCO atravessa atualmente o momento chave de seu percurso histórico. Enquanto sua visibilidade cresce aceleradamente, ela chega a um estado

crítico no que diz respeito à sua aplicabilidade e à sua eficiência. Um dos maiores desafios da Convenção é incentivar os Estados a inscreverem seus elementos na Lista de Salvaguarda Urgente, no intuito de que esses promovam ações concretas de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial e, conseqüentemente, garantam a vivacidade das expressões culturais da humanidade. Porém, no lugar de adotarem medidas apropriadas para as comunidades, parece que os Estados estão mais interessados em inscreverem inteiramente os seus bens culturais na Lista Representativa, na esperança de terem as mesmas vantagens (econômicas ou de visibilidade) que oferecem os elementos da Lista do Patrimônio Mundial. Trata-se de uma lógica de “guichê” que faz com que os Estados utilizem todos os instrumentos disponíveis aos seus alcances para conquistarem os benefícios junto à UNESCO.

Nesse sentido, as ambições da Organização nem sempre se ajustam aos interesses próprios dos Estados, revelando os limites de um tratado internacional. Um dos maiores desafios da Convenção é harmonizar suas intenções com os objetivos dos Estados. Outra dificuldade encontrada pela política da UNESCO é a aplicação uniforme dos princípios da Convenção a grupos sociais que possuem histórias e regimes culturais totalmente diferentes uns dos outros. Em teoria, a Convenção celebra a diversidade cultural e a união entre os povos, mas, na prática, ela corre o risco de aniquilar as especificidades locais e de reforçar o conformismo. É preciso que o dispositivo de listas, fundado em uma metodologia de inventário que impõe um alinhamento do patrimônio, não venha a homogeneizar as práticas culturais e a nivelar em um mesmo plano jurídico um repertório imenso de símbolos e signos culturais distintos.

Ademais, é importante que o caráter ilimitado do número de candidaturas não provoque uma saturação do regime patrimonial. Uma vez que o patrimônio imaterial é fundado em valores extremamente subjetivos, tudo é suscetível de ser patrimonializado. Quais seriam então os reais objetivos dos procedimentos de inscrição? Ainda é tempo de repensar os fundamentos da Convenção. Esse texto jurídico nos fornece a ocasião de recontextualizar a empreitada patrimonial refletindo sobre sua aplicação através do mundo. Reajustar os mecanismos de listas, reconsiderar a validade da noção de risco de extinção como critério pertinente para tratar das culturas vivas, examinar a questão da indústria patrimonial no universo da economia globalizada e reconhecer a especificidade de cada linguagem cultural no cerne do empreendimento patrimonial são alguns dos muitos desafios que a Convenção ainda deve enfrentar a fim de chegar a uma coerência global. Refletir sobre essas questões é uma urgência institucional, científica e social. A Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial encontra-se confrontada com

inúmeros problemas e impasses que precisam ser cuidadosamente estudados por todos os especialistas, pesquisadores, agentes do Estado e técnicos que se interessam pela temática da cultura e das políticas culturais.

### **EM BUSCA DE UM CONSENSO**

Mais do que um objeto de estudo, a noção de patrimônio cultural converteu-se em um valor mobilizador capaz de acionar um universo extraordinário de políticas culturais no mundo todo. Diante dessa configuração recente dedicada à exaltação das “culturas do mundo”, a questão que se coloca é a de como evitar que as expressões culturais se tornem meros objetos de gestão, cada vez mais dependentes de conhecimentos técnicos especializados. Conseqüentemente, é preciso encontrar uma perspectiva que considere o fato de que a perpetuação da diversidade cultural não depende apenas de um conjunto de políticas protetoras e uniformes, comuns a todos os indivíduos. Numerosos estudos já mostraram que os grupos sociais participam de códigos culturais diversos e, muitas vezes, contraditórios. Sendo assim, é necessário que as políticas de revitalização reconheçam que a “cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas sim algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados; e é preciso perceber [...] a dinâmica, a produção cultural” (Carneiro da Cunha, 2009: 239). Isolar uma expressão viva do resto do mundo, ditando uma verdade a seu respeito, uma autenticidade e uma marca identitárias preestabelecidas não garante a perenidade cultural.

A questão da patrimonialização é muito delicada e complexa, mas não convém criar aqui uma tensão entre o mundo “imponente” das políticas patrimoniais das instituições públicas e internacionais e o universo particular das práticas culturais. Seria preferível admitir a existência de uma nova configuração nas realidades culturais e refletir sobre a formulação de uma política patrimonial mais coerente com as ambições locais.

Como defende o antropólogo Hermano Vianna:

A diversidade se mantém assim, na transformação produzida por misturas de todos os tipos – feitas por culturas que não têm medo da mistura transformadora (porque elas mesmas são misturadas e heterogêneas) – e não pelo estabelecimento de um regime de manutenção das diferenças a todo custo (com combate à mistura e ao novo). É preciso, então, circular, fazer circular, inventar novas conexões. (Vianna, 2005: 312-313)

Admitindo que a cultura está continuamente em movimento, em um sistema de interação e de trocas permanentes, torna-se impossível conceber a morte cultural na medida em que existe sempre um mecanismo de improvisações e de recreações múltiplas. Desta maneira, ao invés de falar de “salvaguarda dos patrimônios culturais em vias de desaparecimento”, seria mais conveniente considerar os processos de circulação e de trocas culturais como um mecanismo de valorização mais adaptado à natureza dinâmica das expressões culturais. A ideia de fluxo é inerente ao patrimônio cultural imaterial e lhe dá suporte e vigor. Promover a diversidade significa criar condições para que um maior número de conexões e de encontros seja possível, é aumentar o número de interações entre os elementos.

Nesse sentido, torna-se cada vez mais necessário adotar uma política que considere os praticantes como sujeitos ativos no processo de patrimonialização. Segundo Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2004), quando os protocolos patrimoniais apreendem os indivíduos como “detentores” ou “transmissores culturais”, eles deixam de lado a dimensão consciente e reflexiva do sujeito. Os indivíduos não são objetos de conservação cultural, mas agentes criativos e lúcidos do futuro de suas tradições. Na medida em que os atores devem assumir o destino de suas culturas e julgar a herança que lhes convém, a ideia de “risco de desaparecimento” perde sentido: “as tradições, efetivamente, podem aparecer como suporte ou como algo que é preciso superar. Elas não são menos úteis em um caso do que no outro” (Pouillon, 1975: 173). A partir dessa consideração, podemos afirmar que, bem mais do que uma prática em extinção, o patrimônio vivo “constitui uma espécie em vias de aparição” (Amselle, 2010: 197).

No fundo, as culturas imateriais parecem estar em um processo crescente de visibilidade; processo conferido, em grande parte, pela Convenção de 2003 da UNESCO. Acompanhando todas essas mudanças que atingem a vida cultural de numerosas sociedades, as políticas patrimoniais podem aproveitar a ocasião para reconhecer, de uma vez por todas, a dimensão emergente e viva dos patrimônios imateriais e renovar seu olhar diante da perenização dos elementos culturais. A questão não é nem o fim da cultura, nem a idealização de uma proteção salvadora, mas o prosseguimento de uma ação que busque reforçar a cultura na sua multiplicidade de expressões e de configurações recentes.

#### **MARINA MAFRA GARCIA**

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. É doutoranda e mestre em Etnologia e Antropologia Social pela École des

Hautes Études en Sciences Sociales – Paris, França. Atualmente é bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, Brasil.

Contato: marinamafra@globo.com

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abélès, Marc (2008), *Anthropologie de la globalisation*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Abreu, Regina; Lima Filho, Manuel (2007), “A antropologia e o patrimônio cultural no Brasil”, in *Antropologia e patrimônio cultural. Diálogos e desafios contemporâneos*. ABA: Nova Letra, 21-43.
- Amselle, Jean-Loup (2010), *Logiques métisses*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Arizpe, Lourdes (2004), “Le patrimoine culturel immatériel: diversité et cohérence”, *Museum International Patrimoine Immatériel*, número 221-222, 56(1-2), 130-135.
- Bendix, Regina (2011), “Héritage et patrimoine: de leurs proximités sémantiques et de leurs implications”, in Chiara Bortolotto (org.), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 99-121.
- Bortolotto, Chiara (org.) (2011), *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Carneiro da Cunha, Manuela (2009), *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Fabian, Johannes (2006), *Le temps et les autres: Comment l'anthropologie construit son objet*. Toulouse: Anacharsis éditions.
- Gonçalves, José Reginaldo (2002), *A retórica da perda: os discursos de patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Minc – Iphan.
- Gruber, Jacob W. (1970), “Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology”, *American Anthropologist*, 72(6), 1289-1299.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (2004), “Le patrimoine immatériel et la production métaculturelle du patrimoine”, *Museum International Patrimoine Immatériel*, número 221-222, 56(1-2), 53-67.
- Lenclud, Gérard (1992), “Le grand partage ou la tentation ethnologique”, in Gérard Althabe; Daniel Fabre; Gérard Lenclud (orgs.), *Vers une ethnologie du présent*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cahier 7, 9-37.
- Lévi-Strauss, Claude (1952), *Race et histoire*. Paris: UNESCO.
- Pouillon, Jean (1975), “Tradition: transmission ou reconstruction”, in *Fétiches sans fétichisme*. Paris: Maspéro, 155-173.
- Sahlins, Marshall (1997), “O ‘pessimismo sentimental’ e a ‘experiência etnográfica’: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte 1)”, *Mana*, 3(1), 41-73.
- Sahlins, Marshall (2004), *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Edições UFRJ.

- Sandroni, Carlos (2005), “Questões em torno do dossiê do Samba de Roda”, in *Registro e Políticas de Salvaguarda para as Culturas Populares*. Rio de Janeiro: IPHAN/CNFCP Série Encontros e Estudos, número 6, 45-53.
- Sandroni, Carlos (2011), “L’ethnomusicologue en médiateur du processus patrimonial. Le cas de la samba de roda”, in Chiara Bortolotto (org.), *Le patrimoine culture immatériel. Enjeux d’une nouvelle catégorie*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 233-252.
- Stoczkowski, Wiktor (2008), “Claude Lévi-Strauss et l’UNESCO”, *Le Courrier de l’UNESCO*, 5, 5-8.
- UNESCO (1989), *Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular*. Consultado a 15.02.2014, em <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=261>.
- UNESCO (1996), *Notre diversité créatrice. Rapport de la Commission mondiale de la culture et du développement*. Consultado a 15.02.2014, em <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105586fo.pdf>.
- UNESCO (2003), *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Consultado a 15.02.2014, em <http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=4718>.
- UNESCO (2005), *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*. Consultado a 15.02.2014, em [http://www.cultura.gov.br/politicas5/-/asset\\_publisher/WORBGxCla6bB/content/convencao-sobre-a-protecao-e-promocao-da-diversidade-das-expresso-es-culturais/10913](http://www.cultura.gov.br/politicas5/-/asset_publisher/WORBGxCla6bB/content/convencao-sobre-a-protecao-e-promocao-da-diversidade-das-expresso-es-culturais/10913).
- Vianna, Hermano (2005), “Tradição da mudança: a rede das festas populares brasileiras”, *Revista do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional*, n.º 32 “Patrimônio imaterial e biodiversidade”, 303-315.

## **CLASSIFICAR O PATRIMÓNIO (RE)CLASSIFICANDO AS IDENTIDADES. A INSCRIÇÃO DO KOLA SAN JON NA LISTA PORTUGUESA DO PCI\***

**ANA FLÁVIA MIGUEL**

**SUSANA SARDO**

**INSTITUTO DE ETNOMUSICOLOGIA - CENTRO DE ESTUDOS EM MÚSICA E DANÇA, UNIVERSIDADE DE AVEIRO, PORTUGAL**

**Resumo:** Em outubro de 2013 foi oficialmente publicado no Diário da República Portuguesa o anúncio da inscrição da prática performativa de matriz cabo-verdiana Festa de Kola San Jon no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial (PCI). A classificação do património nas listas nacionais inscreve, habitualmente, um atributo de pertença que faz associar ao país de registo a existência de uma tradição não descontinuada, ancorada no passado, tornando assim legítima a patrimonialização das práticas ou dos saberes classificados. Neste contexto, e tendo em conta a relação de perfil pós-colonial que se estabelece entre Portugal e Cabo Verde, importa perceber de que forma a classificação da Festa de Kola San Jon enquanto património imaterial português constitui também uma ação de reclassificação das identidades em jogo, legitimando a coexistência, a convivência e a construção de um mundo comum entre cabo-verdianos, e entre estes e os portugueses. Este artigo constitui uma proposta de análise sobre os processos que nortearam o transplante para Portugal da prática performativa Kola San Jon, o modo como a sua recontextualização conduziu também a uma ressignificação e, finalmente, interroga a classificação patrimonial enquanto meio de viabilização da reclassificação identitária.

**Palavras-chave:** património imaterial, práticas performativas, Cabo Verde, Bairro da Cova da Moura, Kola San Jon.

## **CLASSIFYING HERITAGE BY (RE)CLASSIFYING IDENTITIES. THE INCLUSION OF KOLA SAN JON IN THE PORTUGUESE LIST OF INTANGIBLE HERITAGE**

**Abstract:** In October 2013 the Portuguese Official Gazette published the registration of the performative practice Festa de Kola San Jon, of Cape Verdean origin, in the National Inventory of Intangible Cultural Heritage (PCI). The inclusion of performative practices in the national list of intangible heritage usually refers to expressive behaviours associated with the country of registration by attributes of belonging and also to non-discontinued

---

\* Adotamos a sigla PCI para designar Património Cultural Imaterial.

traditions, anchored in the past. In this context, and taking into account the post-colonial profile of the relation between Portugal and Cape Verde, it is important to understand how the classification of Festa de Kola San Jon as Portuguese intangible heritage drives to reclassification of both Cape Verdean and Portuguese identities. We argue that this procedure is probably a condition to legitimize actions of coexistence, of living together and of building a common world among Cape Verdeans, and between Cape Verdeans and the Portuguese. This paper is a draft analysis of three processes: (1) the transplant to Portugal of the performative practice Kola San Jon, (2) how its recontextualization also led to its resignification and, finally, (3) how the patrimony classification is also a way of enabling identity reclassification.

**Keywords:** intangible heritage, performative practices, Cape Verde, Bairro da Cova da Moura, Kola San Jon.

Bomarzo, Itália, 16 de junho de 2011

Eram 17 horas. O grupo de Kola San Jon saiu do palácio de Orsini, onde pernoitámos, e iniciou os preparativos para o desfile do Kola pelas ruas da cidade medieval de Bomarzo.<sup>1</sup> Montaram os tambores, o navio de madeira com o qual se ‘veste’ o comandante, e todos os artefactos que integram a performance e que são transportados pelas mulheres e pelos homens que cantam ao mesmo tempo que dançam a umbigada. Todos estavam vestidos para o desfile: camisa branca, saia ou calças azuis, com o logótipo estampado do Moinho da Juventude.

As ruas estavam desertas e silenciosas, envoltas num calor de verão que convidava à sesta, enfatizado pela cor amarela da pedra granítica que emoldura a cidade. Quando se ouviram os primeiros sons produzidos pelos *tamboreiros* reverberando nas ruas vazias, percebi que afinal Bomarzo tinha vida humana para além daquela que a história inevitavelmente evoca. O desfile começou sem público mas o som dos tambores fazia eco por toda a localidade que, lentamente, ganhou uma nova paisagem sonora e humana. ‘Che cosa è?’ – perguntavam curiosos – ‘Vimos de Portugal! Kola San Jon!’

E o Kola seguia pelas ruas de Bomarzo.

Quando finalmente terminou o desfile/atuação, sentámo-nos todos no principal café da zona histórica da cidade que já conhecíamos. O dono do café, curioso,

---

<sup>1</sup> Entre os dias 15 e 19 de junho de 2011, a Associação Cultural Moinho da Juventude (ACMJ) do Bairro da Cova da Moura esteve representada em Itália com o grupo de Kola San Jon. Esta viagem resultou de um convite para integrar o evento cultural “Premio Centro” que teve lugar nas localidades italianas de Viterbo, Ronciglione e Bomarzo, na sequência dos contactos estabelecidos por um estudante ERASMUS italiano que realizou o seu estágio no bairro. A pedido do grupo, fui integrada nesta viagem com a missão de proferir uma conferência explicativa sobre o Kola San Jon, uma prática performativa associada aos festejos dos santos juninos em Cabo Verde e que desde 2001 é também desempenhada em Lisboa por iniciativa da ACMJ que, para o efeito, acolheu a criação de um grupo responsável pela organização dos eventos. Em Itália ficámos instalados no município de Bomarzo, uma localidade de matriz medieval na província de Viterbo. Bomarzo tem cerca de 1800 habitantes, e um perfil de cidade dormitório.

chamou-me à parte e, sinalizando a cor branca da minha pele, comentou: ‘Eu pensava que os portugueses eram todos como tu...’

Só nesta altura me apercebi da importância semântica das respostas que os membros do grupo davam a quem lhes perguntava ‘Che cosa è?’. Na verdade, para os italianos a resposta ‘vimos de Portugal’ representava quase uma descoberta: afinal, os portugueses, podiam ser parecidos com os africanos. E eu, naquele momento, representava uma minoria branca. (Ana Flávia Miguel, notas de campo)



**IMAGEM 1 – Grupo de Kola San Jon na praça em frente ao Palácio Orsini, Bomarzo, Itália**

Fonte: Fotografia de Ana Flávia Miguel, 16 de junho de 2011

Este relato, aqui contado na primeira pessoa, resulta da experiência de uma das autoras deste texto. O seu envolvimento com a prática do Kola San Jon decorre de um trabalho de investigação académica, iniciado em 2008, no âmbito do mestrado em Etnomusicologia, dedicado ao estudo das relações entre Portugal e Cabo Verde através da música, e centrado na ação do Grupo de Kola San Jon. A proximidade que foi construindo com os elementos do grupo, consolidada também por um processo de colaboração progressiva com as atividades da Associação Cultural Moinho da Juventude (ACMJ) sediada no Bairro da Cova da Moura desde 1984,<sup>2</sup> deu lugar a um tipo de relação pessoal com o contexto de trabalho que se estende muito para além da relação académica. Foi como consequência desta relação que Ana Flávia Miguel foi convidada a participar nas reuniões que a ACMJ promoveu, durante os anos de 2012 e de 2013, para a preparação do processo de candidatura da Festa de Kola San Jon

---

<sup>2</sup> Embora as atividades de pendor social que viriam a dar lugar à ACMJ tenham tido início em 1984, a oficialização da Associação só ocorre a 9 de junho de 1987. Porém, a Associação refere sempre o ano de 1984 como sendo o ano fundacional.

ao inventário nacional do património cultural imaterial, ação tornada possível após a ratificação por Portugal da Convenção da UNESCO para o Património Intangível da Humanidade e que decorreu entre 2008 e 2011.<sup>3</sup> A surpresa que este convite produziu, pelo aparente dissenso que a inscrição de uma prática performativa de matriz cabo-verdiana na lista do património “português” poderia constituir, fez evocar o episódio de Bomarzo. Afinal o Kola San Jon podia realmente ser português?

A experiência de Bomarzo, em diálogo com o processo de patrimonialização da Festa de Kola San Jon, sugere-nos pelo menos duas linhas de indagação: a primeira prende-se com o modo como os membros do grupo de Kola San Jon se autoidentificam perante os outros; a segunda prende-se com as expectativas desses outros, não cabo-verdianos, sobre o que é ser português. A existência das notas de campo de Ana Flávia Miguel, e o modo como estão enunciadas, demonstra bem a surpresa que constituiu, também para ela, o facto de os membros do grupo de Kola San Jon se terem identificado com Portugal, talvez porque ela não se sentisse representada, enquanto portuguesa, pelo Kola San Jon.

Estamos, portanto, no epicentro de um jogo de percepções sensíveis entre formas de identificação aparentemente divergentes. Para os sujeitos em cena (italianos, cabo-verdianos e portugueses) ser português define expectativas, entendimentos e modos de sentir diferentes com base, por um lado, no conhecimento prévio que cada um detém sobre as relações históricas entre Portugal e Cabo Verde e, por outro, no modo como portugueses e cabo-verdianos reconhecem o seu lugar político individual no mundo pós-colonial que construíram em conjunto. Este pressuposto do “ser” enquanto forma de autorreconhecimento a partir do entendimento que cada um detém sobre si e sobre os outros, conduz-nos a uma aparente contradição: identificamo-nos a partir da construção de categorias classificadoras que nos separam do mundo apesar de ambicionarmos integrar-nos nele.

---

<sup>3</sup> Por ser ainda bastante recente a implementação em Portugal da patrimonialização dos “saberes imateriais”, a produção e reflexão académica sobre o assunto é ainda bastante escassa. Destaca-se neste quadro a publicação em 2009 do trabalho seminal por parte do Instituto dos Museus e Conservação e dirigido pelo antropólogo Paulo Costa (2009), e algumas ações de reflexão em forma de reunião académica de que são exemplo: o Colóquio Internacional “Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul: percursos, concretização e perspectivas”, coordenado por Paulo Costa e Círyl Isnart (2013), o colóquio “Dez anos da Convenção do Património Imaterial 2003-2013, Ressonâncias Norte e Sul”, coordenado por Regina Abreu e Paulo Peixoto no âmbito das atividades do Centro de Estudos Sociais (CES, 25 de janeiro de 2013), o colóquio “Património como Identidade - 10 Anos da Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial” organizado pelo INATEL a 24 de maio de 2013, e o recente encontro organizado pelo Instituto de História Contemporânea da Universidade Nova de Lisboa (FCSH) “Patrimonialização e sustentabilidade do património: reflexão e prospectiva”, que teve lugar em novembro de 2014. No quadro específico da Etnomusicologia organizou-se até hoje apenas uma ação temática intitulada “Sons&Saberes – Patrimonialização das Práticas Musicais”, que teve lugar na Universidade de Aveiro, em 19 de junho de 2014, sob a tutela do Instituto de Etnomusicologia – Centro de Estudos em Música e Dança (<https://uaonline.ua.pt/pub/detail.asp?c=38784>).

Sabemos que qualquer processo de identificação inscreve uma ação política. E que a política, como bem sublinha Rancière, define “um modo de ser da comunidade que se opõe a outro modo de ser” (2006: 368), adquirindo racionalidade a partir do dissenso enquanto dispositivo de mediação que põe em evidência “[...] um mundo comum instituído, tornado comum, pela própria divisão” (*ibidem*). Ora, a divisão, enquanto ação política de separação, é, como salienta Hannah Arendt, condição para o estabelecimento das relações entre os sujeitos, possibilitando-lhes aceder à experiência da convivência (2007: 62) e, portanto, da compreensão intersubjetiva. O Kola San Jon em Portugal parece constituir um verdadeiro mediador na experiência de convivência entre cabo-verdianos e portugueses, porque intercepta o diálogo possível entre a tensão e a sedução. A análise das ações e das vontades que prefiguraram a patrimonialização da Festa de Kola San Jon em Portugal, permite-nos entender que elas conduzem à criação de um mundo comum para portugueses e cabo-verdianos. Nesse processo, o Kola San Jon pode ser ao mesmo tempo um agente de separação e de integração dependendo do lugar a partir do qual nos colocamos para o entender, para o performar e para o partilhar.

Este artigo centrar-se-á na análise destas questões e no modo como a articulação entre elas pode de alguma forma explicar o processo de inscrição da Festa de Kola San Jon na lista representativa do património cultural imaterial português. Começamos por tentar explicar de que falamos quando nos referimos ao Kola San Jon, analisaremos em seguida o modo como os diferentes agentes discursivos contribuem para a sua identificação e, finalmente, tentaremos perceber o processo de patrimonialização do Kola a partir de uma reflexão baseada nas propostas de Jacques Rancière e de Hannah Arendt, respetivamente sobre dissenso, mundo comum e convivência. Procuramos saber até que ponto a patrimonialização do Kola San Jon em Portugal – e não em Cabo Verde – constitui uma efetiva rutura em relação a uma ordem política estabelecida e se essa rutura, enquanto experiência de dissenso, constitui um dispositivo de separação política cuja ação se torna fundamental para a construção de um mundo comum.

### **A VIAGEM ATLÂNTICA DO KOLA SAN JON**

A expressão Kola San Jon<sup>4</sup> refere-se a uma prática performativa de natureza polissémica que é desempenhada em Cabo Verde, sobretudo nas Ilhas do Barlavento,

---

<sup>4</sup> A transformação do crioulo cabo-verdiano em linguagem escrita não é um assunto linear. Em Cabo Verde, a oficialização em 2009 do ALUPEC (alfabeto unificado para a escrita do cabo-verdiano), que vinha sendo aplicado desde 1998, estabelece 24 letras e 4 dígrafos não incluindo a letra “c”. Assim, todas as palavras que em português incluem a letra “c”, uma vez escritas em crioulo adoptam a letra “k”. A grafia da palavra Cola, por exemplo, transforma-se em Kola. Todavia encontrámos em Cabo Verde as

embora com contornos performativos diferentes em cada ilha. Na origem desta prática está a devoção religiosa a São João Baptista, que é ritualizada no tempo e no espaço e materializada através da performance de comportamentos associados à música – como o toque de tambores, o uso de apitos e a palavra cantada –, e à dança, aos quais se associa o uso de artefactos de natureza religiosa e ritualística.

A celebração das festas dos Santos *Juninos* em Cabo Verde tem início a 3 de maio (dia de Santa Cruz) e termina a 29 de junho (dia de São Pedro), após as celebrações do dia de Santo António, a 13 de junho e do dia de São João, a 24 de junho. A festa de São João é celebrada com mais ênfase na Ilha de São Vicente e na Ilha de Santo Antão, que está dividida em três concelhos: Porto Novo, Paul e Ribeira Grande. Porto Novo é a principal povoação do concelho que ocupa mais de metade da ilha e é o lugar onde se desenrolam os festejos mais emblemáticos do São João durante todo o mês de junho, indiscriminadamente, a qualquer hora e em qualquer lugar (Miguel, 2010: 124).

O programa da Festa de São João Baptista começa, habitualmente, a 1 de junho com “uma alvorada de toca-tambores e colá Sanjon” (*vide* Figura 1) e prolonga-se até 24 de junho. Entre o dia 1 e o dia 22 de junho são organizadas várias atividades lúdicas como torneios de futebol, de futsal, de remo e de ciclismo e, ainda, torneios de bisca, de uril<sup>5</sup> e corridas de sacos. Durante este período festivo, no qual cabo-verdianos e estrangeiros se deslocam a Porto Novo, o município promove ainda eventos de homenagem a munícipes e outras atividades que apelam à participação dos emigrantes, como pode ser visto na Figura 1.

A partir do dia 22 de junho a paisagem sonora e humana da cidade altera-se e a rua principal de Porto Novo é transformada num espaço pedonal. Nas ruas são montadas tendas para venda de alimentos e de rosários, e são criadas zonas destinadas aos jogos de mesa tradicionais, aos matraquilhos e ao “jogo da banca”, também denominado por “jogo da batota” ou “jogo de dados”, no qual se desafia a sorte ao apostar dinheiro. Este jogo apenas é permitido pelas autoridades locais durante o período em que decorre a Festa de São João Baptista. À noite realiza-se um desfile de “grupos de São João” que pode adquirir o perfil de concurso. Neste evento noturno,

---

seguintes grafias referentes a esta prática performativa: Colá Sanjon, Colá Sajom, Colá Son Jon, Cola San Jon, Cola San Djon, Kolá San Jon (esta apenas expressa no dicionário de 2012, publicado por Manuel Veiga). Por questões de facilidade de entendimento adoptamos a grafia Kola San Jon sabendo, porém, que a versão fonética da palavra Kola acentua a vogal final (á).

<sup>5</sup> O uril, também grafado como oril, é um jogo de tabuleiro da família dos jogos Mancala, que se baseia na manipulação de pequenas pedras ou sementes. Por essa razão é também designado em Cabo Verde como “jogo de sementeira”. Existem alguns trabalhos já desenvolvidos sobre este jogo, designadamente o estudo publicado por Albertino Graça (1998). Os jogos da tipologia Mancala estão francamente disseminados em várias regiões do planeta, tendo aparentemente seguido os itinerários dos movimentos populacionais africanos e têm sido alvo de diferentes estudos no domínio da etnomatemática e da sua aplicação à educação.

que acontece numa praça da cidade, os grupos de *koladeiras*<sup>6</sup> dançam ao som dos *tamboreiros* (tocadores de tambor). As *koladeiras* destacam-se dos outros participantes no evento pelo vestuário, e porque a forma exuberante e intensa como dançam inibe os outros participantes de se juntarem à performance ativa.



**FEIRA DE PRODUTOS AGRÓ-PECUÁRIO DE SANTO ANTÃO**  
DIAS  
16, 17 e 18 Junho  
Local: Rotchá Nú

**PROGRAMAÇÃO DA ALDEIA CULTURAL**  
Dia 18. Junho -  
• 21H00.- Abertura c/actuação do Grupo "Harmonia" - Porto Novo e "Diva" São Vicente;  
Dia 19 de Junho  
• 21H00.- Actuação do Grupo "Irmãos Unidos - Porto Novo" e "Joiaú" São Vicente.  
Dia 20 de Junho  
• 21H00.- Actuação dos Grupos "Poera d' nós Ilha" - Porto Novo e "Cactos" do Paúl.  
Dia 21 de Junho  
• 21H00.- Encerramento c/ actuação dos Grupos "Juventude em Marcha" de Porto Novo e "Os Campeiros" de Tavira-

**PATROCINADORES**

- CABO VERDE TELECOM
- BANCO COMERCIAL DO ATLÂNTICO
- BANCO CABOVERDIANO DE NEGÓCIOS
- FM CABO VERDE
- CONSTUR - B - INVESTIMENTS
- TURIM EDITUR
- TACV—CABO VERDE AIRLINES

**DESTAQUE DAS FESTAS**

- Artista "Diva" de São Vicente
- Grupo Musical "Os Campeiros" de Tavira - Portugal;
- Grupo Musical Cabo Verde Show - França;
- Desfile de Grupos de São João Baptista

**ORGANIZAÇÃO**

**CÂMARA MUNICIPAL DO PORTO NOVO**

**PELOURO DA JUVENTUDE CULTURA E DESPORTO**

Telefone: 222 12 23 — 222 12 50  
Fax: 222 11 60

**CÂMARA MUNICIPAL DO PORTO NOVO**

**FESTAS DE SÃO JOÃO BAPTISTA 2006**

**ACTIVIDADES**

**FIGURA 1 – Desdobrável com o programa de divulgação das Festas de São João, em Porto Novo, Santo Antão, 2006**

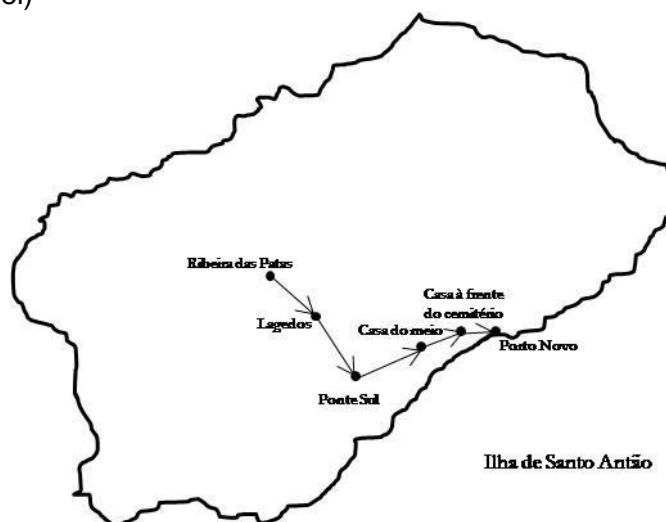
No ato da dança, os corpos movimentam-se para a frente e para trás, para a esquerda e para a direita e, num determinado momento, exibem a umbigada, um tipo de movimento igualmente comum na dança do batuque e que se caracteriza pelo “choque, ou toque, das zonas ventrais dos dois dançarinos [...] extremamente apreciado pelo público pela sua conotação sexual” (Ribeiro, 2012: 114). Por vezes um dos elementos levanta os braços ao mesmo tempo que o seu par, coloca um dos braços por detrás da cabeça e o outro na anca, enquanto os ombros executam um movimento de rotação. No final do desfile procede-se ao leilão do ramo (cf. *infra*) e a festa prossegue para outro ponto de interesse.

A componente religiosa tem início no dia 23 de junho com uma peregrinação que parte da localidade da Ribeira das Patas em direção à cidade de Porto Novo. De

<sup>6</sup> Embora sejam constituídos por homens e mulheres, a designação veicular para os grupos de dançarinos no quadro do Kola San Jon, é sempre enunciada no feminino: *koladeiras*.

acordo com a narração feita em 2008 pelo então vereador da cultura da Câmara Municipal de Porto Novo, Rildo Tavares, esta peregrinação está relacionada com o mito de origem segundo o qual São João terá aparecido a Mamaia, a primeira habitante de Porto Novo:

São João apareceu numa praia aqui em Porto Novo, numa época em que a cidade ainda não era habitada. Era um sítio deserto. Uma senhora de nome Mamaia encontrou o São João e este manifestou-lhe o desejo de viver isolado. A Mamaia levou São João para uma gruta. E aí viveram durante muitos anos. Com a morte da Mamaia e com, digamos, a evolução da vila de Porto Novo, que antes era deserta, São João sentiu necessidade de se isolar de novo. Daí que fugiu para a zona de Ribeira das Patas. Segundo os mais antigos, os portonovenses iam lá buscar o santo. Só que este acabava sempre por fugir, para a zona da Ribeira das Patas...para a capela, para uma capela que foi construída para este santo. Foi desta forma que os portonovenses assumiram o compromisso de ir lá buscar e de ir lá levar São João. Iam buscar no dia 23 de junho e iam levar São João no dia 25 de junho. Portanto, o percurso é feito totalmente a pé. E antigamente era feito por mulheres que transportavam o São João à cabeça. As mulheres, que aproveitavam para pagar promessas, iam lá levar o santo e prometiam que lá iam buscar o santo. Transportavam-no durante este percurso, de cerca de 22 km. E durante o percurso são muitas, muitas pessoas [...]. (Rildo Tavares, 26 de junho de 2008 – entrevista conduzida por Ana Flávia Miguel)



**FIGURA 2 – Mapa da ilha de Santo Antão com a indicação do percurso e dos locais de paragem da peregrinação da Festa de São João**

Fonte: Ana Flávia Miguel, 2010

A peregrinação tem início por volta das 8 horas da manhã. Centenas de pessoas participam nesta jornada na qual os *tamboreiros* tocam e as pessoas dançam, rodeando a imagem do santo que é transportada num andor e adornada com rosários e com flores. A jornada tem paragens obrigatórias durante as quais se partilha comida e bebida. Depois de cerca de 22 km, o cortejo para à entrada da localidade de Porto Novo, acolhendo as pessoas que o esperam. O grupo de peregrinos, agora reforçado, prepara então a entrada na cidade conferindo-lhe um perfil quase triunfal.



**IMAGEM 2 - ENTRADA DA PEREGRINAÇÃO DA FESTA DE SÃO JOÃO EM PORTO NOVO**

Fonte: Fotografia de Ana Flávia Miguel, 23 de junho de 2008

Em Porto Novo, a imagem de São João Baptista é colocada no altar de uma capela localmente designada por Capelinha. Algumas pessoas entram fugazmente no local para prestar homenagem ao santo, enquanto outras se mantêm na parte exterior tocando tambor e dançando. À noite, o Recinto 5 de Julho acolhe um baile, no qual vários grupos de música atuam até de madrugada. A componente religiosa continua no dia 24 de junho, com a realização de uma missa ao ar livre e de uma procissão pelas ruas da cidade, entre a Capelinha e a Igreja de São João Baptista, onde a imagem de São João permanece até ao dia 25, momento em que regressa à Ribeira das Patas.

De que modo a Festa de S. João Batista que em Cabo Verde integra a prática do Kola San Jon, se transforma em Portugal na Festa de Kola San Jon?

A relação de Cabo Verde com Portugal decorre de uma situação de dependência colonial que politicamente se extinguiu em 5 de julho de 1975, o dia da independência do país. Como consequência, a cidade de Lisboa veio a constituir um local privilegiado para acolhimento de imigrantes cabo-verdianos como, de resto, é comum nas relações pós-coloniais que se estabelecem entre as ex-colónias e as ex-metrópoles. Já anteriormente a 1975 Lisboa constituía um espaço de interação intensa entre indivíduos provenientes de diferentes lugares devido, sobretudo, à posição geoestratégica da cidade enquanto espaço de entrada na Europa por via atlântica. Mas, também, porque o período de expansão portuguesa, que culminou com a construção do chamado Império Colonial Português, facilitou o contacto com outras realidades e transformou Lisboa numa cidade cosmopolita, enquanto recetáculo de comunidades diaspóricas pós-coloniais. No conjunto dessas comunidades são sintomáticos os casos dos imigrantes provenientes das ex-colónias portuguesas em África, designadamente Cabo-Verde, Angola, Moçambique, Guiné e São Tomé e Príncipe. Esta situação contribuiu para a construção de uma espécie de tecido alquímico que abrange a região da Grande Lisboa e Península de Setúbal, no que respeita à cor, ao som e ao sabor. Aqui convivem gostos, desejos, memórias, modos de olhar, de sentir e de cantar, com uma história de colonialidade que faz de Lisboa uma cidade, ela própria, pós-colonial.<sup>7</sup>

A música define um dos lados mais visíveis desta alquimia, seja enquanto argumento para a assunção da diferença pós-colonial, seja enquanto forma de exposição do cosmopolitismo da cidade, seja, ainda, enquanto mercadoria na criação de territórios atrativos para animação das noites de Lisboa. É neste enquadramento que a Festa de Kola San Jon emerge enquanto performance anual no Bairro da Cova da Moura.

O bairro situa-se num morro do concelho da Amadora.<sup>8</sup> É um bairro periurbano inscrito desde 1995 na categoria das AUGI (Áreas Urbanas de Génese Ilegal) e acolhe, sobretudo desde o fim da guerra colonial/independência (1975), imigrantes

---

<sup>7</sup> A aplicação do conceito pós-colonial não é simples e a produção neste domínio tem vindo a deixar claro que não podemos basear-nos apenas em relações de poder unívocas ou cronocêntricas para definir o que entendemos ser o “pós” no pós-colonial. Apreciamos especialmente os posicionamentos de Walter Dignolo, de Gaiatry Spivak e de Aijaz Ahmad quando referem que mais cedo ou mais tarde todos os sujeitos e lugares do mundo estarão expostos a experiências de colonialidade seja por foram colonizados, porque foram colonizadores ou porque são recetáculos de diásporas que resultam de colonizações passadas. Veja-se a esse propósito Ahmad(1995), Spivak (1999), Dignolo (2000).

<sup>8</sup> De acordo com a Lei n.º 75/2013 de 12 de setembro (Diário da República, n.º 69 – I série. Ministério da Cultura. Lisboa), o município ou concelho da Amadora integra a lista de municípios que estão incluídos na área metropolitana de Lisboa.

provenientes das ex-colónias portuguesas em África, sendo a maioria de origem cabo-verdiana.

As poucas condições das infraestruturas urbanas e os problemas de natureza social e económica que afetam historicamente o bairro, rapidamente impulsionaram alguns moradores a formar a Associação Cultural Moinho da Juventude. Um dos objetivos desta associação é o da salvaguarda das ligações dos moradores do bairro ao país de origem, designadamente através da manutenção de algumas práticas performativas herdadas de Cabo Verde de entre as quais se destaca o batuque,<sup>9</sup> por exemplo, e o Kola San Jon. Foi com base neste objetivo que a 27 e 29 de junho de 1991 se realizou pela primeira vez no bairro da Cova da Moura a Festa de São João, para a qual foi formalmente criado o Grupo de Kola San Jon.

O grupo de Kola San Jon é constituído por um conjunto flexível de pessoas que periodicamente se reúne para organizar as atividades em que participa. É da responsabilidade deste grupo a escolha do vestuário que exhibe quando se apresenta publicamente, a construção e a manutenção dos tambores e de todos os artefactos necessários à performance do Kola e, ainda, a organização da Festa de Kola San Jon.

Ao contrário do que acontece em Cabo Verde, no bairro da Cova da Moura a celebração da festa de homenagem a São João não tem uma data fixa e está circunscrita a um dia de festejos que decorrem anualmente no sábado mais próximo do dia 24 de junho. O evento tem como elemento central um cortejo que percorre as ruas do bairro, fazendo-se acompanhar de música (tambores, apitos, palavra cantada), dança (frequentemente designada por kola e que inclui o golpe da umbigada) e artefactos (navio, rosários, imagens dos santos *juninos*, bandeiras, espadas, ramo, trajes). Durante a manhã de sábado, os elementos do grupo de Kola San Jon, os colaboradores da ACMJ e os moradores que se voluntariam para a organização da festa juntam-se na sede da associação para preparar materiais, confeccionar alimentos, fazer rosários, ajustar tambores e combinar os últimos detalhes. Paralelamente, os moradores do bairro preparam-se para este dia com um almoço para a família e amigos. Pelas 14 horas, hora oficial do início da festa, todos os participantes se dirigem para o átrio da ACMJ, onde o cortejo tem início.

---

<sup>9</sup> A este propósito veja-se o trabalho de doutoramento de Jorge Castro Ribeiro (2012).

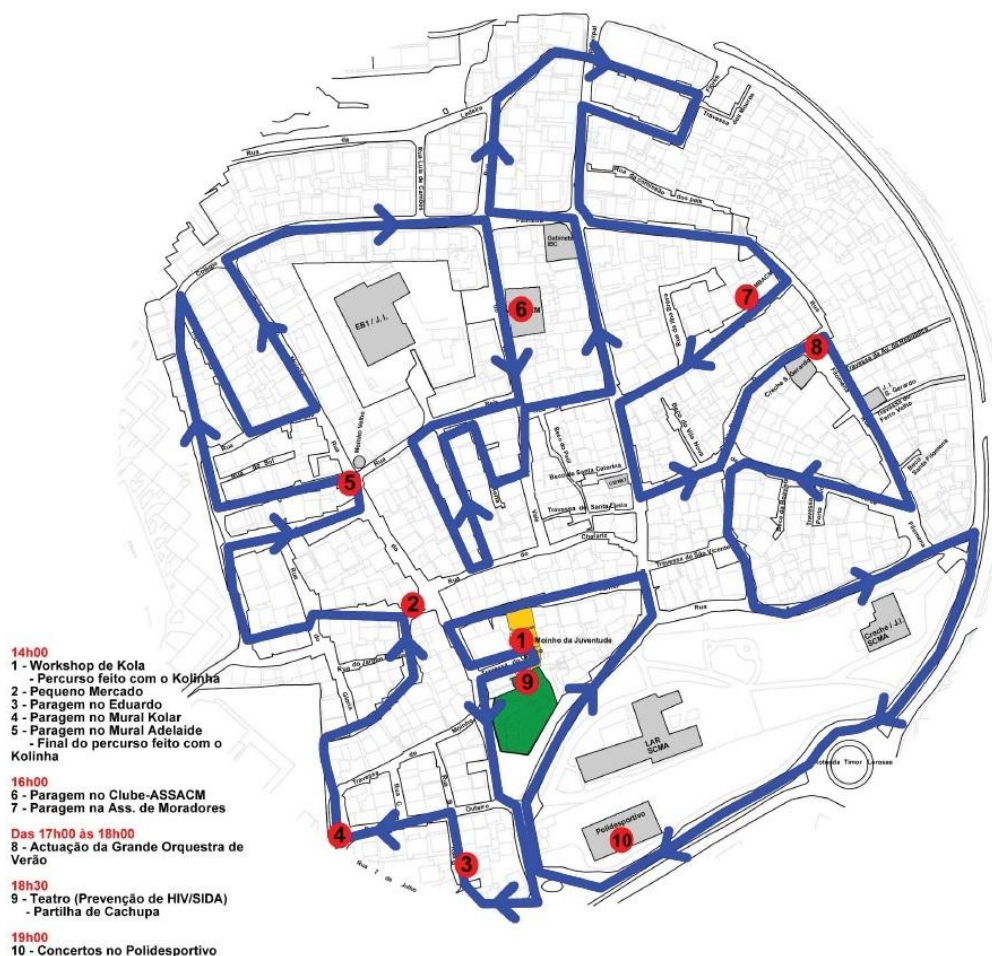


**IMAGEM 3 – Cortejo da Festa de Kola San Jon no Bairro da Cova da Moura**

Fotografia de Ana Flávia Miguel, 27 de junho de 2009

O cortejo transcorre várias ruas do bairro, num percurso quase labiríntico que é previamente desenhado pelo grupo nas reuniões de preparação da festa. Inclui a paragem em diversos lugares simbólicos, como por exemplo o largo em frente à habitação dos fundadores da ACMJ (Eduardo Pontes e Godelieve Meersschaert) onde habitualmente se partilha fruta e bebidas, os cafés e restaurantes “Coqueiro” e “Princesa”, a Associação de Moradores, o clube da Associação de Solidariedade Social do Alto Cova da Moura (que nesse dia prepara várias mesas com alimentos e bebidas para os participantes da festa) e a biblioteca António Ramos Rosa. Durante estas paragens os dançarinos incrementam a performance da música e da dança – ação que designam por *kolar* – à qual se juntam também outros participantes na festa.

Há no entanto atividades paralelas à Festa do Kola San Jon que são previamente organizadas pela ACMJ e que se articulam com os festejos, adquirindo assim maior visibilidade pública. Em 2008, por exemplo, um dos cafés acolheu uma mostra de maquetes de um projeto de “turismo étnico” para o bairro. No mesmo ano foi organizada uma ação reivindicativa para a melhoria das condições de vida e de conforto dos moradores do bairro como a construção de uma nova creche, a iluminação para o pavilhão polidesportivo ou a regularização de situações profissionais contratuais dos moradores. Neste ano, os lugares simbolicamente associados a estas ações reivindicativas constituíram também lugares de paragem obrigatória onde os elementos do grupo de Kola San Jon se detinham por momentos para *kolar*. O mapa que aqui apresentamos (ver Figura 3) representa o percurso da Festa de Kola San Jon em junho de 2012.



**FIGURA 3 – Mapa do percurso do cortejo da Festa de Kola San Jon em 2012, com a identificação dos locais de paragem do cortejo**

Fonte: Plataforma Matriz PCI da DGPC

Durante todo o cortejo, que dura entre 3 a 4 horas, são poucos os momentos em que os *tamboreiros* param de tocar ou as *koladeiras* de dançar. Os intervenientes, liderados por um grupo de tamboreiros e pelo toque de um apito, são seguidos de um cortejo constituído pelos indivíduos que voluntariamente se associam à performance.

Os tambores constituem a base musical da performance, desempenhando um ostinato rítmico sobre o qual os apitos e, por vezes as vozes, improvisam. Junto dos músicos segue o “navio” (um barco de madeira em miniatura conduzido por um participante no ritual que o transporta em torno do corpo), vários estandartes que ostentam a imagem dos santos *juninos* ornamentados com rosários (colares de flores de papel e alimentos), bandeiras diversas (Cabo-Verde, Portugal, PALOP, ACMJ) e as pessoas que transportam ramos construídos com alimentos frescos e secos.<sup>10</sup> Atrás

<sup>10</sup> De acordo com as informações que constam no sistema de informação de suporte ao Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial (Matriz PCI), o navio, os tambores, o rosário e o ramo fazem

dos músicos seguem as *koladeiras*, às quais se vão juntando, ao longo do percurso e de forma voluntária, todas as pessoas que queiram partilhar a dança. Os sons dos tambores e dos apitos acompanham todo o desfile e são, juntamente com o golpe da umbigada da dança e os movimentos ondulantes dos navios, os elementos mais distintivos da festa.

A forma de vestir constitui uma preocupação do grupo de Kola San Jon desde 1991. Ano após ano os seus membros têm desenvolvido esforços no sentido de confeccionar e comprar peças de vestuário que lhes permitam distinguir-se no seio dos participantes da festa. Atualmente, as mulheres usam saias azuis e *t-shirts* brancas e os homens vestem calças pretas e camisas brancas debruadas a azul. As *t-shirts* incluem, invariavelmente, o logótipo do grupo de Kola San Jon ou o da ACMJ. Finalmente a capitã – figura alegórica que simboliza o capitão do mar – veste a farda usada pelos comandantes da marinha composta por calças brancas, camisa branca com galões (tira de pano com o distintivo de capitão de mar) e boné branco com pala preta.

O cortejo termina na sede da ACMJ, ao final da tarde. Por vezes, as pessoas mais idosas do bairro esperam neste local pelos participantes do cortejo, para poderem em conjunto partilhar a cachupa confeccionada na cozinha da associação. À noite as atividades da festa continuam no “ringue”, nome pelo qual é designado o campo polidesportivo. Ali são montadas algumas estruturas improvisadas para venda de bebidas, alimentos, livros e discos e, ainda, um palco para acolher a atuação de vários grupos de músicos locais.

## EXPERIÊNCIAS DE KOLA SAN JON EM PORTUGAL

No dia 16 de outubro de 2013, a Direção-Geral do Património Cultural publicou, em Diário da República,<sup>11</sup> o anúncio da inscrição do Kola San Jon no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial em Portugal. A iniciativa de proteção legal do Kola San Jon é da responsabilidade da Associação Cultural Moinho da Juventude. No entanto, e de acordo com o ponto 8.2 da portaria n.º 196 de 9 de abril de 2010 (Diário da República, n.º 69 - I Série, Ministério da Cultura, Lisboa), o pedido de inventariação deve ser “conduzido por profissionais portadores de habilitação académica adequada, designadamente na área das Ciências Sociais” onde se inclui, por exemplo, a

---

parte do património cultural móvel associado à realização do Kola San Jon. A manufatura e o uso destes artefatos pode ser consultada em

<http://www.matrizpci.dgpc.pt/MatrizPCI.Web/Inventario/InventarioProcessoFundamentacao.aspx?IdReg1=337&IdReg2=34#gotoPosition>.

<sup>11</sup> Anúncio n.º 323/2013 de 16 de Outubro. Diário da República nº 200/13 - 2 Série A. Direção-Geral do Património Cultural. Lisboa.

formação a nível de mestrado, licenciatura ou doutoramento em Antropologia. Nesse sentido, a ACMJ recorreu a dois centros de investigação como entidades parceiras: o Instituto de Etnomusicologia, Centro de Estudos em Música e Dança no polo da Universidade de Aveiro (INET-MD/UA), e o Grupo de Estudos Sócio-Territoriais Urbanos e de Ação Local do Centro de Investigação em Arquitetura, Urbanismo e Design da Universidade Técnica de Lisboa (GESTUAL/CIAUD/UTL). Fruto de um longo trabalho de dinamização promovido pela ACMJ, que teve início em 1991 quando pela primeira vez o Kola San Jon percorreu as ruas do bairro, este processo constitui o segundo exemplo de inventariação de património cultural imaterial em Portugal, sendo o primeiro uma prática tauromáquica designada por Capeia Raiana.

A participação do INET-md neste processo prende-se sobretudo com a experiência de trabalho de Ana Flávia Miguel sobre o Kola San Jon e, também, com as competências que este centro de pesquisa pode oferecer no quadro dos trabalhos sobre música,<sup>12</sup> alguns dos quais têm incidido sobre a realidade do Bairro da Cova da Moura. Perante este desafio colocado aos investigadores do INET-md, tornou-se necessário perceber que lugar ocupa e como se define a música na prática do Kola San Jon e como identificar o Kola enquanto prática performativa sujeita à inscrição na lista portuguesa do património imaterial. Importa, portanto, saber quem define o Kola San Jon? Como o define? A quem se dirigem os diferentes discursos sobre o Kola San Jon? Em que contextos de atuação o Kola San Jon é identificado? Como articular os discursos dos diferentes sujeitos no processo de patrimonialização? Porque razão é o Kola San Jon, e não outras práticas performativas desempenhadas pelos mesmos sujeitos, selecionada pela comunidade como candidata à patrimonialização?

A reflexão sobre estas perguntas permite entender desde logo que o Kola San Jon adquire significados diferentes para os mesmos sujeitos em função do lugar a partir do qual ele é identificado e dos destinatários a quem os discursos de identificação se dirigem. E, ainda, que os diferentes lugares podem oferecer significados convergentes ao Kola San Jon quando os diferentes sujeitos se encontram unidos por objetivos

---

<sup>12</sup> Nos processos associados às candidaturas a Património Cultural Imaterial as diferentes músicas, nos discursos dos agentes interessados (indivíduos, grupos, instituições), têm sido frequentemente evocadas como instrumentos de legitimação do imaterial. Porém, nesse processo, as músicas parecem assumir o lugar de “transdutores”, ou seja, dispositivos transformadores do palpável em intangível e vice-versa. As músicas ora são usadas como forma de imaterialização do património – quando constituem um argumento para a patrimonialização – ora são transformadas em materialidade quando, paradoxalmente, são objeto de patrimonialização enquanto práticas supostamente imateriais. Estes processos exigem reflexões e análises cuidadas que foram anteriormente debatidas no âmbito do painel “Dez anos da Convenção do Património Imaterial: Ressonâncias Norte e Sul”, apresentado no V Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, dirigido por Regina Abreu. A comunicação “(I)Materializar o património através da música – Repensar o lugar da música e da etnomusicologia no processo de inventariação do património cultural imaterial em Portugal”, aí apresentada, integra parcialmente este texto e contribuiu igualmente para uma outra publicação recente e uma apresentação oral (Sardo, 2013a, 2013b; Sardo e Miguel, 2014).

comuns. O Kola San Jon pode ser descrito e, por consequência, identificado, pelos seus performers, pelas instituições que tutelam e acolhem a performance, pelo público que assiste e/ou participa na performance, pelos investigadores e, finalmente, pelos responsáveis governamentais pela classificação do património imaterial em Portugal. Interessa para esta reflexão o modo como o Kola San Jon é nomeado por estes diferentes sujeitos, ou seja, de que forma ele é identificado no que ao território e à cultura a que supostamente pertence diz respeito. Se esta dúvida pode parecer irrelevante para os cabo-verdianos residentes em Cabo Verde, ela pode, no entanto, ser problemática quando os sujeitos que enunciam se encontram deslocados e, portanto, atuam no processo de reterritorialização do Kola e, por consequência, o recontextualizam e ressignificam.

Em Cabo Verde, como vimos, o Kola San Jon constitui uma performance local, na qual todos podem participar. Define-se como uma espécie de conhecimento tácito que não requer qualquer discurso explicativo para ser reconhecido por todos, independentemente de cada um se reconhecer nele de forma divergente. Esta identificação tácita secundariza qualquer necessidade de enunciar o Kola San Jon como um género performativo pertencente a Cabo Verde. E uma vez que se trata de uma prática não folclorizada e, portanto, sem expressão no contexto de espetáculo e de palco, os destinatários do Kola San Jon são sempre os próprios participantes na performance. Portanto, quando uma instituição local em Cabo Verde divulga as festas de São João que organiza, e inclui o Kola na programação, dirige-se aos potenciais participantes nas festas, enquanto os outros de si. Os destinatários da mensagem são os próprios cabo-verdianos que, coincidentemente, são também os performers de Kola e os organizadores.

Retomando as propostas de Rancière e Arendt que enquadram a nossa reflexão, podemos dizer que sob o ponto de vista do jogo separação/integração/convivência neste caso não é a performance que distingue os sujeitos ou que os separa. Eles distinguem-se entre si porque ocupam lugares sociais diferenciados, porque detêm papéis performativos distintos ou porque o seu território de pertença em Cabo Verde pode incorporar formas de Kola dissimiles. O Kola San Jon, em Cabo Verde, define um mundo comum separado por diferentes representações individuais de cabo-verdianidade.

Já quando os performers são imigrantes cabo-verdianos ou seus descendentes residentes em Portugal – e em particular no Bairro da Cova da Moura – o modo de identificação do Kola San Jon pode adquirir duas configurações: aquela que acontece no bairro como forma de comemorar o São João em finais de junho, e aquela que acontece em espaços de exposição exteriores ao bairro muito próxima agora de um

processo de folclorização. Embora possa ser desempenhado pelos mesmos protagonistas – o grupo de Kola San Jon, formalmente organizado e tutelado pela ACMJ – o Kola desempenhado no bairro constitui o transplante para Portugal de uma forma particular de comemoração das Festas de São João: nas lhas de S. Vicente e Santo Antão as festas incorporam a performance de um género musical e coreográfico designado por Kola San Jon, no Bairro da Cova da Moura esse género emancipa-se transformando-se ele próprio na Festa de Kola San Jon ou simplesmente no Kola San Jon. De facto, no Bairro da Cova da Moura, o Kola San Jon e a festa em honra de São João Baptista, referem-se exatamente ao mesmo acontecimento. Neste contexto, o Kola San Jon adquire o perfil de uma prática performativa com vários ingredientes e vários momentos de desempenho que decorre no tempo e no espaço e não é necessariamente igual à que ocorre em Cabo Verde. O espaço expande-se através dos itinerários do bairro e o tempo é o necessário para que todas as componentes da festa tenham lugar, como acima ficou descrito.

A quem se destina a Festa de Kola San Jon? Sobretudo aos moradores do bairro, na sua maioria imigrantes cabo-verdianos e seus descendentes, mas também a todos aqueles que desejem participar na festa necessitando, para isso, de aceder ao bairro. Aqui se incluem indivíduos de ascendência ou origem cabo-verdiana não moradores no bairro, investigadores, instituições oficiais portuguesas, e representações diplomáticas de Cabo Verde. Para eles, a Festa de Kola San Jon é apresentada pelos seus organizadores como uma espécie de extensão de Cabo Verde na diáspora. E neste enquadramento, o bairro define um microcosmos do espaço de origem celebrado a partir de uma ação de reciprocidade cívica (Rancière, 2006) que oferece aos performers do Kola San Jon, ainda que por instantes, a possibilidade de se representarem a si próprios e aos outros. O aparente dissenso (transportar o lugar de origem para o território de acolhimento), é assim superado pela inversão da condição liminal que habitualmente traduz a experiência dos habitantes de um bairro cuja história tem sucessivamente definido como clandestino, ilegal e crítico. A Festa de Kola San Jon permite agora transformar o bairro num lugar desejado e legítimo, não só para os seus moradores como também para os que o “habitam” fora das suas fronteiras físicas. Para todos, tal como em Cabo Verde, a Festa de Kola San Jon define uma espécie de conhecimento tácito que embora possa ter significados diferentes para os diversos participantes, permite a todos aceder à experiência da convivência (Arendt, 2007).

Porém, o Kola San Jon pode abandonar o interior do bairro em circunstâncias particulares para as quais o grupo formado no seio da ACMJ é convidado a participar.

Trata-se de iniciativas de carácter expositivo como eventos cíclicos ou pontuais,<sup>13</sup> que têm lugar em território português, sobretudo nas ruas de Lisboa. Ora, a deslocação do Kola San Jon para fora do bairro implica amputar a música e a dança da totalidade da festa e torná-las, portanto, autónomas, ou seja, independentes de qualquer acontecimento ritualístico mais complexo. Nestas situações, o Kola San Jon aproxima-se formalmente da versão performativa representada em Cabo Verde (circunscrevendo-se à música e à dança), ao mesmo tempo que se distancia daquela desempenhada no bairro onde a música e a dança estão incorporadas na festa e são dela indissociáveis. Neste caso, o Kola San Jon é dirigido a dois tipos de destinatários: os cabo-verdianos que voluntariamente integram a performance, porque a reconhecem e se identificam com ela, e o público não cabo-verdiano que interpela a performance enquanto recetor de um momento performativo parcialmente folclorizado e gerador de uma aparente fratura. Podemos dizer que esta emancipação da música e da dança promove o “recorte do mundo sensível” por oposição a um outro recorte do mundo sensível o que, de acordo com Rancière, é condição para aceder à experiência política do dissenso. Para o público que acolhe a performance, este recorte traduz-se numa experiência de estranhamento e portanto de desfamiliarização produzindo surpresa, alienação e a incompreensão.

Que diferenças podemos assinalar então entre as duas situações performativas registadas em Portugal, quando o Kola San Jon acontece? As diferenças consubstanciam-se fundamentalmente na articulação entre quem faz acontecer o Kola San Jon, a quem se dirige e porquê. A performance do Kola San Jon no bairro dirige-se a interlocutores conhecedores, ou seja, os destinatários do Kola são também participantes na festa mesmo que não sejam moradores no bairro ou não tenham qualquer ligação familiar com Cabo Verde. Independentemente da sua origem, quem se desloca ao bairro para assistir ou participar na Festa de Kola San Jon, detém algum conhecimento prévio sobre a experiência eminente. E isto permite estabelecer o diálogo e o encontro, enquanto “momento supremo da compreensão” (Bakhtin, 2010: 378). O bairro é o lugar que torna o encontro possível, sendo ao mesmo tempo o elemento que separa os diferentes sujeitos (moradores e não moradores) propiciando a construção de um mundo comum. Já quando o Kola San Jon é desempenhado fora do bairro, é a performance que estabelece a separação entre os sujeitos (performers e público) num espaço que define, mesmo que seja por instantes, esse mundo comum. Nas ruas de Lisboa, a performance do Kola San Jon representa uma extensão do

---

<sup>13</sup> Disso são exemplo as Festas de Lisboa, as Marchas Populares ou os dias dedicados às comunidades migrantes.

Bairro da Cova da Moura tal como o bairro é, em Portugal, uma extensão de Cabo Verde.

### **A CLASSIFICAÇÃO DO KOLA SAN JON EM PORTUGAL COMO PATRIMÓNIO IMATERIAL**

A reconstrução dos itinerários do Kola San Jon entre Cabo Verde e Portugal, aqui entendidos enquanto processos dinâmicos e transformadores da performance e dos seus significados, parece conduzir-nos a uma conclusão evidente: a submissão da candidatura da Festa de Kola San Jon à classificação patrimonial em Portugal, por parte da comunidade cabo-verdiana residente no Bairro da Cova da Moura, define uma ação política contra-hegemónica que permite superar a condição pós-colonial em favor da construção de um mundo comum. Na verdade, ser descendente ou imigrante cabo-verdiano em Portugal – e em especial morador no Bairro da Cova da Moura – define uma “mistura de sentimentos e de experiências” (Celso Lopes, 2014 - entrevista) que se traduz numa permanente procura de um lugar identitário que possa ser ao mesmo tempo igual e diferente da cultura de acolhimento. O MC<sup>14</sup> Celso Lopes, nascido há 31 anos em Portugal no seio de uma família de imigrantes cabo-verdianos, reconhece-se a si próprio do seguinte modo:

Uma pessoa nasceu num país, não foi aceite na cultura onde nasceu, por isso mesmo teve que ser obrigado a viver no seio da cultura dos pais... portanto... tive experiências onde sempre fui tratado como estrangeiro: ‘tu não és daqui a cor da tua pele não faz parte deste grupo de pessoas’. Quando isto é plantado numa criança desde muito cedo é facilmente incorporado...nem existe sequer o sentimento de ‘eu vou escolher ser português ou ser cabo-verdiano’. É complicado porque a pessoa sempre fez parte das duas partes. É complicado dizer que eu sou português e não sou cabo-verdiano e ser cabo-verdiano e não ser português. Para ser cabo-verdiano não é necessário estar em Cabo Verde. (Celso Lopes, 2014 - entrevista)

Esta condição aparentemente contraditória de ser ao mesmo tempo uma coisa e outra sem ser completamente nenhuma delas, é amplificada pela impossibilidade que os moradores do Bairro da Cova da Moura têm de exercer o direito de reciprocidade

---

<sup>14</sup> No quadro do Hip-Hop, o MC – literalmente *Master of Ceremony*/Mestre de Cerimónias – é o sujeito principal de intermediação entre público e espetáculo, dirigindo toda a ação e desenvolvimento da música e da narrativa performativa. Habitualmente segura um microfone, razão pela qual é também designado por “microfone checker” (Gaunt, 2004: 373), que lhe permite modular a voz em função da maior ou menor proximidade com a boca. O microfone é igualmente potenciado enquanto “prótese do corpo”, através de um conjunto de estereotípias gestuais que complementam a dança e os movimentos que desenha no palco.

cívica, permitindo-lhes representar-se a si próprios ao mesmo tempo que se sentem representados nos outros e que os representam. De acordo com Rancière, a “reciprocidade cívica” estabelece a “ruptura de toda a lógica do comando, de todo o princípio de distribuição dos papéis em função das qualidades de cada parte” (2006: 369). Um indivíduo ou um grupo de indivíduos cujo papel social está habitualmente remetido a um lugar marginal no quadro de uma sociedade hegemónica, é também aquele a quem a reciprocidade cívica é requerida sempre a partir de um papel que não implique a reversão da sua condição liminal e, portanto, de subalternidade. É habitualmente um indivíduo que, na lógica da cidadania ativa, parece só ser reconhecido pelos seus deveres de cumprir com as normativas ditadas pelos outros, que o governam e que o “representam”. A reversão dessa condição liminal e subalterna pode, no entanto, acontecer no momento em que o jugo hegemónico se dilui, permitindo-lhe libertar-se dele. É nesse momento que a reciprocidade cívica adquire sentido democrático conferindo aos indivíduos a possibilidade de poder *representar* a si e aos outros e não apenas *ser representado* pelos outros o que, frequentemente, não é equivalente a sentir-se representado pelos e nos outros. Por outras palavras, permite-lhe estabelecer o diálogo, a partir de dispositivos de intermediação que conduzem à construção de um mundo comum “tornado comum pela própria divisão” (*ibidem*: 368) e, portanto, possibilitando a (con)vivência.

Nas palavras de Hannah Arendt “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se sentam em seu redor; pois, como todo o intermediário, o mundo ao mesmo tempo que separa estabelece uma relação entre os homens” (2007: 62). Nos seus itinerários, entre Cabo Verde e Portugal, o Kola San Jon tem sido um agente essencial no estabelecimento de relações de convivência entre os seus performers e os outros, ora como dispositivo integrador, separado pelo bairro e em forma de Festa de São João, ora enquanto sinal de distinção provocando o estranhamento nas ruas de Lisboa e promovendo, portanto, a comunhão. Em ambos os casos, o Kola é um convite explícito à partilha da cabo-verdianidade e à sua assunção enquanto parte de uma cultura igualmente crioula a que, genericamente, podemos chamar portuguesa.

Se retomarmos agora o episódio de Bomarzo com o qual iniciámos este texto, torna-se mais claro o modo como os performers de Kola San Jon identificavam a performance perante a interpelação do público italiano: “Kola San Jon! Vimos de Portugal!” Com efeito, uma vez em Itália, os moradores do Bairro da Cova da Moura podem agora exercer em plenitude o seu direito de reciprocidade cívica fazendo-se representantes, finalmente, do mundo comum que habitam. O Kola San Jon é, em

Itália, um modo de identificação com Portugal ainda que essa identificação implique a superação da sombra colonial que comporta.

Num trabalho intitulado “La memoria oscura”, o antropólogo espanhol Gil-Manuel Hernández i Martí (2010) utiliza o conceito de sombra de Jung para refletir sobre a progressiva incorporação da “sombra patrimonial” nos inventários nacionais e da humanidade, a partir de uma espécie de terapia coletiva conosco próprios e com o nosso inconsciente. Para Jung, a sombra é o lado obscuro do nosso ser. É a personalidade que se forma em torno de nós e que é desviada para o inconsciente. Esse lado obscuro torna-se visível quando existe um chamamento, uma vontade de dialogar com o nosso rosto escondido numa tentativa de assumir o que tínhamos reprimido. No caso dos moradores do Bairro da Cova da Moura as sombras do seu passado colonial parecem também ter sido “acordadas” para se conciliarem com a sua condição atual de imigrantes. E para as instituições portuguesas responsáveis pela patrimonialização, a classificação do Kola San Jon pode também constituir uma oportunidade de conciliação com a sua sombra colonial. Estamos, evidentemente, perante um processo de diálogo velado entre formas de identificação, um jogo de percepções sensíveis que oculta por detrás de estratégias de classificação (patrimonial) formas de reclassificação (identitária). Este processo não tem necessariamente que conduzir a resultados convergentes. De facto, a dinâmica da transcultura, enquanto paradigma concreto que conduz à inevitável desclassificação dos sujeitos e à sua conseqüente reclassificação, mostra-nos que cada vez mais a condição do “ser” é superada pela situação do “estar”, num processo que celebra o presente enquanto presciência do futuro. É neste enquadramento que García Gutierrez sustenta que

el sujeto y las comunidades deben superar la reducción que impone la identidad armónica de las viejas culturas (que comienzan a diluirse) al obligarnos a elegir entre ser o no ser, estar fuera o dentro, pertenecer o no pertenecer, mediante estrategias que nos permitan ser y no ser, no querer llegar a salir, apoyar a uno, a su aparente adversario e incluso a lo que ya se ha dado por perdido, reconocernos clasificados y simultáneamente desclasificadores. (2011: 161)

A classificação do Kola San Jon enquanto património imaterial conduz à inevitável reclassificação de todos os protagonistas e permite aos moradores do Bairro da Cova da Moura legitimar o espaço que habitam onde o Kola tem lugar, associando simultaneamente a Portugal uma espécie de identidade crioula em construção. A identidade que agora é representada já não é ancorada em qualquer tradição

supostamente rígida e cristalizada, “[...] no parte de conviciones y creencias de expectativas y aparências. No mira al pasado sino exclusivamente al futuro [...]” (García Gutierrez, 2009: 30-31). E é esse futuro, que se quer integrador e coviviado, que está seguramente na base e justifica a vontade de tornar o Kola San Jon numa prática inscrita na lista do património cultural imaterial português. Porque isso é condição para que entre cabo-verdianos e portugueses, apesar dessa memória obscura e das sombras que o passado comporta, a conciliação seja possível para que o mundo comum possa ser viável.

Só assim adquire sentido o depoimento do músico Ricardo Cabral, de 28 anos, nascido em Portugal e filho de imigrantes cabo-verdianos: “Sinto que represento uma realidade de Portugal. Português de Cabo Verde. Faz parte. Não dá para separar. É histórico.” (Ricardo Cabral, 2014 - entrevista).

#### **ANA FLÁVIA MIGUEL**

Ana Flávia Miguel é mestre em música (etnomusicologia). Desde 2008 que se dedica ao estudo de práticas performativas cabo-verdianas a partir de metodologias participativas aplicadas à etnomusicologia. É investigadora corresponsável no processo da candidatura do Kola San Jon ao inventário português do PCI. Atualmente está a concluir o doutoramento em música (etnomusicologia) na Universidade de Aveiro (INET-MD).

Contacto: [anaflavia@ua.pt](mailto:anaflavia@ua.pt)

#### **SUSANA SARDO**

Susana Sardo é etnomusicóloga e Professora Associada na Universidade de Aveiro. Desde 1987 tem desenvolvido trabalho de investigação sobre Goa e sobre música, pós-colonialismo e lusofonia. É autora do livro *Guerras de Jasmim e Mogarim: Música, Identidade e Emoções em Goa* (Prémio Cultura da Sociedade de Geografia de Lisboa, 2012). É coordenadora, na Universidade de Aveiro, do polo do Instituto de Etnomusicologia (INET-MD).

Contacto: [ssardo@ua.pt](mailto:ssardo@ua.pt)

#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Ahmad, Aijaz (1995), “The Politics of Literary Postcoloniality”, *Race and Classe*, 36(3), 1-20.
- Arendt, Hannah (2007), *A condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- Tradução de Roberto Raposo [ed. orig.: 1958].

- Bakhtin, Mikhail (2010), *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes. Tradução de Paulo Bezerra.
- Costa, Paulo (coord.) (2009), *Museus e Património Imaterial: agentes, fronteiras, identidades*. Lisboa: Instituto dos Museus e da Conservação.
- Costa, Paulo; Isnart, Cyril (2013), *Atas do Colóquio Internacional “Políticas Públicas para o Património Imaterial na Europa do Sul: percursos, concretização e perspectivas”*. Lisboa: Direção Geral do Património Cultural. Consultado a 02.12.2013 em [http://www.patrimoniocultural.pt/static/data/patrimonio\\_imaterial/politicaspUBLICASPARAOPATRIMONIOIMATERIALNAEUROPADOSUL\\_dgpc2013.pdf](http://www.patrimoniocultural.pt/static/data/patrimonio_imaterial/politicaspUBLICASPARAOPATRIMONIOIMATERIALNAEUROPADOSUL_dgpc2013.pdf).
- Gaunt, Kyra D. (2004), “‘The Two O’Clock Vibe’: Embodying the Jam of Musical Blackness in and Out of Its Everyday Context”, *The Musical Quarterly*, 86(3), Fall 2002, 372-397.
- Graça, Albertino (1998), *Jogo de Oril – Regras, estratégias e teorias*. Cabo Verde: Ed. ONDS - Organização Nacional da Diáspora Solidária.
- García Gutiérrez, Antonio (2009), *La identidad excesiva*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García Gutierrez, Antonio (2011), *Pensar en la transcultura*. Madrid: Plaza y Valdez Editores.
- Hernández i Martí, Gil-Manuel (2010), “La Memoria Oscura: El patrimonio cultural y su sombra”, *La gestión del patrimonio. Hacia un planteamiento sostenible, Actas Tomo II del VI Congreso Internacional Restaurar la memoria*. Valladolid: Junta de Castilla-León, 629-637.
- Mignolo, Walter D. (2000), *Local Histories/Global Designs*. Princeton: Princeton University Press.
- Miguel, Ana Flávia (2010), *Kola San Jon, música, dança e identidades cabo-verdianas*. Tese de mestrado apresentada à Universidade de Aveiro, Aveiro, Portugal..
- Rancière, Jacques (2006), “O Dissenso”, in Aduato Novaes (org.), *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 367-382.
- Ribeiro, Jorge Castro (2012), *Inquietação, memória e afirmação no batuque: música e dança cabo-verdiana em Portugal*. Tese de doutoramento apresentada à Universidade de Aveiro, Aveiro, Portugal.
- Sardo, Susana (2013a), “(I)Materializar o património através da música - repensar o lugar da música e da etnomusicologia no processo de inventariação do património cultural imaterial em Portugal”. Comunicação apresentada ao 8º Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, integrado no painel “Dez Anos da Convenção do Património Imaterial – ressonâncias Norte-Sul”, coordenado pela antropóloga Regina Abreu (UNIRIO).
- Sardo, Susana (2013b), “Etnomusicologia, música e ecologia dos saberes”, *Música e Cultura: revista da ABET*, 8(1), 66-77. Consultado a 02.12.2013 em <http://musicaecultura.abetmusica.org.br/>.
- Sardo, Susana; Miguel, Ana Flávia (2014) “O papel da Etnomusicologia na ratificação por Portugal da Convenção da UNESCO para o Património Imaterial. O caso do Kola San Jon”. Comunicação apresentada na 29.ª Reunião Brasileira de Antropologia, integrada

no Simpósio “Dez anos da Convenção do Patrimônio Imaterial: O papel da Antropologia”, com coordenação de Manuel Ferreira Lima Filho e Regina Abreu. Natal, Brasil, 6 de agosto.

Spivak, Gayatri (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press. Consultado a 16.11.2013, em <http://www.matrizpci.dgpc.pt/MatrizPCI.Web/Inventario/InventarioProcessoFundamentacao.aspx?IdReg1=337&IdReg2=34#gotoPosition>.

## **ENTREVISTAS**

Celso Lopes, Cova da Moura, Portugal, 13 de fevereiro de 2014. Entrevista conduzida por Susana Sardo.

Ricardo Cabral, Cova da Moura, Portugal, 13 de fevereiro de 2014. Entrevista conduzida por Susana Sardo.

Rildo Tavares, Porto Novo, Cabo Verde, 26 de junho de 2008. Entrevista conduzida por Ana Flávia Miguel.

## ARTESANATO TRADICIONAL EM ORIXIMINÁ (BRASIL): DO INVENTÁRIO AO PROTAGONISMO KATXUYANA E SEUS SABERES TRADICIONAIS

ADRIANA RUSSI

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE, BRASIL

**Resumo:** Neste artigo interligamos resultados da pesquisa sobre o artesanato tradicional e seus desdobramentos para a educação. Este trabalho integra um conjunto de ações realizadas no âmbito de um programa de extensão da Universidade Federal Fluminense que vem sendo desenvolvido em Oriximiná, na Amazônia brasileira. Para tanto, damos relevo à experiência do inventário do artesanato em seu aspecto metodológico, sobretudo em sua perspectiva didática. Aqui nos interessa analisar o protagonismo observado entre os índios Katxuyana, que de investigados passaram a sujeitos pesquisadores de seus próprios saberes tradicionais. Abordamos desde a pesquisa do inventário do artesanato realizada entre os anos de 2010 a 2011 às experiências em etnoeducação realizadas pelos Katxuyana entre os anos de 2012 e 2013.

**Palavras-chave:** inventário, artesanato, Oriximiná, Katxuyana, patrimônio.

## TRADITIONAL HANDICRAFT IN ORIXIMINÁ (BRASIL): FROM THE INVENTORY TO THE PROTAGONISM OF THE KATXUYANA PEOPLE AND THEIR TRADITIONAL KNOWLEDGE

**Abstract:** This article relates the research results about traditional handicraft and its outcomes for education. This work integrates a set of actions developed by the Universidade Federal Fluminense's extension program in Oriximiná, the Brazilian Amazonia. Accordingly, we value the handicraft inventory experience in its methodological aspect, especially in a didactic perspective. We are particularly interested in analyzing the central role observed among the Katxuyana Indigenous people, who turned from objects of research into the researchers of their own traditional knowledge. Our approach includes both the research of the handicraft inventory between the years 2010 to 2011 and the experiences in etnoeducation carried out by the Katxuyana between the years 2012 to 2013.

**Keywords:** inventory, handicraft, Oriximiná, Katxuyana, heritage.

## INTRODUÇÃO

A presente reflexão pode ser compreendida como ressonância das políticas internacionais e nacionais para o patrimônio cultural imaterial tais como a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial (UNESCO, 2003), o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (Brasil, Decreto 3.551/2000). Outro aspecto relevante presente nas diretrizes da política nacional brasileira de preservação do patrimônio cultural trata da participação social, elemento norteador de nossa ação extensionista. Cabe antes de tudo, situar o leitor acerca do Programa Educação Patrimonial em Oriximiná/PA da Universidade Federal Fluminense (UFF).<sup>1</sup> À luz de políticas voltadas ao patrimônio imaterial, desde 2008, o programa se dedica à formação continuada de professores da rede pública oriximinaense sobre saberes tradicionais e patrimônio, o que denominamos etnoeducação. Isso se dá, sobretudo, na medida em que colocamos em pauta a elaboração sistemática de pesquisa de um saber fazer que se desdobrou posteriormente numa das estratégias metodológicas que empregamos na formação continuada de professores. Referimo-nos ao inventário do artesanato tradicional e sobre o qual trataremos mais à frente.

Os princípios norteadores do trabalho em etnoeducação foram sistematizados por Rocha *et al.* (2013). Pensamos a etnoeducação como um todo complexo formado pelas relações entre Antropologia, Educação e Patrimônio. Trata-se de processo educativo inspirado pela etnografia cujo objetivo é o de

[...] contribuir para a formação dos professores da rede pública de ensino, como sujeitos pesquisadores, nas comunidades onde atuam, tendo por fim a sua instrumentalização no processo de construção, em conjunto com os alunos, e de práticas educativas interdisciplinares, fortalecidas por um olhar sensível ao patrimônio cultural local. (Rocha *et al.*, 2013: 55)

Os saberes tradicionais, assim objetivados, são designados pela expressão “patrimônio” mesmo naqueles casos em que não houve processo formal de patrimonialização por parte do Estado. Nas ciências sociais, a questão sobre a noção e o uso da expressão “tradição” desperta posicionamentos antagônicos e debates acalorados que aqui não cabe discutir. Para Grünwald (2012), tradição se sustenta

---

<sup>1</sup> Programa financiado, desde 2011, pelo Edital PROEXT MEC/SESu. O programa tem caráter transdisciplinar e se configura através de uma rede de parceiros interinstitucionais. Na equipe, estão docentes e discentes de diferentes áreas do conhecimento. Sobre o programa ver: Russi e Rocha (2013); Rocha *et al.* (2013); Russi e Rocha (2012a). Outras informações estão disponíveis em [www.patrimociocultural.uff.br](http://www.patrimociocultural.uff.br)

por uma memória coletiva, atualizada de forma prática e que funciona para organizar o passado em relação ao presente. Da mesma forma, os saberes tradicionais são ressignificados e atualizados no presente.

### **BREVE APONTAMENTO SOBRE O INVENTÁRIO DO ARTESANATO TRADICIONAL**

A pesquisa realizada entre os anos de 2010 a 2011 configurou-se num inventário de práticas circunscritas à produção de artefatos que foram identificadas pela expressão “artesanato tradicional”. Denominamos tradicional tomando como referência o modo como esse artesanato foi aprendido, ao longo das gerações de maneira informal, baseado na oralidade ou no ‘aprender fazendo’. Esse inventário, realizado entre moradores do município paraense de Oriximiná, ao Norte do Brasil, configurou-se em pesquisa etnográfica. Consultamos 125 artesãos em 31 comunidades diferentes – ribeirinhos, quilombolas, indígenas e moradores rurais da área do planalto (área de terra firme não inundável). Identificamos 64 tipos de objetos confeccionados com variadas tecnologias: trançado, utensílios de madeira, cerâmica, adornos, tecido. Seu principal objetivo era o levantamento panorâmico de práticas artesanais nas diversas comunidades daquele município paraense. A etnografia foi empregada como principal instrumento teórico/metodológico de coleta e análise dos dados, mas funcionou ainda como estratégia de aproximação de nossa equipe com membros das comunidades, suas lideranças e professores.

O que observamos em muitos lugares em geral e em Oriximiná, em particular, é que vários objetos artesanais cederam espaço a outras formas de produção: os objetos industrializados. Apesar da substituição por tais objetos, os grupos pesquisados continuam a produzir manualmente muitos artefatos para uso diário e para fins comerciais. Esses objetos revestem-se de um valor específico para as comunidades visitadas e seus artesãos se mostraram "materiais de memória" e "referência cultural" em suas comunidades. O inventário, para além do caráter classificatório e do próprio registro do artesanato, mostrou-se importante instrumento no trabalho de formação continuada de educadores da rede pública de Oriximiná numa abordagem metodológica de ensino/aprendizagem, a etnoeducação.

O inventário revelou saberes e fazeres locais; ou seja, um pouco do universo do patrimônio imaterial oriximinaense. Neste sentido, foi um ponto de partida necessário e instrumento que produziu informações e que possibilitou, entre outras coisas, novas pesquisas e ações constitutivas das políticas como aquelas voltadas à preservação do patrimônio cultural, bem como reflexões sobre o significado de algumas categorias de classificação como cultura, tradição, artesanato, educação.

## DO INVENTÁRIO À ETNOEDUCAÇÃO: O CASO KATXUYANA

Nesta secção interessa destacar o aspecto metodológico do inventário, sobretudo em sua perspectiva didática; ou seja, na abordagem da etnoeducação. Em que medida a etnografia tem nos valido para instrumentalizar processos de ensino/aprendizagem que incluam, no cotidiano escolar, pesquisas sobre saberes tradicionais? Como observamos o protagonismo dos sujeitos envolvidos em nosso programa de extensão? Para ilustrar trazemos a experiência que temos observado entre os Katxuyana desde o início de sua participação em nosso programa, em 2010, na época do inventário do artesanato. Se naquele momento os Katxuyana foram sujeitos pesquisados, desde 2012 eles vêm desenvolvendo projetos de etnoeducação em sua escola. Este caso tem sido observado entre os Katxuyana moradores da aldeia *Warahatxa Yowkuru*.

Neste caso, pudemos observar como alguns velhos e líderes Kaxuyana, sujeitos da pesquisa do inventário, dois anos depois, ao continuarem participando de nosso programa elegeram, junto com os alunos Katxuyana, o artesanato como atividade de ensino/aprendizagem na escola formal. Passaram eles de sujeitos investigados a sujeitos conduzindo investigações sobre saberes tradicionais, segundo seus interesses e necessidades. Na aldeia ouvimos, então, jovens afirmando a importância desse aprendizado como imprescindível para que, no futuro, eles também possam transmitir tais saberes aos seus descendentes. Antes, contudo, é importante informar o leitor sobre o contexto cultural onde os Katxuyana estão situados.

Os Katxuyana são ameríndios do grupo Karib que vivem na região do Baixo Amazonas (Brasil) e são falantes da língua katxuyana, um ramo guianense da família linguística Karib (Meira, 2006). Para Denise Grupioni (2010), esse povo se autodenominaria *Puréhno* (gente, pessoa). O nome Katxuyana lhes foi atribuído em função do território que historicamente ocupam. Trata-se de um etnônimo composto de uma raiz fluvial (Kaxu – de Kaxuru, rio Cachorro) e de um sufixo coletivizador (-yana) (Girardi, 2011). Já em 1955, o missionário franciscano alemão Albert Kruse (1955) escreveu que *yana* seria uma expressão que significaria gente de um determinado lugar ou de um determinado rio; assim, Kaxuyana – gente do rio Cachorro. O rio Cachorro é um dos tributários formador do rio Trombetas, afluente da margem esquerda do rio Amazonas.

A Guiana Amerídia, como também é conhecida a região Guianense Oriental, compreende a fronteira norte do Brasil e o Sul da Guiana Francesa, o Suriname e a Guiana. Para Melatti (2011) trata-se de região ocupada por ameríndios das famílias linguísticas tupi-guarani e karib, sendo estes últimos os que predominam na região. A dificuldade encontrada por este antropólogo para organizar uma tabela ou quadro de referência sobre os povos desta região decorre do intenso processo espontâneo e

deliberado de fusão e dispersão que ocorre entre eles. Esse processo de fusão e dispersão nem sempre foi bem compreendido pelos pesquisadores e, nas discussões sobre a região, grande é o embate sobre o tema.

Neste debate sobre os povos ameríndios guianenses, há uma oposição entre teorias centradas na “atomização” desses grupos e outras que identificam o sistema de troca como elemento primordial para a sua própria existência. Na primeira vertente encontram-se trabalhos como os de Gallois (2005), enquanto na segunda vertente despontam trabalhos como os de Rivière (1984).

A migração vivenciada pelos Katxuyana foi analisada por Queiroz e Girardi (2012). Essa sociedade ameríndia, hoje com cerca de 350 pessoas (ISA, 2010), vive no Norte do Brasil e se organiza em 10 aldeias espalhadas nas margens de rios em diferentes localidades: quatro na Terra Indígena Parque do Tumucumaque (no rio Paru de Oeste, estados do Pará e Amapá); no município paraense de Oriximiná, duas estão no rio Cachorro e duas no rio Trombetas, além de mais duas localizadas no rio Nhamundá (no estado do Amazonas). A partir do século XIX, os Katxuyana, bem como outros “índios do Trombetas”, tiveram contatos frequentes com muitos não autóctones. Esses contatos teriam suscitado o desenvolvimento de doenças que dizimaram os povos indígenas daquela região. Acerca da população katxuyana, o que consta na literatura (Frikel, 1970) é que, no ano de 1968, ela era constituída por pouco mais de 60 indivíduos com restritas possibilidades de casamento em função de seu sistema de organização social. Diante de um iminente risco de extinção, eles decidiram abandonar suas terras no rio Cachorro para migrar. Foi nessa ocasião, então, que eles partiram para locais distantes de seu território no rio Cachorro onde passaram a viver por mais de trinta anos com outros povos indígenas Karib em missões religiosas. Apesar disso, eles nunca desistiram do sonho de voltar a reocupar sua região.

Assim, a partir do final dos anos de 1990, alguns Katxuyana decidiram voltar à sua terra no rio Cachorro num lento e complexo processo de regresso, de defesa da cultura katxuyana e de reivindicação de seus direitos. Foi no ano de 2009 que, em razão de nosso programa de extensão, conhecemos os Katxuyana e visitamos pela primeira vez a sua aldeia às margens do rio Cachorro, a aldeia *Warahatxa Yowkuru*, também conhecida como aldeia Santidade. A partir de 2010, os Katxuyana dessa aldeia passaram a participar das atividades de nosso programa. Tratar da pesquisa do artesanato faz sentido, nesse momento em que pretendemos discorrer sobre a escola, na exata medida em que, como dissemos, de pesquisados os Katxuyana passaram a pesquisadores de artesanato, num protagonismo dialógico com nosso programa.

A pesquisa do inventário do artesanato junto aos Katxuyana se deu ao longo de três etapas de campo (duas em 2010 – janeiro e agosto, uma em 2011 – julho)

ocasião em que entrevistamos e acompanhamos, sistematicamente, quatro homens e cinco mulheres desde a identificação da matéria-prima na mata até seu preparo e uso na confecção de diferentes artefatos.

Vimos, por exemplo, Cândido caminhar com sua esposa Maria José pela floresta à procura do *peunê*, semente usada para fazer adornos corporais. Acompanhamos Maria José no longo preparo dessa semente: desde a separação dos galhos dos gomos, que contém as sementes, ao seu cozimento e lavagem no rio, até ao tingimento com elemento vegetal para obtenção de um vermelho encarnado e um preto intenso que alternados à coloração natural da semente – um determinado tom de marrom – possibilitam à artesã uma multiplicidade de alternativas estéticas. Observamos Cândido fazer e, já naquela ocasião, ensinar informalmente um garoto a tecer *wasaha* (jamaxim), artefato usado pelas mulheres para carregarem produtos agrícolas e madeira que extraem na roça. O velho e respeitado Manuel, meticulosamente, preparou um *puahua*, outro artefato cesteiro usado sobretudo pelos homens para acondicionarem objetos de caça e pesca. O jovem solteiro Isaías e o já maduro Antônio respectivamente mostraram diferentes entretrançados com tala de arumã para a confecção do *manare* (peneira) e da *ahata* (cesto). Acompanhamos as velhas Mariinha e Nazaré e também Patrícia a confeccionarem coloridas tangas e cintos de miçangas. A velha Isabel, pacientemente, nos mostrou como se faz a tecelagem do algodão: do descaroçamento à fiação de um fino fio empregado no tecido de redes e tipoias para carregar criança a tiracolo.

O registro desses saberes incluiu centenas de fotografias e audiovisuais. Todo o trabalho do inventário, não apenas aquele realizado entre os Katxuyana, foi sintetizado e gerou uma publicação impressa, o *Inventário do artesanato tradicional de Oriximiná/PA* (Russi e Rocha, 2012b), que foi distribuído gratuitamente a todas as escolas da rede pública daquele município. Esse material, visto e revisto pelos moradores da aldeia *Warahatxa Yowkuru*, tem sido apropriado de diferentes formas, como material didático, por exemplo.

Esse livro sobre o artesanato também tem sido empregado em nossas oficinas de formação continuada de professores em Oriximiná com duplo sentido. Um deles, o de divulgar os saberes sobre práticas artesanais, às vezes, desconhecidas dos professores, o outro se volta à análise da própria etnografia e de sua potencialidade na prática da etnoeducação. O saber fazer do artesanato, tão associado ao cotidiano de muitos homens e mulheres, ao ser objetivado e sistematizado num inventário e materializado numa publicação chamou a atenção não apenas de professores oriundos de outras comunidades, mas também de alguns artesãos que se encantaram ao verem suas fotos e objetos no livro. O outro sentido dessa pesquisa se revela

durante nossos encontros com os professores quando, ao tratarmos de temas como etnografia, inventário, pesquisa sobre saberes tradicionais tal metodologia (a do inventário) é acionada em seu caráter didático – quer para os professores quer para os discentes de graduação que integram a equipe de nosso programa. Assim, vejamos como os Kaxuyana têm dado prosseguimento à ideia do inventário.

### **DO INVENTÁRIO PARA A ESCOLA, DA ESCOLA PARA A COMUNIDADE**

No ano de 2011, a população da aldeia katxuyana era compunha-se de 62 indivíduos, sendo que 59% deles tinham menos de 14 anos de idade. Um aspecto relevante a ser apontado é o fato de que mais de 50% da população frequentava a escola. A escola de ensino fundamental Matxuwaya recebeu esse nome em homenagem a um de seus antigos líderes Juventino Matxuwaya. As experiências da etnoeducação entre os Katxuyana se iniciou em 2012. Até àquele ano, tanto o 1.º quanto o 2.º segmento do ensino fundamental funcionavam numa grande casa comunal circular de cobertura cônica feita em palha trançada, a tradicional *tamiriki*. Naquele ano, construíram uma igreja e o 1.º segmento do ensino fundamental passou suas aulas para esse novo espaço. Na *tamiriki* mantiveram as aulas do 2.º segmento do ensino fundamental. No caso dos alunos do 2.º segmento segundo segmento, não havia separação entre eles em decorrência de possíveis defasagens idade/série, como é comum ocorrer em escolas brasileiras.<sup>2</sup> Na mesma sala, estudavam alunos de diferentes séries, convivendo, então, adolescentes solteiros e homens e mulheres casados com filhos.

Desde que abriram a aldeia *Warahatxa Yowkuru*, em setembro 2003, e, talvez muito antes disso, os Katxuyana vivem um processo complexo de valorização de sua cultura que aqui não cabe detalhar.<sup>3</sup> Importante, contudo, é o fato de que, a partir de 2012, o professor da escola da aldeia e também seu *pata yotono*,<sup>4</sup> seu líder, Mauro Mühako, tem participado das oficinas e encontros de nosso programa para a formação continuada de professores, ou melhor, para a formação de professores/pesquisadores (etnoeducadores). Nesses encontros, discutimos com os professores sua ação como sujeitos autônomos e protagonistas no desenvolvimento com seus alunos e membros da comunidade e sobre projetos voltados à pesquisa de saberes locais. Assim, a partir de abordagens metodológicas inspiradas na etnografia, professores e alunos, de comum acordo, elegem um aspecto da cultura tradicional que desejam investigar. O espaço escolar entre os Katxuyana nos parece *locus* para o ensino/a aprendizagem

---

<sup>2</sup> Fazemos referência principalmente a EJA – Educação de Jovens e Adultos, segmento do ensino fundamental voltado a alunos jovens e adultos que estariam em série escolar defasada em relação à idade. Em muitos casos a EJA tem horário de funcionamento diferenciado na escola.

<sup>3</sup> Sobre o processo de valorização cultural vivenciado pelos Katxuyana ver Russi (2014).

<sup>4</sup> *Pata* = aldeia, *yotono* = dono, literalmente o dono da aldeia, o chefe da aldeia.

não apenas de conteúdos programáticos, os ditos saberes acadêmicos organizados separadamente por áreas de conhecimento em livros didáticos. Neste sentido, a figura do professor e também *pata yotono* da aldeia chama nossa atenção. Oficialmente, professor do 1.º segmento e responsável pelas aulas de língua e cultura katxuyana, Mauro tem conduzido de forma coletiva e compartilhada os projetos em etnoeducação e patrimônio. Em 2012, vimos acontecer projetos que contemplaram temas escolhidos por grupos de gênero – os rapazes fizeram um projeto sobre caça e pesca e as moças escolheram como tema a pintura corporal.

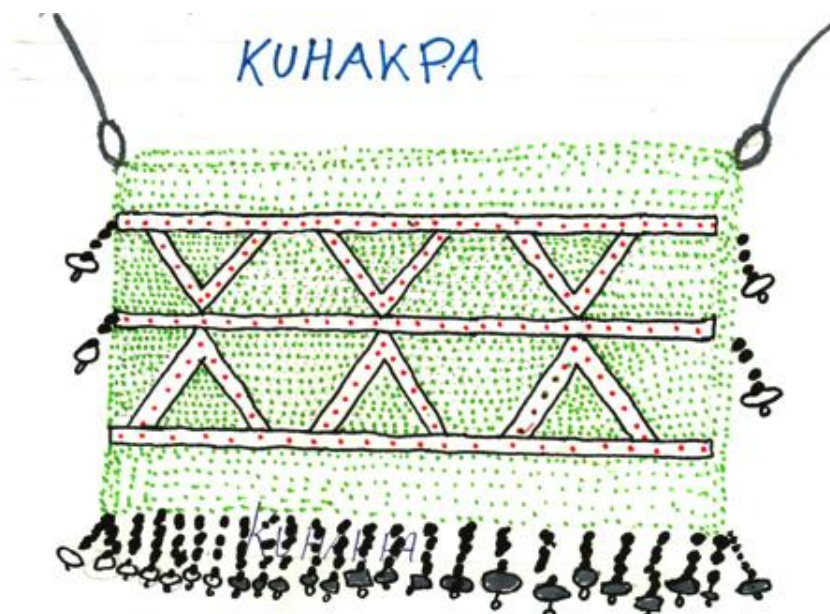
Dessa mesma forma, em 2013, Mauro, juntamente com alguns velhos como seu pai João do Vale, o já citado velho Manuel e outros, elegeu, com a concordância dos alunos do 2.º segmento do ensino fundamental, o tema *tikahsomi* (artesanato) para o desenvolvimento de um projeto em etnoeducação na escola. O projeto *Tikahsomi: enwo etome enuikatome anayatawĩ* (Artesanato: saber fazer para ensinar no futuro) teve como objetivos: 1. *pirehno wosomukatohu tikansontom hoko* (para a pessoa saber fazer artesanato), 2. *yonwo etome anayatawĩ mirehtxinton yomukatome wiya* (para saber fazer e ensinar meus filhos no futuro).

O projeto foi desenvolvido principalmente durante as férias escolares pelos próprios alunos, sendo que o professor Mauro orientou o início do processo e acompanhou as etapas finais. Os alunos katxuyana envolvidos no projeto foram duas moças (Edna e Lessiane) e quatro rapazes (Isaias, Josivan, Renan e Calixto). Cada um deles escolheu um tipo de artefato que gostaria de aprender. Assim, apenas para ilustrar, Edna decidiu aprender a tecer tanga de miçanga com padrão *kuhakpa* (Figura I e Desenho I), o mesmo padrão da pintura corporal que fez parte do projeto da escola no ano anterior e Calixto escolheu confeccionar um artefato trançado, o *putumu* (tipiti).



**FIGURA I – Tanga com padrão *kuhakpa* da aluna Edna, resultado do aprendizado da técnica de tecelagem com miçangas coloridas**

Fonte: Adriana Russi



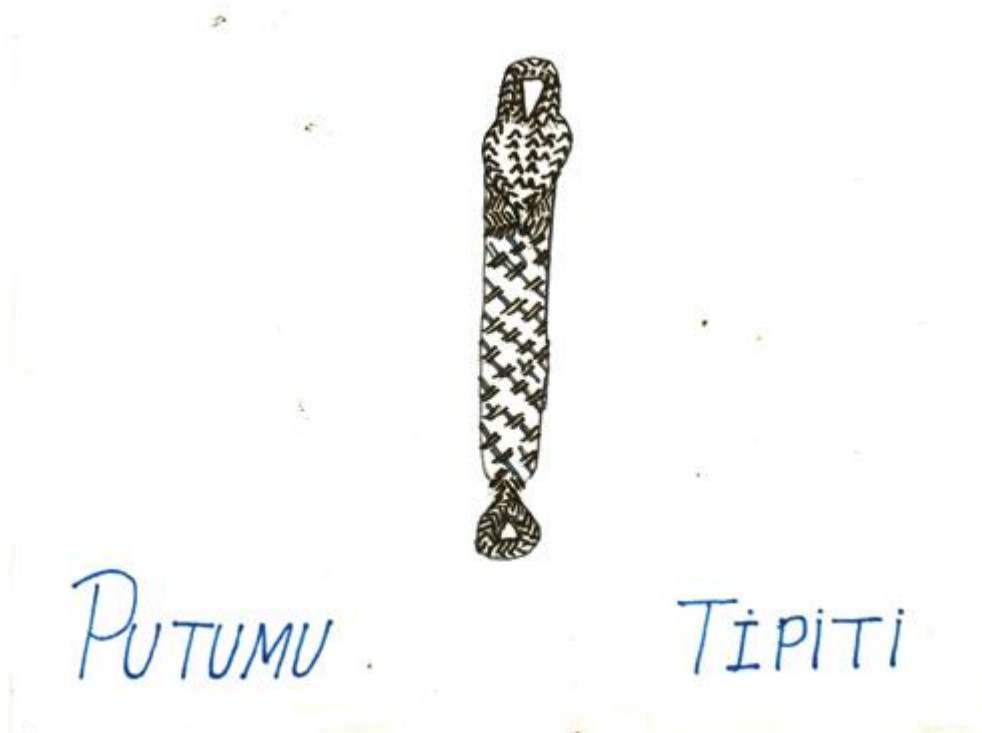
**DESENHO I** – Desenho elaborado pela aluna Edna, que acompanha o texto que explica sobre como tecer tanga com miçangas

Para suas pesquisas “etnográficas”, cada um elegeu uma pessoa, em geral adultos maduros ou mais velhos, para conduzirem esse processo, sendo seus mestres ou, como eles disseram na escola, seus orientadores. Com isso, cada moça ou rapaz traçou um percurso quase individual com seu próprio tempo. A relação de mestre/artesão e aprendiz/pesquisador foi sendo construída conforme o avanço do aprendizado de cada um. A complexidade de confecção dos diferentes tipos de artefato, o interesse e a disponibilidade de mestres e aprendizes também influenciaram cada uma dessas experiências. Uns procuraram seus mestres em suas próprias casas onde tiveram suas primeiras lições. Outros os acompanharam na floresta durante a coleta da matéria-prima. Um dos rapazes, o Calixto, decidiu filmar a entrevista que realizou para aprender a fazer *putumu*, artefato de tala de arumã usado na prensagem da mandioca ralada. Um dos alunos, o Isaías, o mesmo que mencionamos acima, entrevistado por ocasião do inventário, que naquela época era apenas um recém-aprendiz na confecção de peneiras e naquela ocasião foi sujeito entrevistado, no projeto, decidiu aperfeiçoar esse saber-fazer e se colocou no papel de pesquisador. Ele também teve um protagonismo no projeto ao atuar como monitor, reunindo os alunos aos sábados para o desenvolvimento das atividades.

Ao longo das etapas do projeto, os seis alunos participantes confeccionaram os artefatos que escolheram aprender e produziram textos e desenhos como forma de registro de suas experiências. O professor Mauro relatou que os alunos que fizeram essas investigações “etnográficas” demonstraram grande interesse pela atividade

artesanal que talvez possa ocorrer fora do âmbito escolar de forma casual, mais informal. A experiência de objetivar esses saberes tradicionais foi registrada de múltiplas maneiras (entrevistas escritas ou gravadas, vídeos, textos, desenhos etc.). Esse exercício de registrar o aprendizado como atividade de aula pode ser compreendido através do texto e desenho do jovem solteiro Calixto (desenho II) ao relatar um pouco do processo vivenciado quando acompanhou seu mestre (orientador) Gildo no aprendizado do tipiti. Gildo, casado, pai de três filhos, é um pouco mais velho que Calixto. Eles são colegas de turma na escola e Gildo faz tipiti e outros artefatos cesteiros para sua esposa, também aluna da escola, usar nos seus afazeres domésticos. Vejamos o que Calixto escreveu e desenhou sobre isso:

Este é o tipiti que foi feito com a tala de arumã. Nós fomos buscar no mato com o Gildo. Nós trouxemos 10 arumã para a aldeia, para aprender a fazer tipiti. Eu só acompanhei, vendo Gildo tecer desde o início até ao final e metade eu aprendi fazer. É assim que nós estudamos para fazer qualquer artesanato e para ensinar no futuro. (Calixto, 14.08.2013)<sup>5</sup>



**DESENHO II – Tipiti que em kaxuyana é *putumu*, desenho elaborado pelo aluno Calixto.**

<sup>5</sup> O texto original intitulado “Artesanato *Tikahsomi*” foi elaborado como atividade de aula proposta pelo professor Mauro Mühako. Nesse trecho, mantivemos a parte que está em português tal qual escrita pelo aluno e suprimimos sua versão em kaxuyana. O Desenho II ilustrava o texto original.

Com vistas a encerrar este texto, saímos agora do caso Katxuyana para voltar a tratar do nosso programa. No ano de 2012, acompanhamos seis experiências realizadas em formato de projetos de pesquisa/ensino em etnoeducação, levados a cabo por professores, alunos e membros de diferentes comunidades, além dessa que acabamos de exemplificar. Dessa experiência, resultou um livro escrito a dezenas de mãos e cabeças – *Cadernos de cultura e educação para o patrimônio* (Russi *et al.*, 2012) também distribuído na rede pública de Oriximiná. No ano de 2013, além do projeto realizado pelos Katxuyana acompanhamos mais de uma dezena de outras escolas e professores, conduzindo projetos com temáticas variadas sobre saberes locais.

Imaginando que a abordagem metodológica da etnoeducação venha a ser empregada em outras experiências, temos procurado encontrar “elementos chave” que estão centrados, sobremaneira, no processo ensino/aprendizagem e na postura do professor/pesquisador, experiência essa vivenciada de forma colaborativa com alunos e membros das comunidades. O protagonismo também é palavra-chave neste processo. Como dissemos, o resultado da pesquisa do artesanato tem sido empregado como desdobramento na formação dos professores de Oriximiná. Muitos são os desafios, enorme é a disposição de aprendermos juntos – professores de Oriximiná, docentes da Universidade Federal Fluminense (UFF) e de outras universidades parceiras e alunos dos mais variados cursos de graduação. Mas este é uma assunto para outra ocasião.

#### **ADRIANA RUSSI**

Doutora em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Brasil), mestre em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e licenciada em Artes Plásticas pela Universidade Presbiteriana Mackenzie de São Paulo. Atuou por mais de uma década como arte/educadora no ensino básico e formação de professores. Desde 2006 é docente do Departamento de Artes e Estudos Culturais da Universidade Federal Fluminense onde coordena o Programa de Extensão Educação Patrimonial em Oriximiná/PA.

Contato: adri.russitm@gmail.com

#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

Brasil (2000), Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa

- Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, p. 02, 7 de agosto 2000. Seção 1.
- Frikel, Protasio (1970), *Os Kaxuyana: notas etno-históricas*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, publicações avulsas, n.º 14.
- Gallois, Dominique (org.) (2005), *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Assoc. Ed. Humanitas/Fapesp.
- Girardi, Luisa (2011), *Gente do Kaxuru: mistura e transformação entre um povo indígena Karib-Guianense*. Dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil.
- Grünewald, Rodrigo de Azeredo (2012), “Tradição”, in Antonio Carlos de Souza Lima (coord.), *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro/Brasília: Contra Capa/LACED/ABA, 186-197.
- Grupioni, Denise (2011), “Verbete Kaxuyana”, in Beto Ricardo; Fany Ricardo (orgs.), *Povos indígenas do Brasil (2006-2010)*. São Paulo: ISA.
- ISA – Instituto Socioambiental (2010), “População”. Consultado em 04.11.2013, em <http://www.pib.socioambiental.org/pt/povo/kaxuyana/2149>.
- Kruse, Albert (1955), “Purá, das Höchste wesen der Arikena”, *Antropos*, 50(1-3), 404-416.
- Melatti, Julio Cezar (2011), “Guianense Oriental”. Consultado a 20.05.2012, em <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/10guori.pdf>.
- Meira, Sérgio (2006), “A família linguística Caribe (Karib)”, *Revista de Estudos e Pesquisas*, 3(1/2), 157-174.
- Queiroz, Ruben Caixeta; Girardi, Luisa Gonçalves (2012), “Dispersão e concentração indígena nas fronteiras das Guianas: análise do caso Kaxuyana”, *Revista Brasileira do Caribe*, 13(25), 5-42.
- Rivière, Peter (1984), *Individual and Society in Guiana: A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rocha, Gilmar; Russi, Adriana; Alvarez, Johnny (2013), “Etnoeducação patrimonial – reflexões antropológicas em torno de uma experiência de formação de professores”, *Revista Proposições*, 24(2), 55-67.
- Russi, Adriana (2014), “*Tamiriki, pata yotono kwama*: a reconstrução de uma casa, a valorização de uma cultura e o protagonismo dos ameríndios Kaxuyana às margens do rio Cachorro (Oriximiná-PA)”. Tese de doutorado apresentada à Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil.
- Russi, Adriana; Alvarez; Johnny; Maciel, Sonia (orgs.) (2012), *Cadernos de cultura e educação para o patrimônio*. Niterói: s/n, v.2.
- Russi, Adriana; Rocha, Gilmar (2012a), “Artesanato tradicional em Oriximiná (PA/Brasil): aspectos de um inventário para a educação patrimonial”, *Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología ALA*. Santiago de Chile.
- Russi, Adriana; Rocha, Gilmar (orgs.) (2012b), *Inventário do artesanato tradicional de Oriximiná: catálogo*. Niterói: s/n.

Russi, Adriana; Rocha, Gilmar (2013), “Práticas artesanais, artefatos e artesãos – alguns saberes de Oriximiná/PA revelados num inventário”, *in* Luciana Gonçalves de Carvalho (org.), *Patrimônio cultural na Amazônia: inventários e intervenções*. Santarém: UFOPA, 15-37.

UNESCO (2003), “Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial”. Paris, 17 de outubro de 2003.

## SUJEITOS DO PATRIMÓNIO: OS NOVOS HORIZONTES DA MUSEOLOGIA SOCIAL EM SÃO BRÁS DE ALPORTEL\*

**LORENA SANCHO QUEROL**

**CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL**

**EMANUEL SANCHO**

**MUSEU DO TRAJO DE SÃO BRÁS DE ALPORTEL, ALGARVE, PORTUGAL**

**Resumo:** As palavras museologia e museu apresentam diferentes texturas, matizes e sentidos quando aplicadas sob a ótica de uma museologia comprometida com o desenvolvimento sustentável. Surge então uma “museologia de cariz inclusivo”, ou Museologia Social, cujas práticas participativas se traduzem no reconhecimento de outros/as agentes, outros patrimónios, outras faces da cultura local.

Este artigo apresenta a experiência de um museu do interior do Algarve comprometido com esta causa, o Museu do Trajo de São Brás de Alportel. O seu modelo de gestão, caracterizado pela procura da sustentabilidade, pela liberdade de ação e pela partilha que resulta no reconhecimento e na definição de novos usos para os saberes e experiências locais, assenta na existência de “camadas” de atuação que permitem reposicionar a museologia e o museu na senda da construção de uma globalização alternativa.

**Palavras-chave:** Museologia Social, museu em camadas, sustentabilidade, empoderamento, utopia.

---

\* O presente artigo corresponde a uma versão revista e melhorada do artigo inicialmente publicado nas Atas do 19.º Workshop da APDR “Resilient Territories: Innovation and creativity for new modes of regional development”, sob o título “On the trail of Social Museology: Inclusion & diversity in the Museum of São Brás”, publicado no início de 2014 (Sancho Querol e Sancho, 2014). Constitui, igualmente, um produto científico do projeto de pós-doutoramento da autora do texto. Sob o título “A Sociedade no Museu: estudo sobre participação cultural nos museus locais europeus” (SOMUS), este projeto é cofinanciado pelo Fundo Social Europeu através do Programa Operacional Potencial Humano, e por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) no âmbito da Bolsa de Pós-Doutoramento com a referência SFRH/BPD/95214/2013.

## SUBJECTS OF HERITAGE: NEW HORIZONS OF SOCIAL MUSEOLOGY AT SÃO BRÁS DE ALPORTEL

**Abstract:** The words museology and museum reveal different textures, nuances and meanings when understood through the perspective of museology committed to sustainable development. “A museology of inclusive nature” or a Social Museology then emerges, whose participatory practices can be translated into the recognition of other agents, other heritages, other aspects of local culture.

This article depicts the experience of a museum in the Algarve (Portugal) committed to this cause, the Costume Museum of São Brás de Alportel. Its management model, marked by the search for sustainability, the freedom of action and sharing that results from the recognition and definition of new uses of local knowledge and experiences, is based on the existence of “action layers” that allow us to reposition museology and the museum at the wake of the construction of an alternative globalization.

**Keywords:** Social Museology, museum in layers, sustainability, empowerment, utopia.

### 1. INTRODUÇÃO

Há já algum tempo que temos sentido vontade de elaborar um texto sobre o modelo de gestão que vem sendo desenvolvido no Museu do Trajo de São Brás de Alportel (MuT). Conversas, desafios e experiências que cruzam teorias e práticas para confluír numa museologia construída no dia a dia, e num museu cujo destino é o de “ser-em-plural” (Delgado, 2009), foram alimentando a “vontade de escrita” que materializamos neste artigo.

O nosso objetivo é sistematizar o caminho de Museologia Social que o MuT tem construído nos últimos anos, porque nele encontramos um conjunto de experiências que se traduzem na valorização da cultura local, no exercício de uma patrimonialização plural e evolutiva, e na identificação e reutilização dos processos, sentidos e saberes que dão vida a este projeto museológico.

Com este objetivo, e no âmbito do debate suscitado pelo Painel 19 do V Congresso da APA,<sup>1</sup> o MuT parece-nos ser um interessante caso de estudo para refletirmos sobre o lugar do museu (local) e da Museologia (Social) no atual processo de alargamento e humanização do património cultural, mas também nos reflexos que as novas formas, usos e sentidos da participação museológica apresentam para um campo como o dos Estudos do Património.

Neste contexto, o artigo que aqui apresentamos constitui o resultado de uma reflexão em torno de algumas questões que nos parecem estruturantes para tecer uma Museologia da alteridade.

---

<sup>1</sup> O V Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia (APA) teve lugar entre 9 e 11 de setembro de 2013 na Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, com o tema “Antropologia em Contraponto”. No Painel 19, com o título “Dez anos da Convenção do Património Imaterial: ressonâncias Norte e Sul” refletiu-se sobre a evolução dos processos de reconhecimento e salvaguarda do património cultural imaterial de um e de outro lado do Atlântico, abordando diferentes dimensões e territórios de atuação.

## 2. A MUSEOLOGIA SOCIAL E A CAUSA LOCAL COMO SEMÂNTICA DO MUSEU

Do centro da nossa temática, e tendo em conta que o tipo de museologia praticada pelo MuT é uma resposta ao câmbio de paradigma que vem acontecendo na área das ciências sociais nestas últimas décadas (Fraser, 2000; Bourdieu, 2001; Santos, 2009), parece-nos relevante localizar o ponto de partida do texto nos anos 70 do século passado, centrando o nosso estudo na evolução e cruzamento de três conceitos-chave para os museus do século XXI: património, museologia e desenvolvimento.

Com efeito, dois documentos elaborados pela UNESCO durante essa década assentariam as bases dos compromissos relacionados com estes conceitos. O primeiro deles constituía o fruto da primeira grande convenção sobre património cultural (Convenção para a Proteção do Património Mundial Cultural e Natural - UNESCO, 1972) e privilegiava aquilo que agora consideramos ser uma noção monumental e elitista de património. O segundo, conhecido como a Declaração de Santiago (ICOM, 1972), e da autoria da secção museológica deste mesmo organismo, refletia o espírito das novas causas sociais que protagonizavam a cena de um e de outro lado do Atlântico, levando em frente a reflexão iniciada com o Seminário Regional da UNESCO sobre o Papel Pedagógico dos Museus (ICOM, 1958) ao reconhecer a sua função social com base no conceito de “museu integral”. Nele o ICOM (International Council of Museums) fixava as bases de uma museologia participativa, capaz de reconhecer o museu como instrumento dinâmico de mudança social, com base no trabalho interdisciplinar e no reconhecimento do/a museólogo/a enquanto ser político-social (Cândido, 2003).

Sob esta perspetiva, podemos então afirmar que a década de 70 viu nascer o reconhecimento do papel sociocultural do processo museológico, enquanto via de desenvolvimento integral. Nos alicerces encontrava-se o princípio da democracia participativa, que começava a ver a luz, mas também o reconhecimento do capital social como eixo de coesão e desenvolvimento.

Com a década seguinte, a reflexão em curso e a evolução das linhas estabelecidas em Santiago desembocavam no aparecimento de uma nova corrente museológica que, sob o nome de Nova Museologia (Declaração de Québec, 1984), propunha uma renovação dos princípios e metodologias desta disciplina das ciências sociais (Lorente, 2012; Sancho Querol, 2013). Novas formas de museologia (ecomuseus, museus escolares, comunitários, de vizinhança, de cidade, etc.) começavam a espalhar-se pela Europa e pelas Américas.

Reforçada pela criação do Movimento Internacional para uma Nova Museologia, em 1985,<sup>2</sup> esta corrente estruturou a sua atuação com base numa tríada conceptual onde comunidade, território e património constituíam a base de uma museologia de cariz social (Fernández, 2003; Bruno, 2010).

Simultaneamente, nesse mesmo período entrava em cena o terceiro dos nossos conceitos. Num contexto delineado por uma (ainda) tímida globalização, associada a uma crescente consciência ambiental, surgia o relatório da Comissão Mundial para o Meio Ambiente e Desenvolvimento das Nações Unidas, “Our Common Future”, mais conhecido como “Relatório Brundtland” (ONU, 1987). Apresentando uma visão crítica do modelo de crescimento até aí adotado pelos países mais desenvolvidos e em vias de desenvolvimento, Brundtland definia o conceito de Desenvolvimento Sustentável, salientando os riscos do uso excessivo dos recursos naturais sem considerar a capacidade de suporte dos ecossistemas, no presente, e a consequente insustentabilidade das gerações futuras.

Após este sinal de alarme, e como fruto da primeira Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (ONU, 1992), ganhava forma a Declaração do Rio sobre Ambiente e Desenvolvimento (*ibidem*) e, sobretudo, a Agenda 21, documentos cruciais para uma reformulação dos modelos de desenvolvimento até aí utilizados, onde se identificava uma forte interligação entre a proteção ambiental global e as vertentes económica e social do desenvolvimento.

Desta forma, constatando os efeitos devastadores do modelo extractivista, e como resultado da reflexão internacional em curso, e do trabalho de ativistas como John Elkington, surgia na década de 90 o Modelo de Sustentabilidade dos Três Pilares ou *Triple bottom line* (Elkington, 1998) para dar resposta aos desafios colocados pelas Nações Unidas.

Estruturado em três dimensões-chave, a social (justiça), a económica (prosperidade) e ambiental (qualidade)<sup>3</sup> este conceito de sustentabilidade mostrava relevantes similitudes com alguns dos desafios anteriormente estabelecidos em Santiago do Chile. Construir um modelo evoluído, resultante do cruzamento destas duas premissas e que colocasse o museu no seu centro, passou então a ser o principal desafio.

Embora procedentes de diferentes contextos, e não esquecendo que a Nova Museologia tinha surgido associada ao desafio do desenvolvimento sociocultural, as lógicas relacionadas com cada um destes conceitos começavam a aproximar-se cada vez mais, podendo estabelecer-se um interessante paralelismo entre elas. Com efeito,

---

<sup>2</sup> Cf. <http://www.minom-icom.net/about-us> (consultado a 19.08.2013).

<sup>3</sup> Cf. <http://www.sustainability.com/history> (consultado a 12.09.2013).

pela sua natureza e pelos compromissos que lhes estavam associados, a dimensão social do conceito de sustentabilidade podia-se equiparar ao conceito de Comunidade da Nova Museologia, enquanto a dimensão ambiental se situava ao nível do território. No entanto, ao comparar a terceira dimensão da sustentabilidade – a económica – com o terceiro eixo de atuação da Nova Museologia – o património – o processo parecia bifurcar-se.

Este desencontro entre a dimensão económica e o património evidenciava, na realidade, duas grandes “ausências” que o século XXI viria a constatar. De facto, o património da Nova Museologia trazia com ele os desafios relacionados com aquele que é atualmente o quarto pilar do desenvolvimento: a cultura (Hawkes, 2001; ONU, 2012), e a dimensão económica do desenvolvimento trazia os desafios relacionados com o lugar que o museu podia também ocupar na sustentabilidade económica do meio em que se insere e, por consequência, na própria teoria museológica.

A partir daqui, os passos seguintes foram marcados pela progressiva consciencialização destas ausências, dando lugar à definição de medidas específicas para minimizar os seus efeitos. Assim, na área dos Estudos do Património dar-se-ia início a um processo de humanização do conceito e das realidades a ele associadas. Manifestado a nível internacional com a inclusão da cultura popular (UNESCO, 1989), a criação da Secção de Património Intangível da UNESCO (1993), as políticas de valorização e proteção da diversidade cultural (UNESCO, 2001) e o reconhecimento da dimensão imaterial das culturas (UNESCO, 2003), este processo conduziria a uma reformulação do conceito de património, situando no centro do debate a necessidade de salvaguardar os saberes e tradições em vias de desaparecimento. Os seus reflexos colocam-nos hoje perante o desafio que cruza a valorização do local (por alguns referida como glocalização) com a preservação da cultura viva. Em jogo está toda uma negociação coletiva dos processos culturais locais, que se traduz, entre outras coisas, na construção das identidades contemporâneas (Gonçalves, 2007; Alvizatou, 2012).

Simultaneamente, a partir da década de 90 a Nova Museologia iniciaria um processo de aproximação a outras áreas disciplinares das ciências sociais, que desembocaria na regeneração da corrente museológica sob o nome de Museologia Social ou Sociomuseologia. A partir deste momento, a disciplina visaria o desenvolvimento sustentável através do museu, mediante a participação das comunidades na definição, gestão e socialização dos bens culturais e naturais, centrando a sua prática na construção do museu como projeto coletivo.

Iniciada a segunda década do século XXI, e perante um contexto de fortes mudanças como as que atravessamos, torna-se hoje evidente a necessidade e a pertinência de reposicionar museu e museologia no seio das nossas sociedades. Com

este objetivo, e consciente do papel que este órgão detém num processo de desenvolvimento onde a cultura constitui um dos eixos principais de atuação (ICOM, 2013a), o ICOM lembra-nos o potencial do museu e do património como motores positivos de desenvolvimento, ao invés de meras fontes de dispêndio como até agora foram frequentemente vistos (ICOM, 2013b).

Neste contexto a Sociomuseologia, levando em frente os seus desafios, compreende hoje o museu como um processo político, poético e pedagógico em permanente construção (MINOM, 2013), que se desenvolve a partir de um conceito amplo e profundo de participação (Moutinho, 2010), apropriando-se dos quatro eixos que integram este modelo de desenvolvimento, para situar o museu num enquadramento interdisciplinar, no centro do sistema.

Microcosmo e laboratório local de uma sociedade em evolução, o museu pode assim contribuir, pela sua capacidade mobilizadora, para a valorização e (re)utilização dos recursos naturais (fruto de uma relação construtiva com o território e o ambiente) e culturais (ao reposicionar os valores da cultura e do património no quotidiano local), a construção de uma justiça social (a partir de uma conceito próprio de comunidade como estrutura dinamizadora) e de uma economia equitativa (que envolve o desafio de construir novas formas de harmonia local, a partir do modelo biocêntrico) (Acosta, 2013).

Ao museu cabe, na ótica contemporânea da Sociomuseologia, compreender que o seu grande património são as pessoas (Chagas, 2013), contribuindo assim para a construção de uma globalização alternativa. Vejamos então o caso do MuT.

### **3. NUMA VILA DO INTERIOR DO ALGARVE**

O atual Museu do Trajo de São Brás de Alportel dá o primeiro sinal de vida em 1983 quando o seu fundador, o Padre José da Cunha Duarte, decide organizar uma exposição de objetos etnográficos no Quartel de Bombeiros de São Brás de Alportel.

A partir do Centro Cultural e Social da Paróquia local, é desenvolvido então um processo de recolha etnográfica mais aprofundado e, com o tempo, nasce a ideia de criar um museu centrado nesta temática, com o objetivo de proceder ao estudo e à divulgação dos bens locais.

É assim que, em 1987, e motivada pelo interesse patrimonial do espólio que ia ganhando forma, mas também pela sua missão de apoio social ao desenvolvimento local, a Santa Casa da Misericórdia de São Brás de Alportel (SCM),<sup>4</sup> decide envolver-

---

<sup>4</sup> A Santa Casa da Misericórdia de São Brás de Alportel é a sede local de uma organização nacional do mesmo nome, que centra a sua atuação na ação social a diferentes níveis.

se no projeto a pedido do Padre Cunha Duarte, aceitando a guarda do espólio entretanto acumulado.

Comprometida desde a primeira hora com esta missão, e com a etnografia local como alvo do processo, a SCM aproveitaria a doação de uma propriedade do século XIX, localizada no centro da Vila, para criar uma nova valência<sup>5</sup> centrada nas questões que o Padre trouxera à Vila: a Casa da Cultura António Bentes.<sup>6</sup>

Nas mãos da Misericórdia esta Casa albergou, desde as suas origens, o projeto de criação do Museu Etnográfico do Trajo Algarvio, que se veria materializado por volta de 1990. Com este objetivo, e sob a direção do Padre Cunha Duarte, foi-lhe atribuído um edifício próprio, uma funcionária, um pequeno grupo de colaboradores/as em regime de voluntariado e um corpo de intenções que previa a existência de receitas próprias e a liberdade de programação cultural.<sup>7</sup>

A este propósito cabe salientar que, se por um lado os princípios multiseculares da SCM estabelecem a resposta às carências sociais como prioridades da sua atuação, situando o património cultural numa segunda linha de ação, por outro lado a sua solidez propicia um ambiente de estabilidade favorável à implementação de projetos de longo termo, com base no exercício de conceitos como “causa, consciência social e cidadania” adaptados pelo MuT à ecologia, à defesa do património, e ao desenvolvimento integrado (Sancho, 2006).

Decorrem assim os primeiros anos de vida da Casa da Cultura e do seu Museu, a partir de 1987. No entanto, convém referir que o avançado estado de degradação em que se encontrava o edifício levaria à realização de obras de conservação profundas, de forma contínua, entre 1993 e 2003. Entretanto, o acervo museológico até aí reunido começava a ser notado pelo seu valor etnográfico e patrimonial, o que, tendo em conta a necessidade de organização e de inventário, assim como as deficientes condições de conservação em que se encontravam a maioria dos bens – numa área tão exigente como a do património têxtil – tornou necessária a formação de uma pequena equipa, que contou então com o apoio especializado do Museu Nacional do Traje.

De facto, as bases em que assentava o projeto – ausência de pessoal técnico, perfil da tutela, modelo de gestão independente, orçamento reduzido e, sobretudo, a “essência coletiva” das origens e evolução do acervo museológico – não permitiam analogias com modelos que desembocassem num museu convencional. Por outro

---

<sup>5</sup> Ver “Protocolo celebrado entre a Santa Casa da Misericórdia de São Brás de Alportel e o Centro Cultural e Social da Paróquia de São Brás de Alportel” (1987) em [www.museu-sbras.com/docs-protocolo-1987.pdf](http://www.museu-sbras.com/docs-protocolo-1987.pdf) e atualização do documento realizada em 1992 em [www.museu-sbras.com/docs-protocolo-1992.pdf](http://www.museu-sbras.com/docs-protocolo-1992.pdf).

<sup>6</sup> A esta estrutura foi dado o nome do marido e executor da vontade da benemérita proprietária da casa, Lucília Dias Sancho, entretanto falecida.

<sup>7</sup> Ver “Regulamento” em [www.museu-sbras.com/docs-regulamento-ccab-1987.pdf](http://www.museu-sbras.com/docs-regulamento-ccab-1987.pdf).

lado, as características intrínsecas do lugar tornavam indispensável o vínculo às pessoas da terra, quer do ponto de vista do reconhecimento mútuo, quer do enriquecimento do acervo museológico, quer do alargamento da equipa técnica com base na diversidade de saberes e experiências locais, quer ainda da própria sustentabilidade geral do projeto.

E como caminhando se faz o caminho, com o tempo e a evolução natural dos processos, o Museu Etnográfico do Trajo Algarvio foi ganhando uma dinâmica própria alicerçada em dois pilares centrais e profundamente entrelaçados: a construção coletiva dos processos relacionados com a vida do Museu (em sintonia com a vida exterior ao mesmo), e a definição de uma temática central de estudo que permitisse a abordagem dos contextos históricos, geográficos, sociais e culturais da região, numa ótica de valorização das culturas do interior do Algarve: o segmento patrimonial do trajo e da moda (Sancho, 2006).

Simultaneamente, e em sinal de reconhecimento do trabalho em curso por parte da própria tutela, a partir de 1994 o Museu passaria a contar com um segundo funcionário.

Da mesma forma, e de acordo com as políticas de valorização da diferença e da diversidade (Abreu, no prelo) que vêm ganhando força desde o início de século, mas também em sintonia com os princípios e métodos da Museologia Social, a partir de 2006 o nome do Museu refletiria o seu compromisso local, passando a denominar-se Museu do Trajo de São Brás de Alportel.

Nesta base, e sob a tutela da Misericórdia, o MuT conta atualmente com uma equipa formada por três pessoas (com funções de direção, acolhimento e manutenção) que garantem a gestão museológica, a abertura diária ao público e a manutenção dos diversos espaços, estando as funções educativas, de inventário e de gestão das reservas técnicas a cargo de colaboradores/as avançados/as e voluntários/as com as devidas competências (ver camada do “Museu visível”, Quadro 1).

Neste contexto, a gestão museológica é da responsabilidade da direção do Museu, que planeia a médio ou a longo prazo iniciativas correntes, exposições e projetos, com a ajuda de um grupo de colaboradores/as com estatutos e proveniências de vária ordem, que vão de autodidatas e aposentados/as, a jovens licenciados/as.

Já a planificação e montagem de novas exposições, uma vez definidos os conteúdos e feita a recolha/seleção dos objetos com base em processos coletivos de trabalho, integra-se na área de responsabilidades da empresa residente Museu à Medida. Caso semelhante acontece com a área de Design e Comunicação do Museu, a cargo da jovem empresa No Traço, cuja viabilidade económica depende dos

serviços prestados ao MuT e, sobretudo, ao mercado exterior. O serviço de cafetaria, ou Cantinho do Museu, funciona por concessão (colaborativa/solidária) a jovens empresários/as com interesse em dar vida própria a este recanto do jardim (ver camada do “Museu integrador”, Quadro 1).

Por outro lado, junto com o programa de exposições e os projetos de investigação em curso (ver camada “Museu do tempo longo”, Quadro 1) o MuT conta com uma programação cultural e recreativa que se encontra a cargo dos Amigos do Museu que, pelo seu empenho e pela riqueza da sua interação com a instituição, ocupam um lugar de grande destaque na estrutura geral. Os Amigos constituem-se como uma associação com cerca de 800 sócios/as e são responsáveis por um vasto programa sociocultural, pelo funcionamento de vários grupos autónomos nas áreas do teatro, jardinagem, canto, fotografia, desporto, história ou renda de bilros (ver “Museu do dia a dia”, Quadro 1), e também pelas iniciativas de voluntariado que alimentam as funções de inventário e de educação patrimonial.

Numa estrutura desta natureza, as várias organizações que partilham os espaços do Museu gozam de uma autonomia assente na responsabilização individual, assumindo a direção as funções de mediação e de elo de ligação entre todas as partes.

Equipa, colaboradores/as, voluntários/as, coletivos, organizações e utilizadores/as, assumem hoje o MuT como um espaço de partilha que assenta as suas bases no desenvolvimento da criatividade sociocultural e na valorização de novos usos da diversidade cultural e natural que caracteriza o território. O Museu entende-se também como campo experimental de um modelo alternativo de gestão, que pode representar um contributo para a compreensão da função social dos museus de comunidade, mas também um laboratório capaz de (re)significar e (re)dimensionar os conceitos de património e de patrimonialização.

Reconhecido como guardião da memória coletiva local, passada e presente, e como gerador de diálogos plurais comprometidos com a salvaguarda da diversidade, o MuT constitui-se atualmente como um Museu útil às pessoas, quer na sua vivência quotidiana, quer na sua relação com o meio que habitam. Neste processo, e junto com os valores ideológicos que se encontram na base da sua criação e evolução (solidariedade social + Museologia Social), a chave do seu crescimento parece estar na autonomia museológica e cultural que conseguiu conquistar.

Olhando para o passado, percebemos agora como as origens do MuT moldaram a sua forma e conteúdos, e como a ligação inicial às pessoas acabaria por ser uma constante essencial na sua evolução, permitindo com o tempo atingir um nível de maturidade sociocultural como o que apresentamos a seguir.

#### **4. O MUT: UM MUSEU DO QUOTIDIANO, DO PODER COLETIVO, DO SABER PARTILHADO**

A circunstância de se terem cruzado no MuT uma série de condições específicas, originou o desenvolvimento de um modelo de gestão particular. Movido pela liberdade de ação, pela autonomia financeira como caminho para a sustentabilidade e exemplo para o próprio território onde se localiza, este Museu conta hoje com elevados índices de participação e envolvimento da população.

Por estas razões, torna-se assim num interessante caso de análise do ponto de vista das práticas relacionadas com a Museologia Social, mas também na perspectiva dos novos modelos de desenvolvimento social e cultural estruturados a partir da base para o topo, e ainda do processo de apropriação e adaptação do conceito de património cultural.

Com efeito, o MuT constitui-se como uma plataforma de encontro e reconhecimento dos saberes e experiências de vida que nutrem o conceito de diversidade sociocultural do interior do Algarve. Neste sentido, a direção assume caminhos e práticas que visam o desenvolvimento de um modelo de gestão transversal, assente no conceito contemporâneo de rede e no exercício de construção do Museu como lugar de empoderamento<sup>8</sup> da população local.

Tendo em conta estes aspetos e numa perspectiva conforme com o carácter experimental do processo, podemos então perguntar-nos sobre o que caracteriza o Museu de São Brás.

Na verdade, o MuT cumpre a generalidade dos requisitos que nos permitem classificá-lo como Museu, quer do ponto de vista dos parâmetros estipulados pela Rede Portuguesa de Museus, quer na perspectiva das definições e normativas internacionais estipuladas pelo ICOM. Contudo, não se trata de um museu no sentido estrito do termo, isto é, que esgota a sua missão num assumir neutro das funções museológicas internacionalmente definidas, a partir de uma temática ou um marco territorial. Trata-se sim, de um museu profundamente inspirado nos princípios e práticas da Museologia Social e, como tal, fruto da adaptação progressiva às geografias naturais e humanas do lugar, com o propósito de se tornar útil ao desenvolvimento local.

---

<sup>8</sup> Empoderamento enquanto sinónimo de obtenção, alargamento ou reforço do poder, como no exemplo “O desenvolvimento económico pressupõe um empoderamento das camadas mais desfavorecidas”, *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea* (2001). Lisboa: Academia das Ciências/Verbo, p. 1379.

# o museu em camadas

<b>museu visível</b> <small>(funções museológicas tradicionais)</small>	exposição	manutenção de edifícios e jardins	investigação e publicação	direção	reservas técnicas, inventário e conservação	loja	educação	
<b>museu do dia a dia</b> <small>(do tempo curto)</small>	amigos do museu	clube de jazz	grupo coral	programas de fado e música clássica	clube da fotografia	programa de artes plásticas	alegria do museu <small>grupo de dinamização cultural</small>	aperitivo <small>grupo de teatro</small>
<b>museu integrador</b> <small>(de iniciativas externas)</small>	no traço <small>empresa de design gráfico</small>	associação al-portel <small>associação independente (património e meio ambiente)</small>	museu à medida <small>empresa de museografia</small>	veredas da memória <small>associação independente (música popular portuguesa)</small>	cantinho do museu <small>empresa de gestão hoteleira</small>	são brás em transição <small>grupo informal independente</small>		
<b>museu do tempo longo</b> <small>(dos valores, das causas, da ética)</small>	museu verde <small>comportamento responsável pela sustentabilidade ambiental</small>	projeto fotografia, memória e identidade <small>gestão comunitária de memórias visuais</small>	projeto escola no museu <small>educação patrimonial</small>	núcleo museológico do alportel <small>museologia comunitária</small>	informação acessível <small>produção, gestão e difusão de dados com uso do sistema livre e colaborativo linux</small>	projeto 100 anos depois <small>exposição participativa</small>		

**QUADRO I - Ecossistema cultural do MuT visto em camadas de ação museológica**

Fonte: Emanuel Sancho e Lorena Sancho Querol

## SISTEMATIZANDO A EXPERIÊNCIA

Para podermos perceber melhor o funcionamento do MuT, e sobretudo o carácter sociomuseológico do seu projeto, optámos por criar um quadro que nos permitisse abordar cada uma das camadas que atualmente dão vida ao Museu (Quadro 1). Nele definimos quatro níveis de atuação em função do tipo de alcance social, cultural, ambiental e económico, mas também dos propósitos, dos/as agentes e dos públicos que o utilizam, de modo a podermos explicar, com clareza, o modelo de gestão do nosso protagonista.

Neste Quadro, o **Museu visível** toma como ponto de partida as funções museológicas hoje internacionalmente estabelecidas, relacionadas com as exposições e os catálogos, a investigação e a publicação, as coleções e as atividades de educação patrimonial. Esta camada é dirigida em particular aos públicos externos ao território, que procuram conhecer, ainda que de relance, a cultura local trocando olhares com outras realidades.

No entanto, junto deste “museu visível” coabitam novas competências, iniciativas de voluntariado, projetos ambientais e artísticos, utopias de diversas formas, cores e intensidades, e também o compromisso de dar vida a uma gestão sustentável dos recursos relacionados com o Museu e com o território, em sintonia com um conceito de cultura alargado e inclusivo.

Entramos assim numa segunda camada de visibilidade, não por isso menos importante, onde ganha vida o **Museu do dia a dia**. Nela os Amigos do Museu, graças à autonomia que lhes é reconhecida pela direção e em articulação quase orgânica com as pessoas da terra, oferecem formação, informação e socialização, através das iniciativas anteriormente referidas. A construção deste Museu do dia a dia, exige presença, atenção e escuta constantes das necessidades e aspirações de quem partilha o território com o MuT. Exige “viver com” as pessoas, isto é, identificar sinergias capazes de acompanhar ritmos, aproveitar saberes, tempos e espaços, tornando o Museu útil no dia a dia. Este processo tem vindo a traduzir-se numa crescente afluência de públicos e utilizadores/as, num uso diversificado e diário dos espaços, e na conseqüente geração de receitas que tornam estável o funcionamento desta organização, permitindo a criação de um posto de trabalho: o da gestora dos Amigos.

Ainda nesta camada, e pelas características das atividades que nela se desenvolvem, convém salientar que, em função da natureza e da intensidade participativa, o MuT estabelece uma diferença entre os públicos visitantes, isto é, as pessoas que habitando ou não o território do Museu, o utilizam de forma distanciada e esporádica, e os/as utilizadores/as, ou seja, aquelas pessoas que o frequentam regularmente e com as quais se estabelece uma interação social e cultural duradoura e enriquecedora para ambas as partes (Victor, 2005).

A um nível ainda mais profundo, que combina uma menor visibilidade exterior com uma crescente utilidade local, surge um outro Museu: aquele que integra nos seus espaços projetos de longo termo, serviços, jovens empresas, ideias e sonhos ou associações locais, assumindo assim o papel de **Museu integrador**.

Sob esta forma, o MuT desempenha uma outra função social: a de apoiar pessoas e organizações na prossecução dos seus objetivos individuais ou coletivos, construindo, pela proximidade e cumplicidade, uma comunidade colaborativa de interesses que se completam e intersejam diariamente. Este jogo de interações permite, ao mesmo tempo, consolidar a vertente sociocultural do projeto museológico através de novas colaborações, da diversidade de experiências, culturas e competências, da criação de serviços inovadores, em suma, da renovação social com base no desenvolvimento da cultura local.

Por último surge a camada “substrato”, isto é, a camada menos visível e mais estruturante para a construção do equilíbrio sociomuseológico a longo prazo, quer pelas suas implicações éticas – nas perspetivas económica, ecológica, social e patrimonial – quer pela sua capacidade de tornar o projeto museológico sustentável, contribuindo para o reconhecimento do papel do Museu no âmbito do desenvolvimento

local. Referimo-nos assim ao **Museu do tempo longo**, uma camada do MuT onde nos encontramos com as iniciativas e projetos que, a longo prazo, estão a permitir, entre outras coisas:

- Alargar o DNA patrimonial do interior do Algarve (Varine, 2012) com a participação de diferentes coletivos locais, cujas experiências e conhecimentos permitem identificar outras formas de capital patrimonial comunitário;
- Contribuir para o reconhecimento da experiência social e cultural local, e a partir daí construir um saber solidário e inclusivo (Santos, 2009), capaz de responder aos desafios das sociedades contemporâneas;
- Incutir, pela via da educação patrimonial, mecanismos de salvaguarda ativa estruturados a partir de processos de investigação-ação que privilegiam a alteridade e o diálogo intergeracional e multicultural, a partir do eixo escola-museu;
- Estabelecer princípios e boas práticas de museologia sustentável, quer do ponto de vista ambiental, quer do ponto de vista económico, social e cultural, permitindo o aproveitamento dos recursos locais e a reutilização dos diferentes capitais coproduzidos junto do Museu.

Subjacente a esta estrutura encontramos as fundações do edifício, isto é, o resultado de um esforço constante de criação de estabilidade a longo prazo, visando alcançar o reconhecimento como espaço de autodeterminação e liberdade, mas também a sustentabilidade nas suas diversas formas.

#### A CONSTRUÇÃO DA SUSTENTABILIDADE

Neste sentido, e exercitando um outro olhar sobre estas camadas de ação, propusemo-nos analisar as experiências em curso segundo a sua maturidade económica, para perceber de que forma está sendo construído este outro lado da sustentabilidade museológica, essencial nos tempos que correm. Deparámo-nos então com estes quatro estádios de maturidade:

- num primeiro grupo encontramos componentes que apresentam um deliberado propósito comercial, e que além de permitirem a criação de novos postos de trabalho nascidos de dinâmicas culturais, constituem fontes regulares de rendimento: falamos da Loja e do Cantinho do Museu (cf.: [www.museu-sbras.com/bar.html](http://www.museu-sbras.com/bar.html));
- de um segundo grupo constam as iniciativas que já atingiram a sua sustentabilidade económica plena, isto é, que geram fundos equivalentes aos gastos relacionados com o seu adequado funcionamento. Trata-se, por exemplo, da atividade expositiva *versus* a museográfica, e das publicações

*versus* a investigação, e também do grupo dos Amigos do Museu (cf.: <http://www.amigos-museu-sbras.org/>), que ganhou a sua maioria em 2007, quando passou a equilibrar as suas receitas e despesas (onde se inclui a criação do posto de trabalho anteriormente referido);

- o terceiro grupo integra projetos de prestação de serviços que cumprem um plano de viabilização económica de médio prazo, sendo entretanto cofinanciados por outros projetos que já atingiram a sua estabilidade económica. Constituem exemplos práticos as iniciativas Museu à Medida (cf.: <http://museuamedida.yolasite.com/>) e NoTraço, Design e Comunicação (cf.: <http://museusbras.wix.com/design>);
- um quarto grupo integra departamentos do MuT que por si só não apresentam potencial de viabilização económica, devendo por isso o próprio MuT gerar receita adicional que suporte o seu funcionamento. Constituem exemplos práticos destes casos o Centro de Documentação (gestão da biblioteca e fundos documentais) e os Serviços de Limpeza. Para eles o MuT continua à procura de uma fórmula apropriada.

## **5. RESSIGNIFICANDO CONCEITOS, PRÁTICAS E SENTIDOS NO MUSEU**

Dando seguimento a esta linha de atuação, e consciente da importância que detém a construção de uma museologia capaz de reforçar a relação entre o social e o sustentável, o MuT repensa-se em torno de uma questão vital: como materializar, na prática, o cruzamento entre os (quatro) pilares do desenvolvimento e os (três) eixos de atuação que deram vida, nas suas origens, à Museologia Social, para definir as novas lógicas e modos de agir do museu local.

Sob esta perspetiva, e tomando como ponto de partida a estrutura apresentada no Quadro 1 para conhecer de perto alguns dos trabalhos que estão a ser desenvolvidos no MuT, identificámos quatro experiências que nos parecem responder a este desafio, apresentando-as a seguir:

### **PROJETO “FOTOGRAFIA, MEMÓRIA E IDENTIDADE” (FMId)**

Criado em 2009 como um exercício de arqueologia memorial em torno do território do concelho de São Brás, o projeto FMId permite descodificar outros segmentos do DNA patrimonial local, entre os quais se encontram: saberes tradicionais, história e memória local, usos equilibrados dos recursos locais, formas de economia alternativas, de organização comunitária, etc. Neste processo, o Museu assume o papel de mediador junto da população local.

Objetivo(s): Trabalhar as memórias visuais do território a partir dos arquivos de fotografias das famílias do concelho, visando a construção de um imenso álbum da comunidade capaz de descodificar cartografias culturais, sociais, rurais e urbanas, há muito tempo esquecidas e fundamentais para a compreensão/construção de um presente com vista para o futuro.

Metodologia: realização de um encontro semanal com um pequeno grupo de pessoas locais com perfil e interesse neste processo, onde se realiza a descodificação das memórias submersas nas imagens de família, abarcando todos os períodos, lugares e segmentos sociais do território. Estas pessoas assumem-se como recoletores dos documentos junto da comunidade e participam ativamente nos trabalhos técnicos de inventariação e documentação.

Resultados e produtos: como fruto do caminho percorrido e dando voz ao grupo de trabalho, o Museu tem-se deslocado gradualmente para uma posição discreta, assumindo hoje o papel de facilitador e disponibilizador das memórias que emergem durante as jornadas de trabalho. Este projeto utiliza os novos suportes de informação para facilitar a partilha das memórias identificadas dentro e fora do Museu, contribuindo assim para o alargamento constante do projeto a outras escalas.

Simultaneamente, foi criada uma base de dados que contém hoje cerca de 30 000 imagens representativas de 400 famílias do concelho e zonas limítrofes. É por isso que Museu e comunidade confluem na ideia de terem conseguido criar, com o tempo, uma “conta corrente da memória” para cada uma das famílias locais. Na verdade, a tipologia da documentação integrada nos processos familiares tem vindo a diversificar-se, passando atualmente a integrar também correspondências, documentos legais, registos vídeo e áudio, etc., num processo muito dinâmico a que não são alheias as alterações familiares, por exemplo os nascimentos, casamentos e óbitos (cf.: [www.museu-sbras.com/grupo-fotos.html](http://www.museu-sbras.com/grupo-fotos.html)).



**IMAGEM I - Estudo de identidades e biografias locais “escola particular da menina sousinha”, São Brás de Alportel**

Fonte: Arquivo familiar de Júlio Martins Negrão, sobrinho e aluno da professora

### PROJETO “ESCOLA NO MUSEU” (EMUS)

Nascido em 2008 com a ideia de contribuir para uma aproximação entre a área da educação e a da cultura numa escala local, o projeto EMus interliga as dimensões ambiental, social e cultural da sustentabilidade. Neste contexto propõe-se desenvolver a relação complementar que existe entre educação formal e não formal, estreitando laços entre Escola e Museu mediante a criação de um projeto de educação patrimonial destinado ao 1.º ciclo do ensino básico português (6-10 anos).

Considerando prioritário o investimento na formação das novas gerações, e também a desmitificação da imagem elitista dos museus junto das crianças e das suas famílias, este projeto coloca o MuT ao serviço da escola, facilitando os procedimentos mediante a eliminação de barreiras e burocracias, e concedendo liberdade de atuação ao corpo docente.

**Objetivo(s):** Desenvolver relações de proximidade e estreita cooperação entre Escola e Museu, estimulando o trabalho com a diversidade de aspetos e temáticas relacionadas com o território e a cultura locais. Construir um relacionamento afetivo duradouro entre o Museu, as crianças e as suas famílias, visando:

1. valorizar a diversidade cultural e natural do concelho, da região, do país e do planeta;
2. inculcar valores de cidadania e espírito crítico;
3. desenvolver novos hábitos e necessidades culturais nas famílias;
4. inserir o Museu no círculo de espaços e vivências habituais das famílias locais;
5. redefinir as suas áreas de educação patrimonial tradicionais, mediante a criação de novas áreas de estudo;
6. criar um Grupo Juvenil de Amigos e Amigas do Museu (JoMus).

Metodologia: Direcionado às escolas do concelho que se situam nas proximidades do MuT, o EMus prevê a criação de um plano anual de atividades construído entre docentes e Museu, com base nas necessidades identificadas nos programas escolares e nas características de cada turma. Desta forma, durante os quatro anos letivos que correspondem ao referido ciclo, têm lugar atividades de educação patrimonial com uma frequência mínima mensal.

Resultados e produtos: Identificando a proximidade, a constância e a assiduidade como chaves do processo, o EMus tem permitido, entre outros resultados: a divulgação/visibilidade das atividades escolares junto da comunidade e dos visitantes do Museu, a melhoria da qualidade de algumas das iniciativas escolares devido à intervenção técnica do Museu, o maior envolvimento das famílias nos acontecimentos e nos processos educativos, o acesso gratuito de docentes, discentes e famílias a diversas iniciativas do MuT, e a utilização de alguns recursos e bens museológicos em atividades escolares (cf.: <http://www.museu-sbras.com/escolamuseu.html>).



**IMAGEM II - Atividades no âmbito do projeto EMus**

Fonte: Emanuel Sancho

### EXPOSIÇÃO PARTICIPATIVA “CEM ANOS DEPOIS” (CADE)

Cruzando as dimensões económica, social e cultural da sustentabilidade, a CADe é a próxima exposição do MuT e será inaugurada no dia 16 de maio de 2014.

Sob o título provisório Cem anos depois, esta exposição é uma iniciativa museológica que comemora o centenário do concelho de São Brás de Alportel (1914-2014). Trata-se da segunda edição da experiência de museografia participativa que deu lugar à exposição atualmente patente ao público no MuT.<sup>9</sup> A nova exposição retoma a mesma metodologia e as aprendizagens que dela resultaram, aprofundando o caminho então iniciado.

Objetivo(s): promover a participação de todas as pessoas que, pela sua relação com o território, a história e a cultura do concelho, aceitem o desafio e o direito museológico de colaborar no desenho, gestão e materialização das exposições do MuT, alimentando o trabalho em rede e definindo novos caminhos que conduzem a uma Museologia participativa.

Metodologia: este tipo de exposição participativa toma como ponto de partida a constituição de um grupo de trabalho que mistura pessoal técnico e comunidade, assim como a abertura de uma página de internet onde se apresenta a iniciativa museológica que se pretende criar, e a partir da qual se organiza todo o processo de conceção e montagem participativa da exposição. Neste espaço virtual são disponibilizados, com permanente atualização, todos os pormenores do processo: planificação dos espaços, itinerários, seleção de peças, investigação, diário de trabalho e calendarização. A participação é possibilitada pelos vários fóruns abertos e disponíveis na página.

Resultados e produtos: Este tipo de experiências estimulam a colaboração de uma grande diversidade de pessoas entre as quais se encontram colecionadores/as, técnicos/as ou simples curiosos/as procedentes de vários pontos do globo. A experiência anterior revelou a importante participação de emigrantes originários do concelho, e atualmente espalhados pelo mundo, transformando este processo num elo de ligação ao seu local de origem. Da mesma forma cabe salientar a transparência dos processos inerentes à organização da exposição, o profundo nível de partilha que caracteriza o processo, e o incentivo ao modelo colaborativo, como principais pontos fortes desta experiência (página do processo em curso: [www.museu-sbras.com/100anos.html](http://www.museu-sbras.com/100anos.html)).

---

<sup>9</sup> Algarve 19 foi uma experiência de museologia(grafia) participativa organizada em 2010 que culminou na exposição Sombras de Luz - O Algarve do Século XIX. A página que serviu de plataforma para o desenvolvimento do processo participativo está ainda disponível em [www.algarve19.yolasite.com](http://www.algarve19.yolasite.com).



**IMAGENS III E IV - Pormenores das últimas experiências de exposição participativa**

Fonte: Emanuel Sancho

#### **PROJETO “MUSEU VERDE” (MUVe)**

Dos projetos aqui referidos o MuVe é aquele que melhor cruza os desafios relacionados com a Museologia social e o desenvolvimento sustentável. Nesta experiência verifica-se a adoção de um conjunto de boas práticas ambientais que apresentam impactos económicos muito relevantes na gestão do MuT, e que posicionam o Museu e sua comunidade face às grandes questões ambientais que afetam o planeta.

Este projeto alterou o comportamento do Museu mediante a implementação de práticas como a separação de resíduos, o uso de equipamentos de baixo consumo energético, a compostagem, a rega do jardim com águas não tratadas, o uso de bicicletas nas pequenas deslocações, ou a utilização de energias solar e eólica, entre outros, ao que, aos poucos, acrescem os ecos próprios de um exemplo inspirador como este, no referente à mudança de atitudes da população local. Neste âmbito, encontra-se atualmente concluída e em fase de licenciamento, uma central fotovoltaica de 10Kw de potência, que tornará o Museu suficiente em termos energéticos (cf.: <http://www.museu-sbras.com/museuverde.html>).



**IMAGEM V - Edifício original do MuT a partir do qual ganha vida o projeto MuVe**

Fonte: Emanuel Sancho

## **6. REFLEXÃO FINAL**

O MuT é um museu em construção e foi desta maneira que o quisemos dar a conhecer neste artigo. Fizemo-lo associando à palavra Museu a ideia de processo, e à palavra construção os desafios próprios de outras arquiteturas, de outros patrimónios, de causas que hoje merecem a nossa atenção porque estão na base do processo de mudança cujos sinais se perfilam dia a dia.

Quisemos assim questionar o lugar (e o poder) do museu nos processos de significação da palavra património, e de construção de uma sociedade equitativa, onde a cultura, nas suas varias formas e tamanhos, detém um papel essencial.

Trabalhar nesta confluência de sentidos e valores, ausências e presenças, tempos e formas, com uma pequena equipa e um curto orçamento, que resulta em grande parte da iniciativa e dos usos criativos da diversidade local, é para o MuT um exercício quotidiano que responde aos desafios de uma Museologia Social comprometida com a causa da sustentabilidade.

Criatividade social, sensibilidade cultural e flexibilidade museológica parecem ser as chaves de um percurso próprio onde, entre as experiências realizadas, encontramos também iniciativas que não conseguiram atingir uma estrutura minimamente estável, terminando o seu ciclo vital antes do tempo desejado. Com elas também aprendemos a fazer museu.

Passo a passo, é o nosso desafio caminhar pelos trilhos de uma **M**useologia que **U**ne, que age **S**ocialmente, que **E**mpodera mundos e vozes locais para dar sentido à palavra **U**topia, num país que tem na diversidade – cultural e natural – uma das suas grandes riquezas.

## **AGRADECIMENTOS**

Este artigo constitui o resultado de um trabalho de construção crítica coletiva onde Afonso Cunha, Dália Paulo, Glória Maria Marreiros, José D'Encarnação, Mário Moutinho e Rui Parreira aceitaram o desafio de ajudar-nos a materializar o produto final.

## **LORENA SANCHO QUEROL**

Doutorada em Museologia Social pela Universidade Lusófona de Lisboa. Investigadora em pós-doc no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, onde desenvolve pesquisa sobre memória e participação cultural em museus locais. Leciona as disciplinas de Património Cultural no IADE-U. Instituto de Arte, Design e Empresa, desde o ano 2000. As suas publicações enquadram-se na área da Museologia, centrando-se em questões como os novos desafios da museologia participativa, a organização, gestão e uso social dos patrimónios locais, ou os usos inclusivos das memórias invisibilizadas. Outras informações em:

[http://www.ces.uc.pt/investigadores/index.php?action=bi&id\\_investigador=682](http://www.ces.uc.pt/investigadores/index.php?action=bi&id_investigador=682)

Contacto: lorenaquerol@gmail.com

## **EMANUEL SANCHO**

Natural de Faro. Profissional da indústria turística entre 1985 e 1996. Diretor do Museu do Trajo de São Brás de Alportel desde 1997, é membro da direção da secção portuguesa do Movimento Internacional para uma Nova Museologia (MINOM), da direção da Associação de Gestores Culturais do Algarve (AGECAL) e do Grupo Coordenador da Rede de Museus do Algarve (RMA). É ainda conferencista e autor de vários artigos na área da Museologia Social e história local.

Contacto: emanuel@museu-sbras.com

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

Abreu, Regina (no prelo), "A patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil", in Cecile Tardy; Vera Dodebei (orgs.), *Memórias e novos patrimônios*. Brasília/Paris: Programa Saint Hilaire, Capes.

- Acosta, Alberto (2013), *El buen vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- Alivizatou, Marilena (2012), "The Paradoxes of Intangible Heritage", in Michelle Stefano; Peter Davis, Gerard Corsane (orgs.), *Safeguarding Intangible Cultural Heritage*. Woodbridge: The Boydell Press, 9-21.
- Bourdieu, Pierre (2001), "Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social", in Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*. Col. Palimpsesto, Derechos humanos y Desarrollo, 6. Bilbao: Desclée de Brouwer, 131-165 [2.<sup>a</sup> ed.].
- Bruno, Maria Cristina (2010), "Mudança social e desenvolvimento no pensamento da museóloga Waldisa Rússio Camargo Guarnieri: textos e contextos", in Maria Cristina Oliveira Bruno (org.), *Waldisa Rússio Camargo Guarnieri. Textos e contextos de uma trajetória profissional, vol. 2*. São Paulo: Pinacoteca do Estado, Secretaria de Estado da Cultura, Comitê Brasileiro do ICOM, 159-180.
- Cândido, Manuelina Duarte (2003), "Vagues - a antologia da Nova Museologia", *Cadernos de Sociomuseologia*, 20(20), 33-49. Versão eletrónica consultada a 05.04.2013, em <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/374/283>.
- Chagas, Mário (2013), "El gran patrimonio de un museo es el público: Mario Chagas", Periódico *El Tiempo.com*, de 27 de setembro. Consultado a 15.10.2013, em [http://www.eltiempo.com/entretenimiento/arte/ARTICULO-WEB-NEW\\_NOTA\\_INTERIOR-13086708.html](http://www.eltiempo.com/entretenimiento/arte/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-13086708.html).
- Declaração de Québec. Princípios de base de uma Nova Museologia* (1984), Versão eletrónica consultada a 05.09.2013, em <http://www.revistamuseu.com.br/legislacao/museologia/quebec.htm>.
- Delgado, María Concepción (2009), "El fuera de sí", in Ema León (org.), *Los rostros del otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Col. Ciencias Sociales: Autores, Textos y Temas, nº 65. Barcelona: Anthropos, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México, 131-157.
- Elkington, John (1998), *Cannibals with Forks*. The Conscientious Commerce Series. Canada: New Society Publishers.
- Fernández, Luis Alonso (2003), "La museología actual, una ciencia de acción", in Luis Alonso Fernández, *Introducción a la nueva museología*. Col. Arte y Música. Madrid: Alianza, 63-88.
- Fraser, Nancy (2000), "Rethinking Recognition", *New Left Review*, 3, May-June, 107-120. Versão eletrónica consultada a 05.09.2013, em <http://newleftreview.org/II/3/nancy-fraser-rethinking-recognition>.
- Gonçalves, José Reginaldo dos Santos (2007), "Os limites do património", in Manuel Ferreira Lima Filho; Jane Filipe Beltrão; Cornelia Eckert (orgs.), *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 239-246.
- Hawkes, Jon (2001), *The Fourth Pillar of Sustainability: Culture's Essential Role in Public Planning*. Victorian Cultural Development Network. Melbourne: Common Ground P/L.

- Versão eletrónica consultada a 10.09.2013, em [http://community.culturaldevelopment.net.au/Downloads/HawkesJon\(2001\)TheFourthPillarOfSustainability.pdf](http://community.culturaldevelopment.net.au/Downloads/HawkesJon(2001)TheFourthPillarOfSustainability.pdf).
- ICOM (1958), *Seminário Regional da UNESCO sobre o Papel Pedagógico dos Museus*. Versão eletrónica consultada a 08.10.2013, em <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001338/133845so.pdf>.
- ICOM (1972), *Declaração de Santiago de Chile*. Versão eletrónica consultada a 07.10.2013, em [http://www.revistamuseu.com.br/legislacao/museologia/ mesa\\_chile.htm](http://www.revistamuseu.com.br/legislacao/museologia/ mesa_chile.htm).
- ICOM (2013a), “Viability and Sustainability of Museums through the Global Financial Crisis”. Resolução aprovada pela Assembleia-Geral do ICOM, Conferência Geral do ICOM, Rio de Janeiro, a partir da Declaração de Lisboa.
- ICOM (2013b), “Support Culture and Museums to Face the Global Crisis and Build the Future” (Lisbon Declaration). Versão eletrónica consultada a 10.05.2013, em [http://www.icom-portugal.org/multimedia/Lisbon%20Declaration\\_April\\_2013\(1\).pdf](http://www.icom-portugal.org/multimedia/Lisbon%20Declaration_April_2013(1).pdf).
- Lorente, Jesús Pedro (2012), “La nouvelle muséologie y su impacto”, in Jesús Pedro Lorente, *Manual de Historia de la Museología*. Coleção Manuales de Museística, Patrimonio y Turismo Cultural. Madrid: Trea, 65-70.
- MINOM (2013), *Declaração MINOM Rio 2013*, V Conferência Internacional do MINOM, Rio de Janeiro, 8-10 de agosto de 2013. Versão eletrónica consultada a 10.11.2013, em <http://www.minom-icom.net/files/declaracao-do-rio-minom.pdf>.
- Moutinho, Mário (2010), “Evolving Definition of Sociomuseology: Proposal for reflection”, in Paula Assunção dos Santos; Judite Primo (orgs.), *Cadernos de Sociomuseologia*, 38, 27-31. Versão eletrónica consultada a 05.05.2013, em <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/1642/1307>.
- ONU (1987), “Our Common Future”. Versão eletrónica consultada a 10.10.2013, em <http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm>.
- ONU (1992), “Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento”. Versão eletrónica consultada a 03.02.2015, em <http://www.scielo.br/pdf/ea/v6n15/v6n15a13.pdf>.
- ONU (2012), “Cultura e sustentabilidade na Rio+20. Relatório final”. Versão eletrónica consultada a 12.10.2013, em <http://www.cultura.gov.br/documents/10901/689246/Cultura+e+Sustentabilidade+na+Rio%2B20+-+RELAT%C3%93RIO+FINAL/87fa7f40-99c1-495d-8b16-b6557afb4323?version=1.0>.
- Sancho, Emanuel (2006), “Museu do Trajo de S. Brás de Alportel: uma experiência particular”, *Museal*, 1, 57-63.
- Sancho Querol, Lorena (2013), “Para uma gramática museológica do (re)conhecimento: ideias e conceitos em torno do inventário participado”, *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, XXV, 165-188. Versão eletrónica consultada a 05.07.2013, em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/11484.pdf>.

- Sancho Querol, Lorena; Sancho, Emanuel (2014), "On the Trail of Social Museology: Inclusion & Diversity in the Museum of São Brás", *in* Associação Portuguesa para o Desenvolvimento Regional (org.), *Atas do 19º Workshop da APDR: "Resilient Territories: Innovation and Creativity for New Modes of Regional Development"*. Faro: University of Algarve, 89-102.
- Santos, Boaventura Sousa (2009), "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma economia de saberes", *in* Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Menezes (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: CES/Almedina, 23-71.
- UNESCO (1972), "Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural". Versão eletrónica consultada a 05.10.2013, em [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13055&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13055&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html).
- UNESCO (1989), "Recomendación para la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular". Versão eletrónica consultada a 05.09.2013, em [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13141&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html).
- UNESCO (2001), "Declaração Universal da Diversidade Cultural". Versão eletrónica consultada a 05.10.2013, em <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf>.
- UNESCO (2003), "Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial". Versão eletrónica consultada a 05.10.2013, em <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf>.
- Varine, Hugues de (2012), "O conhecimento do património", *in* Hugues de Varine, *As raízes do futuro. O património ao serviço do desenvolvimento local*. Porto Alegre: Medianiz, 43-82.
- Victor, Isabel (2005), "Do conceito de públicos ao de cidadãos-clientes", *Cadernos de Sociomuseologia*, 23, 163-220. Versão eletrónica consultada a 05.09.2013, em <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/403/310>.

## **FOLIA DE REIS EM SÃO JOÃO MARCOS (RJ): ASPECTOS DE UMA IDENTIDADE CULTURAL EM UM PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO**

**MARIA AMÁLIA OLIVEIRA**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO, BRASIL**

**Resumo:** No ano de 1939, o conjunto arquitetônico do município de São João Marcos (RJ) foi tombado em nível nacional. Em 1940, o tombamento foi revogado, visando a construção de uma represa de energia elétrica. Foi autorizada a desapropriação dos imóveis, a população foi retirada e todo o conjunto arquitetônico demolido. As terras foram inundadas; todavia, o nível de água da represa não foi mantido e as ruínas do conjunto arquitetônico tornaram-se aparentes. Obrigados a fixar residências em outros pontos, um grupo de moradores manteve a tradição local da Folia de Reis. Na década de 1980, pesquisadores interessados em analisar mudanças sociais decorrentes da construção de uma rodovia na região tomaram conhecimento da Folia, tendo recomendado que a mesma fosse objeto de atenção, por se tratar de uma expressão identitária de uma população alijada de sua terra natal. Em 1990, as ruínas remanescentes da demolição foram tombadas em nível estadual, sendo que esse tombamento guarda forte relação com a memória estabelecida por ocasião da demolição.

**Palavras-chave:** Folia de Reis, memória, identidade, patrimônio, São João Marcos.

## **FOLIA DE REIS OF SÃO JOÃO MARCOS (RJ): ASPECTS OF A CULTURAL IDENTITY IN A PROCESS OF PATRIMONIALIZATION**

**Abstract:** In 1939, the architectural ensemble of the city of São João Marcos (RJ) was listed on the National Register. In 1940, the tipping was revoked, aiming at the construction of a power dam. The expropriation of property was authorized, the population was removed, and the entire architectural complex was demolished. The lands were flooded; however, the water level of the dam lowered and the ruins of the architectural ensemble became visible. Required to settle down elsewhere, a group of residents kept the local tradition of Folia de Reis. In the 1980s, researchers interested in analyzing social changes resulting from the construction of a highway in the region learned of Folia and recommended that it should be looked into, as the identity expression of a population kept away from their homeland. In 1990, the remaining ruins were listed on the State Register, and this process of tipping is strongly connected with the memory of the demolition.

**Keywords:** Folia de Reis, memory, identity, heritage, São João Marcos.

## **INTRODUÇÃO**

O presente trabalho ocupa-se da descrição do processo de patrimonialização das ruínas do centro urbano do extinto município de São João Marcos (RJ/Brasil), analisando o papel que a festa de Folia de Reis deteve na construção de uma memória coletiva que deu sentido ao referido processo.

A reflexão aqui exposta tem como base pesquisas realizadas por ocasião de meu doutoramento e que resultaram em minha tese. Esse estudo revelou que concepções e percepções acerca do patrimônio material de moradores e seus descendentes foram sendo ressignificadas ao longo de um processo social que envolvia as transformações daquele patrimônio em atração turística, sendo que essas ressignificações guardavam íntima relação com contextos sociais e culturais exteriores ao do grupo estudado.

Naquela ocasião cabia pensar sobre a categoria “ruínas”, detendo-me na análise sobre o que faz com que sejam enaltecidas, percebidas como algo de valor social, tendo em vista que os “restos” que materializam essa história são sempre “resquícios” da história que representam. Importava também refletir sobre o modo como as ruínas adquirem um valor social e cultural através da memória coletiva que lhes conferiria sentido. Desta forma, o objeto daquele trabalho foi a reconstrução da biografia cultural das ruínas de São João Marcos (RJ).

Ao me dedicar ao estudo e análise das ruínas da cidade de São João Marcos, muitas outras questões não foram abordadas na referida tese, sendo uma delas as manifestações da cultura imaterial de seus moradores e dos descendentes destes. Assim sendo, retomo dados já coletados e, agregando ao trabalho de campo já realizado, acrescento novas entrevistas realizadas recentemente e especialmente para a presente reflexão.

## **FOLIA DE REIS: TRADIÇÃO E RELIGIOSIDADE NO FOLCLORE BRASILEIRO**

A Folia de Reis também conhecida como reisado, é um folguedo popular do Brasil, festejado em comemoração ao Dia de Reis e cuja data convencional é o dia seis do mês de janeiro. Na ocasião, os componentes da folia usam trajes muito coloridos para apresentarem a história dos três Reis Magos. Segundo a tradição, cuja ocorrência é comum em todos os países católicos europeus e latino-americanos, é um dia de dar e receber presentes.

Souza (2011) coloca que, para alguns estudiosos, a Folia de Reis está relacionada ao relato da aparição dos personagens principais nas passagens bíblicas que abordam o nascimento de Jesus Cristo, registrado por Mateus e por Lucas. A aparição de tais personagens registrada no livro de Mateus relata magos vindos do Oriente, mas o texto bíblico não menciona quantos, nem seus nomes. O número dos magos foi

então relacionado à quantidade dos presentes oferecidos ao menino Jesus – ouro, mirra e incenso. As tradições ocidentais irão se calcar em três reis: Gaspar, Baltazar e Belchior.

A passagem desses textos para rituais compostos por músicas e drama que resulta na folia foi realizada pelos jesuítas<sup>1</sup> para a catequese.<sup>2</sup> No Brasil do século XVI, padres como Manoel da Nóbrega e José de Anchieta utilizavam esses rituais, ou seja, as folias, nas procissões e nos autos. Tais costumes foram empregados nas colônias portuguesas, principalmente após a consolidação destas. Os ritos utilizados nas catequese foram se disseminando entre os índios, colonos portugueses, negros e mestiços. Essa combinação de procissão seguida de folia é notória nas festividades tradicionais católicas, como Folia de Reis, Folia do Divino, Folia de São Sebastião, demonstrando a forte característica de devoção.

Para Chaves (2003), o sentido da Folia é imitar, fazer à semelhança do que fizeram os três Reis do Oriente, quando foram adorar o menino Jesus e quando voltaram anunciando o que viram. Ao imitar a jornada dos Reis, a Folia de Reis também deve sair em viagem, visitando as casas dos devotos, cantando lembrança do nascimento de Jesus. Com o passar do tempo foram sendo agregados outros valores e práticas às folias. Desta forma, elementos da religiosidade cultural tomaram lugar de destaque no ritual de folias, tendo sido incorporadas as práticas de visitas a locais sagrados a serem percorridos durante o trajeto da folia e o cumprimento, no período da realização da folia, de promessas, ou seja, o pagamento ou agradecimento a dádivas recebidas aos pedidos realizados tanto pelos participantes da folia, como dos moradores de casas visitadas por uma folia. Assim configurada, a Folia de Reis se estende para além da atualização do episódio do nascimento de Jesus, através do simbolismo da visita e se legitima como espaço de reafirmação de fé.

Analisada pelo contexto cultural evidencia-se que ao visitar casas de devotos, cumprir votos e promessas de pessoas, visitar locais tidos como sagrados, a folia produz, constrói e atualiza uma série de relações, pois ganham contornos bem delineados os laços sociais, relações de vizinhança e de parentesco entre os integrantes da folia. Desta forma, as casas, palco da cantoria, transformam-se em espaços ritualizados onde vão acontecer as trocas entre a folia e os devotos.

---

<sup>1</sup> Padres ou religiosos formados pela Companhia de Jesus. A Companhia de Jesus é uma ordem religiosa fundada em 1534 por Inácio de Loyola. É mundialmente conhecida por seu trabalho missionário e educacional. Os jesuítas chegaram ao Brasil em 1549 e na ocasião ergueram um colégio na cidade de Salvador, estado da Bahia. No ano de 1760, com um quantitativo de cerca de 670 membros divididos em missões que se estendem por quase todo o país, os padres jesuítas foram expulsos do Brasil.

<sup>2</sup> A catequese é a parte principal do rito de iniciação cristã, em que a pessoa iniciada ouve o anúncio do Evangelho.

Ainda de acordo com Chaves (2003), o trajeto que a folia vai percorrer, em última instância, é decidido pelo folião, mas estas decisões envolvem a participação de outros integrantes, principalmente os mais velhos e os parentes próximos. O roteiro, em geral, é traçado durante a própria jornada e, em vários aspectos, depende das situações encontradas. O folião, ao sair com sua folia na estrada, não tem como saber de antemão quem irá recebê-la. Existem casas e locais certos para a folia visitar, como a casa de alguns devotos, principalmente parentes e amigos próximos, a casa dos integrantes da folia, o centro, mas o dia exato não se sabe; por outro lado, residências habitadas por adeptos de outras religiões, especialmente as evangélicas, não costumam receber a folia.

Ao chegar às casas que os recebem, a primeira a entrar é a bandeira, que fica hasteada; todos cantam então a canção de chegada. Em seguida acontecem as paradas para os almoços e jantares, oferecidos pelos donos das casas e que são agradecidos pelos foliões com modas de viola e danças como o cateretê e catira.

Os instrumentos utilizados normalmente são a viola caipira, o acordeão ou sanfona, a gaita, o reco-reco e a flauta. Liderados pelo mestre da folia, seguem reverenciando a bandeira, carregada pelo bandeireiro. A bandeira carrega o símbolo da folia. Decorada com figuras que levam ao menino Jesus, feita geralmente de tecido, é enfeitada com fitas e flores de plástico, tecido ou papel, sempre costuradas ou presas com alfinete, nunca amarradas com nós cegos, para, segundo a crença, não “amarrar” os foliões ou atrapalhar a caminhada.

O bastião ou palhaço, que usa roupas coloridas, máscara e carrega uma espada e é o responsável por abrir passagem para a Folia, também recita poesias e cita passagens da Bíblia. Os demais participantes se dividem de forma que cada um cante de uma maneira no coro de vozes, e isso traz um som muito agradável.

O mestre sempre inicia os cânticos, sendo esta a posição mais importante do bando, pois ele é o responsável pelo andamento dos cantos e pela colocação das vozes – é uma espécie de maestro, além de ser o que conhece a origem do grupo, o fundamento e a história da trajetória. Com versos improvisados de agradecimento pela acolhida, os demais, cada qual na sua voz e vez, repetem os versos acompanhados pelos seus instrumentos. Estes instrumentos são sempre enfeitados com fitas coloridas, cada cor representa um simbolismo – rosa, amarelo e azul – podendo representar Maria e a cor branca o Espírito Santo.

A casa que recebe os foliões tem o festeiro, que é o responsável pela preparação da festa da chegada da bandeira. Ao sair, os foliões então cantam a canção de despedida e agradecem os donativos, partindo para outra casa que os receberá. Em algumas folias o número de integrantes varia de 10 a 14 pessoas e equivale ao

número de apóstolos de Cristo e mais os soldados de Herodes que, segundo a Bíblia, foi o rei que mandou matar o menino Jesus. Todos integrantes do grupo cantam e/ou tocam instrumentos como sanfona, viola, violão, bandolim, cavaquinho, triângulo, pandeiro, bumbo, caixa, chocalho, entre outros.

Para alguns foliões e amantes da tradição, a folia é uma religião. Entre os componentes estão: Mestres – que conduzem a folia, cantam, falam os versos nas chegadas das casas; Contramestres que representam os reis magos – na busca pela estrela que os levará ao menino Jesus; Palhaço(s) – representam os soldados de Herodes disfarçados em farrapos e máscaras, que perseguiram os Reis Magos, a fim de informar o Rei Herodes onde estava o menino Jesus. Mas que ao encontrarem o menino, eles se arrependem e se ajoelham em adoração. Os palhaços acompanham a folia de longe, indo atrás, para não serem notados. Só depois se revelam e cantam versos. Os palhaços costumam duelar entre si, por meio de suas trovas e versos cantados, quando mais de uma folia se encontram. Na bênção da folia na igreja, os palhaços tiram suas máscaras em respeito, os que se recusam a tirar as máscaras têm que esperar os outros foliões do lado de fora. Finalmente os Foliões – pessoas que seguem o grupo como procissão.

A Folia de Reis é uma prática inserida no folclore brasileiro e, de acordo com Cavalcanti (2001), os estudos sobre folclore acompanharam a evolução geral dos paradigmas de conhecimento, tendo sido abolido nas ciências humanas e sociais o modelo interpretativo que dividia a cultura em duas camadas, ou seja, a camada entendida como cultura popular/folclore *versus* a camada entendida como cultura de elite. Tal orientação deriva da noção de cultura, que percebe a cultura não como comportamentos concretos, mas sim significados permanentemente atribuídos pelos homens ao mundo. Desta forma, conclui a referida autora que os limites entre as denominações cultura popular, cultura erudita e cultura de massa caracterizam-se pelos fatos e processos que atravessam essas fronteiras e que em realidade são veículos de relações humanas, de valores e visões de mundo.

Seguindo essa perspectiva analítica tomo para reflexão a festa folclórica denominada Folia de Reis e, entre os diversos grupos que praticam esse folguedo, destaco a Folia de Reis Os Três Reis Magos, criada há mais de cem anos na extinta cidade de São João Marcos (RJ) pelo Mestre José Martins, pai do atual mestre, Geraldo Martins, pois essa folia expressa uma manifestação identitária do grupo que a criou. Reunidos em encontros motivados pela fé ou de celebração, percebe-se no grupo de devotos e admiradores indivíduos que se reconhecem como detentores de uma mesma filiação identitária, sendo essa conferida pelo sentimento de pertença a

um passado comum, que os remete ao episódio da demolição e inundação da cidade que outrora seus antepassados habitaram.

### **SÃO JOÃO MARCOS: A ORIGEM DAS MEMÓRIAS**

O decreto E-18/000.062/90 registra o tombamento provisório das ruínas do conjunto arquitetônico do centro urbano do extinto município de São João Marcos (RJ) em nível estadual ocorrido em 1990. Porém, a história do processo é anterior, pois houve, em 1939, outro tombamento no município anteriormente citado, sendo que esse incidiu sobre o conjunto arquitetônico e não sobre as ruínas deste. O processo de tombamento do ano de 1939 foi revogado em 1940 por conta da ampliação do espelho d'água da usina hidroelétrica de Lages, que iria alagar toda a cidade. A inundação ocorreu e a cidade, como consequência, foi transformada em ruínas, tombadas em nível estadual no ano de 1990. Atualmente parte da área geográfica anteriormente ocupada pelo então município de São João Marcos pertence ao terceiro distrito do município de Rio Claro, no Vale do Paraíba Fluminense.

A cidade de São João Marcos tem como marco de surgimento o ano de 1733, quando foi erguida uma pequena capela em homenagem ao santo que deu o nome ao local. A localidade atingiu o auge da prosperidade no século seguinte, com a expansão da cultura cafeeira no estado do Rio de Janeiro, sendo uma das maiores cidades fluminenses do século XIX, com mais de 20000 habitantes. A opulenta São João Marcos, anteriormente conhecida como Vila de São João Marcos do Príncipe, era um dos principais núcleos produtivos do país, produzindo aproximadamente dois milhões de arrobas de café por ano e estava numa posição geográfica privilegiada, pois se localizava no centro da área produtora, na confluência de grandes rios, próximo à capital imperial e com ligação direta e calçada com o mar via Mangaratiba.

Devido ao sucesso econômico alcançado pelo município, foi ali construída a primeira estrada de rodagem do Brasil, em 1856, com 40 quilômetros de extensão, visando o escoamento do café das fazendas do Vale do Paraíba para o porto de Mangaratiba (RJ). Entretanto, em 1889, com a abolição da escravidão, a produção cafeeira fluminense entrou em declínio, tendo em vista a dificuldade encontrada pelos fazendeiros em suprir a necessidade de grandes contingentes humanos para trabalhar nas plantações; paralelamente, os agricultores do Oeste Paulista, com lavouras mais recentes e contando com lavradores assalariados, meeiros e imigrantes, assumiram a liderança do mercado rapidamente.

Com a decadência da cultura cafeeira e o desenvolvimento dos novos meios de transportes, São João Marcos foi perdendo importância e sua população ficou reduzida a pouco mais de sete mil pessoas no início do século XX. Nesse ínterim, a

cidade do Rio de Janeiro, então Distrito Federal, se desenvolvia aceleradamente. A população aumentava e a ordem era transformar a capital numa metrópole moderna e a questão que se colocava era onde conseguir as fontes dos recursos exigidos pelo progresso, como energia elétrica e água potável encanada, por exemplo.

A necessidade de suprir a demanda e colocar a cidade do Rio de Janeiro dentro dos padrões de modernidade exigidos para a época favoreceu a The Rio de Janeiro Tramway, Light and Power Company,<sup>3</sup> a companhia de eletricidade do Rio de Janeiro, que entendia como melhor opção para o abastecimento da demanda a criação de uma represa e uma hidrelétrica no Ribeirão das Lages. No entanto, a solução apresentava o inconveniente de a área necessária para a construção da represa e da hidrelétrica estar ocupada por 97 grandes fazendas. O local escolhido incidia justamente sobre as maiores propriedades da área rural de São João Marcos.

Economicamente enfraquecidos e sem o poder político de outrora, os fazendeiros de São João Marcos pouco puderam fazer contra a inundação de suas terras. Ofícios, atas, moções e comunicados da época retratam a situação dos moradores e mostram com riqueza de detalhes o conflito instalado entre o poder local e a empresa citada por ocasião do início da construção da Represa de Ribeirão das Lajes. Nesse panorama, uma parte da população foi deslocada para municípios vizinhos como Rio Claro, Mangaratiba, Itaguaí e Piraí. Outra parte, constituída por famílias pobres, que não tinham para onde ir, e famílias que não acreditavam na inundação, ficaram.

As terras adquiridas pela empresa foram alagadas, transformando a geografia local. Enormes áreas da zona rural do município submergiram e, nesse processo, formaram-se áreas alagadiças às margens da represa, nas quais jazia grande quantidade de restos orgânicos. A ausência de cuidados sanitários na retirada deste material propiciou a proliferação da malária, que alcançou níveis de epidemia, provocando a morte de um grande número de pessoas. Esse processo, que durou quase duas décadas, foi vivenciado pelos poucos habitantes que resistiram em deixar suas casas, no mais completo esquecimento no que se refere à intervenção do poder público local ou federal.

São João Marcos foi reduzida a ponto de, em 1938, ser extinta como município, tornando-se um distrito de Rio Claro. No ano seguinte, o núcleo urbano foi tombado pelo Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN, classificado oficialmente como “raro exemplo intacto de conjunto de arquitetura colonial”, atendendo aos pedidos da população local. Contudo, a proteção fornecida pelo

---

<sup>3</sup> A The Rio de Janeiro Tramway, Light and Power Company foi a empresa que deu origem à atual Light Serviços de Eletricidade S.A, companhia essa que atualmente é responsável pelo fornecimento de energia elétrica para a cidade do Rio de Janeiro e para algumas cidades do interior do Estado, como Rio Claro.

tombamento teve curta duração, pois em 1940, o presidente Getúlio Vargas “destombou”<sup>4</sup> o distrito a fim de ceder as terras para a ampliação da represa, sendo esse o primeiro caso de “destombamento” no Brasil. O decreto-lei n.º 2269 autorizou a desapropriação de terrenos, prédios e quaisquer benfeitorias que viessem a ser inundadas.

Pouco antes de ser demolido, o centro de São João Marcos tinha, além da Igreja Matriz, uma antiga capela, pertencente à Irmandade Nossa Senhora do Rosário e dedicada a São Benedito; dois cemitérios, o da Irmandade, e o da Caridade, para os pobres; dois clubes, o “Marquense”, de elite, com futebol e danças; e o “Prazer das Morenas”, mais popular; um teatro, o “Tibiricá”; um hospital e uma pensão, além da primeira estrada de rodagem do Brasil, aberta nos tempos áureos do café. Já não circulava mais o jornal local, *O município*, fechado em 1932. Somava-se à infraestrutura urbana uma alegre vida social marcada por festas religiosas do ciclo natalino, páscoa e pentecostes. As demolições começaram numa quinta-feira santa, data considerada sagrada pelos católicos, pois antecede o dia em que é relembrado o sacrifício de Jesus: a sexta-feira da Paixão. Naquele dia, dezenas de trabalhadores munidos de marretas e explosivos retiravam as últimas famílias e dinamitavam as casas. Os prédios próximos da represa foram demolidos por barcos rebocadores com cabos de aço.

Apesar de o conjunto arquitetônico ter sido demolido a fim de a área ser inundada, as águas do lago que se formou se nivelaram bem abaixo do nível da cidade. Logo surgiu o rumor de que os técnicos da empresa haviam errado os cálculos e que a demolição de São João Marcos tinha sido desnecessária, pois a água não cobriu a antiga cidade. A população começou a se revoltar e, diante da complexidade da situação, foi expedida a ordem de inundação total, isto é, que o nível de água subisse ao limite máximo e encobrisse todo o conjunto arquitetônico que ficara em ruínas para justificar sua demolição. Todo esse esforço quase custou a própria represa, pois foi preciso fechar as comportas e fazer o nível subir além dos limites máximos de segurança da barragem. Assim, a água apenas encobriu alguns centímetros das ruínas, o suficiente para “justificar” a expulsão dos mais de 4000 moradores restantes. Desde então, jamais a represa tornou a alcançar a cidade, nem nos períodos de chuva mais intensa.

Por muito tempo, São João Marcos esteve sob a condição de um local de pastagem, no qual ainda existiam alguns calçamentos em meio ao matagal às margens da Rodovia RJ-149, entre os municípios de Rio Claro e Mangaratiba. Disputas pelas ruínas de São João Marcos promoveram a construção e a manutenção

---

<sup>4</sup> Categoria nativa.

de uma série de sentidos associados à cultura local, cultura nacional e patrimônio público. Formou-se uma arena pública de disputa onde todos os agentes ativavam seus capitais simbólicos, econômicos, sociais e intelectuais para lutar pela definição do futuro das ruínas da Antiga São João Marcos. O resultado final foi a transformação das ruínas em patrimônio público estadual e a construção do Parque Arqueológico e Ambiental de São João Marcos.

Assim, no ano de 2008, o Instituto Light<sup>5</sup> com patrocínio da Secretaria de Cultura, através da Lei de Incentivo à Cultura, e apoio do Instituto Estadual do Patrimônio Cultural do estado do Rio de Janeiro (INEPAC), Prefeitura de Rio Claro, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e Instituto do Meio Ambiente (INEA), iniciou o projeto de construção do Parque Arqueológico e Ambiental de São João Marcos, primeiro Sítio Arqueológico Urbano do Brasil, projeto pioneiro de resgate da “cidade desaparecida”<sup>6</sup> há quase 70 anos. O projeto contou com uma equipe multidisciplinar que reuniu arqueólogos, museólogos, historiadores, arquitetos e paisagistas. O marco inicial do trabalho foi a realização de uma intensa pesquisa histórica, iconográfica e ambiental, a coleta de depoimentos de antigos moradores e um trabalho cuidadoso de prospecção arqueológica. Este levantamento permitiu a construção de maquete, revelando a antiga cidade e a elaboração de projetos paisagísticos, museográficos, de sinalização, além da construção de um Centro de Memória e de um anfiteatro para 150 pessoas.

No ano de 2011 o Parque Arqueológico e Ambiental de São João Marcos foi inaugurado, contando com cerca de 930 mil metros quadrados, infraestrutura necessária para receber estudantes, turistas e visitantes que desejam conhecer a história da cidade, a arqueologia e a paisagem característica da região. O circuito mínimo de visitação ocupa uma área de 33 mil metros quadrados, onde se localizava o centro populacional da antiga cidade. Durante as visitas, são distribuídas cartilhas explicativas e disponibilizados guias especializados para acompanhar os visitantes.

#### **DISPERSÃO DOS MORADORES, PERMANÊNCIA DA FOLIA DE REIS**

O processo de dispersão dos moradores de São João Marcos foi longo e complexo. Os primeiros locais a serem esvaziados foram aqueles que compunham a área rural de São João Marcos, visto que inicialmente a The Rio de Janeiro Tramway, Light and Power Company iniciou as obras de ampliação da represa junto àquela parte do

---

<sup>5</sup> Instituto Light para o Desenvolvimento Urbano e Social é a interface da empresa com os consumidores e com a sociedade na discussão e busca de soluções para os problemas urbanos que interferem na prestação de serviços. Por meio de seus diversos campos de atuação, é um espaço de participação e colaboração, promovendo ainda a cultura e preservando a memória da empresa e do Rio de Janeiro (Cf. [www.light.com.br](http://www.light.com.br)).

<sup>6</sup> Categoria nativa.

município. Nesse primeiro movimento de desocupação, fazendeiros ainda endividados viram na venda das fazendas a solução para seus negócios e o dinheiro recebido favoreceu recomeços em posições ainda confortáveis em municípios vizinhos; entretanto, os trabalhadores rurais não tiveram a mesma sorte e, devido às dificuldades de realocação em outros locais, muitos ficaram em suas antigas casas, sendo posteriormente atingidos pela malária e outras doenças resultantes da falta de cuidados higiênicos no momento da liberação das águas. Por ocasião da demolição e inundação do núcleo urbano, a parcela mais abastada da população que residia nesse espaço também já tinha se retirado, só permanecendo os mais pobres e aqueles que ainda duvidavam que também ali ocorreria a demolição e inundação. Dessa forma, a parte da população mais pobre foi a última a sair e pelas mesmas razões, não tendo ido para lugares mais distantes, permanecendo mais próximo de sua residência original.

Depoimentos colhidos durante entrevistas apontam para o fato de que os marcossenses<sup>7</sup> emigraram para cidades vizinhas, outros para cidades mais distantes. Uma parcela da população ficou em Rio Claro, distribuindo-se entre os distritos de Passa-Três e Getulândia. Grande parte dos moradores de São João Marcos fixou residência na localidade denominada Macundu, antiga fazenda que, por ficar próxima a São João Marcos, acabou se tornando de fácil acesso para os que não podiam ir muito longe. A concentração de marcossenses neste local acabou identificando o mesmo como “a nova São João Marcos”.

Marcossenses fixados em outras localidades criticavam a ideia de que Macundu e a população que lá estava representassem uma nova São João Marcos. Essa crítica era oriunda daqueles que tiveram condições de reorganizarem suas vidas em outros locais, por terem recebido indenizações da The Rio de Janeiro Tramway, Light and Power Company e também dos que adotaram a casa de parentes e demais estratégias de realocação. A desqualificação de Macundu era justificada pela percepção de uma São João Marcos como lugar de riqueza, poder e grandiosidade, que em categoria nativa define-se como “lugar onde só faltava ter ouro”. Desta forma, não admitiam uma comparação com “um lugar pequeno, sem muitos recursos, que possuía apenas um postinho de saúde para casos mais simples, não tinha clubes, teatro e igreja. Nem a igreja de São João Marcos existente no lugar...”

Por força do decreto n.º 2269, a The Rio de Janeiro Tramway, Light and Power Company estava obrigada a reconstruir com as mesmas características a Igreja Matriz. Para execução dessa obra constituiu-se uma comissão de antigos moradores

---

<sup>7</sup> Gentílico dos que nasceram em São João Marcos.

de São João Marcos, tendo como presidente Ataulfo de Paiva,<sup>8</sup> cuja escolha foi justificada por ser o mesmo um “ilustre marcossense”, na ocasião Ministro do Supremo Tribunal Federal e membro da Academia Brasileira de Letras. O resultado das negociações não foi favorável aos anseios pela construção da nova Igreja, pois a comissão concordou em desobrigar a empresa da reconstrução da matriz, em troca da doação de 600 mil cruzeiros. Essa ação foi pautada na revogação do decreto anterior e na instituição do decreto n.º 5739 de 11.03.43.

Paralelamente, o governo federal apresentou como solução para alocação das famílias carentes um projeto de reconstrução de São João Marcos em um lugar próximo, tendo sido avaliados diversos locais para esse fim. Getulândia, na época chamada Capelinha, foi um dos locais citados para a reconstrução de São João Marcos, porém, como era muito pequena para suportar tantas pessoas foi descartada. Outro local proposto foi Rubião, situado a 14 km de Mangaratiba e no ano de 1954 houve uma doação de nove hectares de terra, para assentar cerca de 40 famílias. Mas, por um processo de grilagem, essas famílias foram expulsas para outros locais até sobraarem apenas 10 famílias espalhadas pela região. Por fim, o projeto de reconstrução de São João Marcos foi abandonado.

Durante esse período os destinos de fixação de residências dos antigos moradores de São João Marcos foram bastante difusos, sendo comum ouvir a expressão: “tem gente de São João Marcos espalhado por todo Brasil”,<sup>9</sup> contudo, logo após a demolição e inundação do centro urbano, no dia de São João Marcos que também é o dia do aniversário da Igreja Matriz, moradores do município extinto e naquele momento oriundos dos mais diversos pontos faziam romarias às ruínas que restaram da Igreja e que com o passar do tempo foram sendo tomadas pelo mato ou transformadas em pastos de gado. Jornais locais narram essa prática acrescentando que os moradores “sonhavam com o dia em que pudessem voltar definitivamente e reconstruir a cidade. Os que foram morrendo, deixaram essa paixão e esse sonho aos filhos e netos.” (*O Prelo*).<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Ataulfo Nápoles de Paiva foi membro da Academia Brasileira de Letras. Formado em Direito exerceu o cargo de juiz municipal, juiz do Tribunal Civil e Criminal na cidade do Rio de Janeiro, desembargador e presidente do Tribunal de Apelação, ministro do Supremo Tribunal Federal, presidente do Conselho Nacional do Trabalho, entre outras funções públicas.

<sup>9</sup> Essa afirmativa literal e outras de conteúdo semelhante foram recolhidas por mim durante trabalho de campo, em entrevistas concedidas por pessoas que moraram em São João Marcos ou familiares daqueles.

<sup>10</sup> Jornal impresso de abrangência regional, mas que atualmente está fora de circulação. A edição de onde foi retirada a afirmação é de outubro de 1990, p.12, “Memória Histórica de São João Marcos”. Por se tratar de fotocópia do original, não consta na mesma o nome do autor; o texto original está sob guarda do Departamento de Pesquisa e Documentação do Instituto do Patrimônio Cultural do Estado do Rio de Janeiro (INEPAC/RJ), arquivado sob o assunto: “Ponte Bela e Ruínas de São João Marcos (Município de Rio Claro).

Mesmo sem um lugar definitivo para morar, as famílias reuniram para cantar a Folia de Reis. Desde o ano de 1942, as ocasiões da folia eram marcadas por uma grande festa de confraternização ao final de cada período de andança da folia, junto com toda a comunidade. Nessas ocasiões, mesmo aqueles que não residiam em Macundu e localidades mais próximas a São João Marcos iam até o local e cantavam juntos em torno da imagem de São Sebastião, patrono da folia e que veio do município. Cantavam ainda o hino de São João Marcos, tradição mantida até aos dias de hoje, executada sempre que realizam a folia.

A Folia de Reis Os Três Reis Magos do Oriente caracteriza-se pela estreita relação com a cidade São João Marcos, pois como afirmado em entrevista a mim concedida por uma funcionária da Casa de Cultura de Mangaratiba “Toda memória poética e cultural do grupo está ligada à cidade de São João Marcos”. A mesma entrevistada acrescentou:

[...] a tradição da Folia de Reis praticada em Rubião com certeza é muito peculiar, praticada pela camada mais pobre daquela população... por isso mesmo essa tradição veio para o Rubião. Já que para lá foram aqueles que não foram indenizados por não possuírem títulos de terra em São João Marcos... eles nunca obtiveram ajuda financeira de nenhum órgão público quer seja municipal, estadual ou federal. Sobrevivem com alguns instrumentos antigos e de pequenas verbas que obtiveram em apresentações. Eles aproveitam o dinheiro recebido nessas apresentações e revertem no conserto e compra de materiais.

#### **OS TRÊS REIS MAGOS DO ORIENTE: IDENTIDADE, MEMÓRIA E PATRIMÔNIO**

As constantes visitas aos escombros da extinta cidade, assim como a manutenção de práticas culturais relacionadas ao calendário religioso, tais como a Folia de Reis e a festa em homenagem ao santo padroeiro, caracterizam o grupo durante o período em que se deslocaram até o definitivo assentamento ocorrido na década de 1980, conforme nos revelou um entrevistado:

Esses moradores sofreram muito se deslocando por vários lugares entre São João Marcos, Rio Claro e Mangaratiba... aqui, sempre em torno da Serra do Piloto... a terra prometida por Getúlio Vargas foi disputada pela ganância de antigos fazendeiros da região e a primeira igreja que construíram para seus

santos foi derrubada por grilagem da terra. Somente na década de 80 conseguiram se estabelecer na sua sonhada “Canaã”,<sup>11</sup> ou seja, no Rubião.

A fazenda Rubião, localizada no distrito de Serra do Piloto em Mangaratiba, recebeu 86 famílias com a promessa de que ali seria construída a “nova São João Marcos.” Esses moradores, antes assentados em distintos locais, como os já mencionados distritos de Rio Claro,

[...] trouxeram para o Rubião e para a Serra do Piloto, em procissão, os santos: São João Marcos (da igreja Matriz) Nossa Senhora da Aparecida, São Sebastião, o Senhor Morto e outros e várias tradições que foram se apagando com o tempo... Folia de Reis, cantoria de calango e caninha verde foram as manifestações que sobreviveram, assim como o hino a São João Marcos e fé em São Sebastião... a Folia de Reis sempre foi uma missão religiosa passada de pai para filho... (Trecho retirado de entrevista)

Entretanto, nem todos os moradores impactados pelo episódio da demolição e inundação do conjunto arquitetônico de São João Marcos, se dirigiram para a Fazenda Rubião. As decisões de ir ou não foram pautadas por interesses particulares, que muitas vezes residiram no fato de muitos já terem se estabelecido nos locais em que estavam e, não desejando empreender outra mudança, optaram por permanecer. Desta forma, observamos a partir desse redirecionamento dos antigos moradores de São João Marcos que no que tange a prática da Folia de Reis, houve a formação de grupos distintos, mas de origem comum por serem ambos formados por moradores do extinto município e seus descendentes.

O conteúdo das entrevistas realizadas por ocasião do trabalho de campo que resultou na tese de doutoramento coloca em evidência que os marcossenses referem-se com extremo pesar ao episódio da demolição e inundação de São João Marcos, pois falam da cidade demonstrando uma dor “que parece que foi ontem a destruição”. Paralelamente, a Folia de Reis Os Três Reis Magos do Oriente é sempre mencionada como símbolo de união e fonte de alegria diante do sofrimento imposto pelo referido episódio.

---

<sup>11</sup> Segundo a Bíblia, Canaã era a terra prometida por Deus ao seu povo, desde o chamado de Abraão que habitava a cidade Caldéia de Ur, no Sul da Mesopotâmia. De acordo com a tradição, Deus chamou Abraão e lhe ordenou que fosse para a terra chamada Canaã, o que teria motivado o longo êxodo dos hebreus, que teria durado muitas décadas, até que os descendentes de Abraão a alcançaram. Canaã passou então a ser por eles denominada terra de Israel. Como categoria nativa guarda o sentido semelhante, ou seja, o de um lugar reservado por Deus para aqueles que outrora habitaram São João Marcos.

Como já mencionado, a folia Os Três Reis Magos do Oriente foi criada há mais de cem anos na cidade de São João Marcos. Guardando a particularidade da identidade comum oriunda de antigos moradores de São João Marcos, a folia em tela considera-se ainda mais especial, porque já houve formação em que os integrantes tinham os nomes dos próprios reis magos.<sup>12</sup> O atual Mestre da folia, Geraldo, aprendeu o ofício acompanhando seu pai e tendo se casado com a filha de um dos mestres da referida folia, passou a acompanhar o sogro nas jornadas. Depois da morte do sogro, assumiu o grupo e vai mantendo a tradição, passando-a para seus filhos e netos. Mestre Geraldo não tem ideia precisa acerca do início da tradição, mas sabe que seus pais, avós e bisavós que moravam em São João Marcos também participaram do grupo. A folia tem atualmente treze membros (os doze apóstolos e o palhaço que representa Herodes). Três filhos e um sobrinho do Senhor Geraldo participam da folia e os demais integrantes são amigos e descendentes de marcossenses.

Para eles a folia é sagrada, e apesar de não mais a processarem como uma missão em caminhadas durante o período que antecede o Natal até o dia de reis, o grupo se encontra para cantar a folia em reuniões familiares e para fazerem pequenas apresentações. Uma vez por mês, os foliões se reúnem no alto do Rubião e fazem cantoria noite adentro; assim vão ensaiando, mas especialmente promovendo a manutenção da tradição. Atualmente, o grupo não tem mais realizado as caminhadas de casa em casa, pois devido a um aborrecimento com a Casa de Cultura de Mangaratiba, ocorrido nos anos de 1990, ficaram 15 anos sem cantar. Esse fato enfraqueceu os laços de comunidade, até porque muitos dos integrantes passaram a frequentar igrejas evangélicas.<sup>13</sup> Quando retornaram a cantar conseguiram agregar muitos descendentes de moradores de São João Marcos, pois Mestre Geraldo, que é muito respeitado na comunidade, evocou a força identitária e religiosa que os unia.

Os indivíduos possuem uma identidade composta de muitas afiliações e pertencas. A identidade é um processo de identificações historicamente apropriadas que conferem sentido ao grupo. Ou seja, ela implica um sentimento de pertença a um determinado grupo étnico, cultural, religioso, de acordo com a percepção da diferença e da semelhança entre o 'nós' e os 'outros'.

A religião desempenhou importante papel no processo de formação da Folia de Reis Os Três Reis Magos do Oriente, assim como de outras, pois elas nascem desse sistema; entretanto, como as identidades são diferenciações em curso e constroem-se nos processos interativos que os indivíduos experimentam na sua realidade

---

<sup>12</sup> Melchior e Gaspar ainda estão vivos e ativos na folia, mas Baltazar já faleceu.

<sup>13</sup> No Brasil, a denominação "Igrejas Evangélicas" designa as religiões que se originaram com base na interpretação religiosa que orientaram a cisão no âmbito da Igreja Católica a partir do movimento da Reforma Protestante ocorrida na Europa.

quotidiana, feita de trocas reais e simbólicas, a folia em tela construiu sua identidade através de referenciais da memória e do patrimônio cultural pertencentes ao passado.

### **A FOLIA DE REIS E O TOMBAMENTO DAS RUÍNAS DO CONJUNTO ARQUITETÔNICO DO CENTRO URBANO DE SÃO JOÃO MARCOS**

Utilizando o material coletado no Instituto Estadual do Patrimônio Cultural – INEPAC e dados relativos a pesquisas realizadas em jornais e revistas datadas do final da década de 1980 e da década de 1990, buscarei descrever o processo de tombamento conferido pelo Instituto as ruínas de São João Marcos. O protocolo n.º 86/84 datado de vinte e cinco de fevereiro de 1984 e que descreve a solicitação de tombamento dos monumentos históricos de São João Marcos é o documento inicial do processo que resultou no tombamento estadual das Ruínas da antiga cidade de São João Marcos. Nessa solicitação, encaminhada ao então Diretor do Departamento de Cultura, Senhor Ítalo Campofiorito do Instituto Estadual de Patrimônio Cultural, os antropólogos Maria Célia de Abreu e José Carlos de Jesus de Abreu expõem como argumentação a referida solicitação, os resultados de pesquisas realizadas na região compreendida pelos municípios de Rio Claro e Mangaratiba, localizadas no Sul do Estado do Rio de Janeiro. A pesquisa em questão foi um estudo socioantropológico financiado pela Fundação Ford no ano de 1979, com o objetivo de verificar as alterações sofridas em uma área rural de Mangaratiba e parte do município de Rio Claro. Os antropólogos mencionados se preocuparam em observar a estrutura familiar local, os valores culturais tradicionais, como resultado dos processos de modernização decorrente de um programa nacional de desenvolvimento econômico. De acordo com o documento em análise, em Mangaratiba o fator desencadeador de uma série de mudanças socioculturais foi a implantação da Rodovia Rio-Santos no início da década de setenta, produzindo a chegada de um grande número de trabalhadores itinerantes “desenraizados de suas matrizes culturais”.

Naquela ocasião, ainda de acordo com o documento mencionado, a antropóloga Maria Célia de Abreu iniciou um levantamento da “cultura popular local” e teve seu interesse despertado pela “situação particular” da região, isto é, a desapropriação de casas e terras para a construção do complexo hidrelétrico de Ribeirão das Lajes, na década de 1940. Os referidos antropólogos registram no documento de solicitação que da “destruição de São João Marcos restou apenas a população nativa dispersa, um expressivo folclore e as ruínas que se mantêm até hoje...”. Os solicitantes enfatizam que:

Mais uma vez estes vestígios correm o risco de serem destruídos, seja pela ação do tempo, visto que o município de Rio Claro, de onde São João Marcos é hoje o terceiro distrito, não tem condições de preservar estes monumentos. Além destes perigos, há um outro que poderá representar mais um golpe e talvez definitivo na tentativa de se preservar estes bens culturais: Sabe-se que a empresa de energia elétrica tem planos de transferir o conjunto formado pela Ponte Bela para um museu da Light noutro local, extinguindo assim qualquer vestígio de que ali existiu outrora uma próspera cidade.

O documento enfatiza que:

os monumentos de São João Marcos para os quais solicitamos o tombamento possuem, além disto, uma grande importância para projetos que tenham por preocupação a fixação a população, a revitalização da atividade econômica tradicional, a preservação do meio ambiente e da cultura popular na forma como ali se apresenta.

O documento do ano de 1984 informa em sua solicitação que os pesquisadores tiveram contato com a história dos ex-moradores através da elaboração do levantamento de dados sobre a cultura popular local, que possuía em Mangaratiba expressiva manifestação folclórica produzida pelos referidos antigos moradores de São João Marcos. O interesse pela história local aumentou por parte dos pesquisadores, que passaram então a analisar a

[...] desapropriação desta cidade e das terras deste próspero município e do desalojamento da maioria de seus habitantes para a construção de um complexo hidroelétrico, a Represa de Ribeirão das Lajes na década de 40. Estas pessoas, forçadas a deixar sua região de origem; as suas terras e suas casas, se instalaram nas proximidades de São João Marcos a maioria delas agora, sob a condição de colonos ou caseiros de sítios ou fazendas cuja propriedade não lhes pertence. Outras seguem para áreas mais distantes com suas famílias, apesar de persistir nelas o desejo de retornar ao meio de origem.

A solicitação de tombamento ora em estudo acrescenta ainda que o decreto emitido em 1940, no qual consta a determinação do aumento da barragem de Ribeirão das Lajes, obrigava a Light a reconstruir a Igreja Matriz em outro local; entretanto, valendo-se de outro decreto, a empresa não cumpriu a determinação anterior e o fato

para a população local é “uma dívida, até hoje, para com a população nativa de São João Marcos e para com a memória da cultura nacional”. Para os pesquisadores, “Da destruição de São João Marcos restou apenas a população nativa dispersa, um expressivo folclore e as ruínas que se mantêm até hoje, mais de 200 anos após seu surgimento como Vila de São João do Príncipe.”

O documento de solicitação de tombamento encaminhado ao INEPAC e que contribuiu, para o tombamento provisório “nos termos do inciso II do artigo 5.º do Decreto n.º 5808 de 13.07.82, da Ponte Bela e Ruínas de São João Marcos, no 3.º Distrito do município de Rio Claro, de acordo com o processo n.º E-18/000.062.90”, chamou ainda a atenção para o fato de que o tombamento seria de grande importância para a viabilização de projetos que:

tenham por preocupação a fixação da população, a revitalização da atividade econômica tradicional, a preservação do meio ambiente e da cultura popular na forma como ali se apresenta... a sua preservação deverá simbolizar a existência da extinta cidade e, garantir assim a presença da população nativa ali, antes que seja empurrada para as periferias das grandes cidades (favelas). O afastamento das pessoas de seu meio extingiria a oportunidade que elas possuem de reproduzir suas canções, seus folguedos e seu artesanato, enfim uma expressão cultural típica do campo que deve, isto sim, ser incentivada.

O documento é finalizado com o seguinte argumento:

[...] solicitamos o tombamento destas edificações visando a sua preservação antes que sejam definitivamente extirpados deste chão. A sua preservação deverá simbolizar a existência da extinta cidade e, garantir assim a presença da população nativa ali...

O ofício de n.º 548 datado de 26 de dezembro de 1989 do Instituto Estadual de Patrimônio Cultural do Rio de Janeiro procede ao trâmite inerente à solicitação impetrada em 1984 por Maria Célia e José de Abreu. O ofício em questão acata a solicitação e recomenda tombamento provisório da Ponte Bela e das Ruínas de São João Marcos, sob a argumentação de que a solicitação é uma reivindicação dos moradores da região e possui como finalidade a proteção dos restos da antiga cidade. O documento esclarece ainda que a solicitação de tombamento já havia sido encaminhada ao Instituto no ano de 1984 por dois pesquisadores que acrescentaram

ao pedido que os “os monumentos tombados possuem um forte significado para os antigos moradores, que jamais deixam de visitar o local...”

O tombamento provisório em nível estadual de São João Marcos ocorreu no ano de 1990 e incidiu sobre os resquícios arquitetônicos do conjunto arquitetônico urbano do antigo município e também sobre a Ponte Bela, que foi construída pelos Breves junto com a Estrada Imperial, primeira rodovia do país, nos tempos do café, ligando São João Marcos ao porto de Mangaratiba. O tombamento das ruínas de São João Marcos é percebido como um “avanço” em termos de percepção das alterações na concepção de patrimônio. Maria Regina Pontin de Mattos – Arquiteta e Diretora-geral do Instituto chama a atenção para o “ineditismo do INEPAC quando, em 1990, resolveu tomar a Ponte Bela e as ruínas do Centro Histórico de São João Marcos...”. Já Sérgio Linhares mencionou em entrevista que o INEPAC “está sempre se antecipando e protegendo ainda que provisoriamente bens que ainda não são reconhecidos como tal”.

O tombamento estadual em caráter provisório incidiu sobre a Ponte Bela e ruínas do centro histórico de São João Marcos. Registrada sob o número do Processo E-18/000.062/90, o tombamento estadual provisório data de 16.02.1990. A Ponte Bela está localizada junto da represa de Ribeirão das Lajes, na antiga Estrada Imperial, que ligava São João Marcos ao porto de Mangaratiba, a cerca de 27 km do centro de Rio Claro, 3.º distrito. Já as ruínas de São João Marcos, estão situadas em um vale na confluência dos antigos rios Araras e Panelas, estendendo-se da estrada RJ-149 até à Represa de Ribeirão das Lajes, 3.º distrito. A área onde estão localizadas as ruínas do centro histórico de São João Marcos e a Ponte Bela é de propriedade da Light Serviços de Eletricidade do Rio de Janeiro e conta também com a proteção do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

A análise do pedido de tombamento das ruínas remanescentes relativas ao conjunto arquitetônico do núcleo urbano de São João Marcos deixa em evidência o argumento de preservação das ruínas, devido a serem as mesmas a materialização da memória de um grupo social. Daí a urgência em resguardar tal materialidade, já percebida por eles como um patrimônio, mas necessitando ser legitimada para fins de proteção. Nesse caso, como ocorre na maioria dos casos de tombamentos, quem decide o que é relevante preservar é um determinado grupo, uma elite, tal qual ocorreu com as ruínas citadas. Entretanto, observadas com o referencial teórico trazido por Gonçalves (2005), as ruínas enquanto materialidade que expressa um bem cultural ganhou respaldo e reconhecimento, isto é, ressonância através da prática da Folia de Reis, tal como chama atenção o autor anteriormente citado, “[...] não há patrimônio que não seja ao mesmo tempo condição e efeito de determinadas

modalidades de autoconsciência individual ou coletiva [...] Em outras palavras, não há subjetividade sem alguma forma de patrimônio [...]"

Dessa forma, a prática da Folia de Reis exercida pelo grupo Os Três Reis Magos do Oriente revela que o que é considerado por eles como patrimônio expressa a identidade histórica e as vivências deste grupo; contudo, a legitimação do mesmo para fins de tombamento guarda estreita relação com um contexto social e cultural mais amplo, que no caso em tela pode ser relacionado com a Constituição de 1988, pois os tombamentos vinham sendo tentados sem sucesso desde 1966, quando o pedido foi encaminhado à Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Assim, somente com a Constituição de 1988 estabeleceu-se a possibilidade de concretização desse tombamento, devido ao inciso LXXIII do artigo 5º, que coloca:

qualquer cidadão é parte legítima para propor ação popular que vise anular ato lesivo ao patrimônio público ou de entidade de que o Estado participe, à moralidade administrativa, ao meio ambiente e ao patrimônio histórico e cultural, ficando o autor, salvo comprovada má-fé, isento de custas judiciais e do ônus da sucumbência.

Desta forma, a companhia responsável pelas ruínas do conjunto arquitetônico de São João Marcos, a Light Serviços de Eletricidade S.A., poderia tornar-se alvo de reprimendas legais, se comprovado fosse o descaso para com as ruínas.

#### **A FOLIA DE REIS E A REAFIRMAÇÃO DE UMA NOVA IDENTIDADE**

O trabalho dos arqueólogos e museólogos transformou resquícios materiais de um conjunto arquitetônico impactado pela demolição e inundação em um sítio arqueológico. Técnicas de prospecção, documentação e complexos processos de escavação e mediaram a transformação das ruínas em sítio arqueológico aberto a exibição pública. Arqueólogos e museólogos, fundados em seu poder de classificar, constituíram o corpo de especialistas e técnicos que atuou no sentido de legitimar e apresentar o patrimônio ruínas do conjunto arquitetônico de São João Marcos como bem cultural passível de ser apresentado ao público. A apresentação de um patrimônio é sempre acompanhada por um discurso e este faz parte do processo de musealização de espaços, sendo no caso do Parque Arqueológico e Ambiental de São João Marcos entendido como e denominado "Educação patrimonial".

Cartilhas distribuídas, seminários apresentados, entrevistas concedidas, livros publicados e todo o processo de visitação ao Parque são apresentados acompanhados de uma mensagem, cujo conteúdo pode ser assim resumido:

A saga de São João Marcos expressa o dilema de nossa civilização, resultante da demanda de progresso e busca de riqueza material, por um lado, em detrimento da perda de um patrimônio cultural e ambiental, por outro. Este dilema crescente foi acentuado a partir das revoluções industrial e tecnológica dos séculos XIX e XX, em sua sede insaciável por mais e mais energia. A visão contemporânea é a de que, situações como essa podem ser sempre contornadas. Teria sido o caso de São João Marcos, onde exigências de construção e operação dos reservatórios de Lajes acabaram por deixar o sítio urbano, hoje reduzido a ruínas, permanentemente à mostra. Demolida a Cidade e abandonado o local durante quase 70 anos, largada aos sedimentos que escorrem dos morros vizinhos e à mata que o reocupa a região fizeram com que São João Marcos fosse quase esquecida. A Light tomou a histórica decisão de reverter este processo de esquecimento e recuperar a memória de São João Marcos. Resultado desta decisão é a implantação do Parque Arqueológico e Ambiental de São João Marcos. (Serra, 2011; p:158)

A reversão do processo de esquecimento e recuperação da memória de São João Marcos foi organizada a partir da seleção de aspectos da memória coletiva local e seu conteúdo expresso através da “educação patrimonial”, enfatizando traços que contribuem para a reativação de uma identidade cultural do antigo marcossense apoiada no caráter festivo do povo de São João Marcos e no período do apogeu econômico vivenciado por aquela sociedade. Segue-se a ênfase nesses aspectos culturais locais, o “imperativo do progresso” que “obrigou” a The Rio de Janeiro Tramway, Light and Power Company S.A. a inundar o centro urbano de São João Marcos e, por último, a ideia de que o Parque é um recomeço dotado da “missão” de “educar para que fato semelhante não volte a ocorrer”. Essa é a mensagem comunicada no processo de educação patrimonial do Parque e também o discurso que envolve o “presente da Light para a população daquela região”.

Cartilhas distribuídas, seminários apresentados, entrevistas concedidas, livros publicados e todo o processo de visita ao Parque são apresentados intermediados por uma mensagem, cujo conteúdo pode ser assim resumido: São João Marcos era uma próspera cidade que precisou ser demolida visando a ampliação da Represa de Ribeirão das Lajes. Embora isso tenha sido necessário, a Light Serviços de Eletricidade S.A., preocupada em manter o patrimônio cultural daquele grupo e enaltecer a memória local, tomou a decisão de implantar o Parque, objetivando demonstrar que tais fatos não devem ocorrer, pois a história, a cultura e a memória

devem ser preservadas. Esse conteúdo está atrelado a um programa educativo que se manifesta, como já afirmado, através de visitas guiadas ministradas a alunos da rede pública de educação do município e regiões vizinhas.

Visitas guiadas inserem-se dentro da esfera do mercado de turismo com a denominação de “turismo pedagógico ou educacional”, segmento cuja característica primordial são as viagens de estudo ao meio. O turismo pedagógico ou educacional tem sido percebido como uma ferramenta de auxílio para a construção da percepção da realidade por parte dos alunos, uma vez que lhes permite entrar em contato com a realidade concreta, contando inclusive com o auxílio de monitores capacitados para exemplificar a teoria na prática. A elaboração de roteiros turísticos arqueológicos específicos, visando a um público interessado, e o apoio oficial das instituições envolvidas seria uma medida segura de conservação, com um retorno positivo de autossustentabilidade. Paralelamente, esse tipo de atividade envolve uma decisão política, pois o conteúdo selecionado para ser transmitido será construído a partir de interesses que podem ou não ser fruto de processos de negociação entre os atores envolvidos.

A reversão do conflito,<sup>14</sup> minimização da disputa e ressignificação da memória de São João Marcos foi organizada a partir da seleção de aspectos da memória coletiva local e seu conteúdo expresso através da “educação patrimonial”, enfatizando traços que contribuem para a reativação de uma identidade cultural do antigo marcossense apoiada no caráter festivo do povo de São João Marcos e no período do apogeu econômico vivenciado por aquela sociedade. Segue-se a ênfase nesses aspectos culturais locais, o “imperativo do progresso” que “obrigou” a The Rio de Janeiro Tramway, Light and Power Company S.A. a inundar o centro urbano de São João Marcos e por último, a ideia de que o Parque é um recomeço dotado da “missão” de “educar para que fato semelhante não volte a ocorrer”. Essa é a mensagem comunicada no processo de educação patrimonial do Parque e também o discurso que envolve o “presente da Light para a população daquela região”.

O Programa de Educação Regional do Parque Arqueológico e Ambiental de São João Marcos revela, através de sua proposta de educação patrimonial, que determinado conteúdo foi escolhido para ser apresentado e divulgado para os visitantes. Entre esses, é possível perceber uma atenção especial a determinado público: as crianças. O conteúdo em questão é fruto de um episódio real, mas cujas versões estão entrelaçadas a posições ocupadas pelos envolvidos no mesmo. Neste sentido, temos uma tensão entre memória e história.

---

<sup>14</sup> Ver Oliveira (2012).

Halbwachs (1990) considerava que a história entra em cena para “salvar” a memória quando ela está em decomposição. Conforme as lembranças fossem deixando de existir – no processo de dissolução dos grupos, dos “quadros”, que as sustentavam – a história incorporaria essas reminiscências no âmbito específico de seu discurso. Sendo assim: A história, sem dúvida, é a compilação dos fatos que ocuparam o maior espaço na memória dos homens. Mas lidos em livros, ensinados e aprendidos nas escolas, os acontecimentos passados são escolhidos, aproximados e classificados conforme as necessidades ou regras que não se impunham aos círculos de homens que deles guardaram por muito tempo a lembrança viva. É porque geralmente a história começa somente no ponto onde acaba a tradição, momento em que se apaga ou se decompõe a memória social (*ibidem*; 80). No entanto, para Halbwachs, a história tentar reproduzir a memória é inútil, pois a vivacidade da memória, em seu contexto social, já se perdeu. Outro ponto importante é que esse autor, ao ver a conversão da memória em história, situa esse processo em termos de “reprodução”, de “compilação”, ou seja, as lembranças seriam incorporadas à história sem trabalho crítico desmistificador, apenas numa outra forma de organização e transmissão.

Já Pierre Nora (1993) mostrou como a distância radical entre memória e história foi favorecida pela sociedade contemporânea. Memória seria vida em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, passível de dormir por longos períodos e ser periodicamente revivida. História seria a reconstrução, problemática e incompleta do que não é mais. Memória seria um fenômeno sempre atual; história, uma representação do passado. A memória é mágica e afetiva; a história, analítica e crítica. A memória se funda no concreto, nos gestos, no espaço, em imagens e objetos; a história, em continuidades temporais, na progressão e na relação entre as coisas. A memória é absoluta enquanto a história pode conceber apenas o relativo. Nesse ponto, Nora retoma parte do trabalho de Halbwachs e demonstra a forte oposição entre memória e história. A história teria um criticismo destruidor da memória, que, por isso, transformaria as lembranças em objeto do conhecimento histórico, distanciando-se da ideia de “compilação”, de Halbwachs.

A proposta do Parque Arqueológico e Ambiental de São João Marcos nos permite analisá-lo como um lugar de memória. O papel reservado aos lugares de memória, pontos de referência de um trabalho de enquadramento, faz parte de um processo sofisticado de seleção para perpetuação dos ícones, índices, símbolos, rastros culturais ou históricos dos grupos sociais significados. Assim sendo, o conteúdo informacional divulgado pelo Parque reafirma uma identidade, a do marcosenses “animado e festivo”. De fato, a Folia de Reis produziu e reafirmou a identidade cultural

deste grupo; enquanto festa, mesmo que religiosa conferiu ao grupo um traços que foram percebidos pelos “outros” como “festivo”, embora tenha sido experienciado pelos membros da Folia de Reis Os Três Reis Magos do Oriente e por aqueles que se identificavam com o passado de São João Marcos, como afirmado pelo filho de um morador da extinta cidade “é mais uma resistência diante de tudo que aconteceu... acho que é uma forma de se manterem vivos, não somente pela fé, mas como gente...”

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O processo cultural que envolve o episódio da demolição e inundação da cidade de São João Marcos apresenta tipos de interação que revelam como elementos de uma rede foram se mesclando, se modificando, se complexificando, estabelecendo novas conexões que conduziram a novos arranjos sociais. A prática da Folia de Reis foi um elemento fundamental neste processo, pois esse folguedo sustentou, através da construção e reafirmação de uma identidade, processos de patrimonialização (das ruínas) e a manutenção de uma memória, agora transmitida pelo Parque Arqueológico e Ambiental de São João Marcos.

O vetor cultural do processo memória-patrimônio-identidade foi iniciado com a manutenção de festas tradicionais de cunho religioso, em especial a Folia de Reis, que no grupo em estudo, alcançou culminância coletiva da ativa religiosidade popular. A Folia de Reis Os Três Reis Magos do Oriente favoreceu a integração do grupo e, de certo modo, a contenção dos “de fora”. O sentido inicial da referida folia alterou-se, pois deixou de ser somente religiosa, para tornar-se lugar de memória, de construção e atualização de um passado que agora já não pertence apenas ao grupo, embora delimite a identidade deste mesmo grupo.

### **MARIA AMÁLIA OLIVEIRA**

Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora do Departamento de Turismo e Patrimônio da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), onde desenvolve pesquisas sobre os temas Turismo, Patrimônio, Memória e Cultura.

Contato: m\_amali@hotmail.com

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cavalcanti, Maria Laura (2001), “Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica”, *Revista Tempo Brasileiro*, 147, 69-78.
- Chaves, Wagner Neves Diniz (2003), *Na Jornada de Santo Reis: uma etnografia da Folia de Reis do mestre Tachico*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2003.
- Gonçalves, José Reginaldo (2005), “Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônio”, *Revista Horizontes Antropológicos*, 23, 15-36.
- Halbwachs, Michael (1990), *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice.
- Nora, Pierre (1993), “Entre Memória e História. A problemática dos lugares”, *Revista do PPG-Hist/Depto. História/PUCSP*, 10, 7-28.
- Oliveira, Maria Amália Silva Alves de (2012), *Memória, patrimônio e turismo – A biografia cultural das ruínas do conjunto arquitetônico de São João Marcos (RJ)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ)
- Serra, Mozart Vitor Serra (org). São João Marcos: patrimônio e progresso. Rio de Janeiro: Cidade Viva: Instituto Cultural Cidade Viva. 2011.
- Souza, Luiz Gustavo Mendel (2011), “Folia de Reis. Comunidades responsáveis por uma nova organização social”, *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*.

**@cetera**

# Recensões

**Varine, Hugues de (2012), *As raízes do futuro: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local*. Porto Alegre: Medianiz, 256 pp.**

Varine em seu livro *As raízes do futuro*, anuncia sua proposta: apresentar uma experiência a partir de caminhos e escolhas que tem realizado no seu percurso profissional e pessoal com os processos de patrimonialização. O autor não mede esforços para ampliar as perspectivas e reflexões sobre as possibilidades de ação entre patrimônio, desenvolvimento local e intervenção comunitária. Seus objetivos circundam entorno da função social dos museus, da educação patrimonial, da capacitação das comunidades, de museologia libertadora como um empreendimento coletivo e cooperativo. Ele pensa o patrimônio como recurso para o desenvolvimento local, através da educação e senso de responsabilidades com as diversas manifestações culturais.

Diante dos dez anos da convenção do patrimônio imaterial, este livro surge como aporte reflexivo que nos ajuda a ampliar as ideias e as práticas de preservação da diversidade cultural. Vemos nesse livro a trajetória intelectual e a experiência do consultor internacional Hugues de Varine em processo de construção, dos ecomuseus e museus comunitários. A Nova Museologia surge como práticas dos ecomuseus que mesmo sem fechar uma definição, privilegia a associação com os movimentos, temporal e espacial, de cada localidade. O passado retorna através de uma cultura viva e dinâmica, a partir da cooperação e participação dos atores sociais que relatam e apresentam uma riqueza cultural singular.

Logo no início do livro, sua prática profissional nos apresenta sua perspectiva de construção de conhecimento. As múltiplas introduções, metodológica, ideológica, pragmática e política mostram os percursos para a construção de conhecimentos que se posicionam, que dizem de onde vêm e o que lhes interessa. Ao valorizar os

saberes locais e seus usos, Varine acentua ações de protagonismo e autonomia dos atores engajados, e desta forma, os conecta com seus patrimônios. Ao quebrar hierarquias entre o saber do pesquisador e dos sujeitos das comunidades, acentua o duplo aprendizado que se realiza no encontro. Aprender *com* e não *sobre*, nos reposiciona no campo da construção do conhecimento e reposiciona os sujeitos como ativos, diversos num mundo complexo. Para Varine (2013, p.18) o “desenvolvimento local deve contar com o patrimônio, ou seja, o solo e a paisagem, a memória e os modos de vida dos habitantes, [...]” É a partir da plasticidade da vida cotidiana que os usos dos objetos, construções, saberes, etc. vão convocar mobilidades e intervenções variadas dos seus construtores, dando ao patrimônio local vivacidade.

O cuidado com a gestão do patrimônio e do desenvolvimento local, para Varine, deveria se centrar no coletivo participativo, para não ser separado da vida. Os usos e os valores do patrimônio centrados no poder público e em especialistas gerou determinados significados, que na maioria das vezes se restringiu a interesses hegemônicos. Ao deslocar a gestão, ou ao propor uma gestão participativa, não só dos usos, mas na identificação e promoção do patrimônio, podemos ampliar as redes de discussões. Isso tem acontecido e cada vez mais os agentes do patrimônio se expandem e ganham relevância no cenário dos processos de patrimonialização. Vale salientar que preservar a diversidade sem critérios e sem prioridades nos coloca num jogo de interesses políticos, culturais e econômicos. Tais forças se apresentam em todas as instituições, mesmo nas comunidades locais. “As raízes do futuro: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local”, veio propor reflexões, apresentando caminhos e estratégias sem a pretensão de fechamento do assunto. Nesse momento onde projetos e propostas estão se reorganizando, sendo repensadas, a provocação é sempre bem vinda. A criação e a gestão de patrimônios materiais e imateriais precisam convocar todas as forças para discutirmos as ações que nos remetem à promoção e preservação da diversidade e das diferenças.

No tempo da globalização e sofrendo suas consequências, o patrimônio se localiza em redes massificadas de critérios, listas e programas que impõe a todos moldes elitizados da intelectualidade. Sua proteção tem promovido mais distanciamentos que acesso a cultura e ao patrimônio. Por um outro lado, não podemos ser ingênuos e acreditar que populações inteiras não foram atravessadas por um modo de pensar e olhar homogeneizante, mercadológica, que se instaurou com as políticas econômicas atuais. Ainda que possamos manter perspectivas díspares, o que o livro suscita de urgente é uma necessária pluralidade para identificar, preservar e promover o patrimônio. O desenvolvimento local chama outras

vozes para compor estratégias educativas e de responsabilização de modo a colocá-los no caminho da paz entre as diversidades, como recomenda a UNESCO.

Varine contribui para pensarmos em ações onde o patrimônio cultural e a memória viva das comunidades sejam instrumentos para o desenvolvimento local. Sua contribuição nos estimula as práticas e saberes coletivos e participativos, desta forma, nos vemos em uma paisagem com múltiplos modos de funcionamentos, direcionados para a “patrimonialização das diferenças”.

#### **TEREZINHA SAMPAIO**

Doutora em Psicologia Social pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil), mestre em Estudos da Subjetividade pela Universidade Federal Fluminense. Atua como educadora no ensino superior e como pesquisadora em Etnoeducação no Programa de Extensão Educação Patrimonial em Oriximiná/PA.

Contato: tetesampaio2011@gmail.com

#### **ADRIANA RUSSI**

Doutora em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Brasil), mestre em Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e licenciada em Artes Plásticas pela Universidade Presbiteriana Mackenzie de São Paulo. Atuou por mais de uma década como arte/educadora no ensino básico e formação de professores. Desde 2006 é docente do Departamento de Artes e Estudos Culturais da Universidade Federal Fluminense onde coordena o Programa de Extensão Educação Patrimonial em Oriximiná/PA.

Contato: adri.russitm@gmail.com

**Mingote Calderón, José Luis (coord.) (2013), *Patrimonio inmaterial, museos y sociedad: balances y perspectivas de futuro*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España, 300 pp.**

O livro *Patrimonio inmaterial, museos y sociedad: balances y perspectivas de futuro*, recentemente publicado em formato digital pela administração espanhola na área da cultura, tem como ponto de partida um curso com o mesmo título que teve lugar em Lima, no Peru, entre 4 e 8 de outubro de 2010. O curso, tendo por base uma parceria entre a Subdirección General de Museos Estatales del Ministerio de Cultura de España, operacionalizada através do Museo del Traje – Centro de Investigación del Patrimonio Etnológico (Madrid), e em Lima pelo Centro Cultural de España, inseriu-se numa estratégia mais alargada de cooperação com os países ibero-americanos, que neste contexto tem permitido a realização de vários cursos/encontros, ainda que em temáticas distintas (nomeadamente redes de museus). Pretendia-se com este curso facilitar a partilha de diferentes experiências e conceções relativamente à salvaguarda do património cultural imaterial (PCI) na Europa e nos países sul-americanos.

O “discurso autorizado” da UNESCO, celebrados dez anos da aprovação da Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial (2003), tem induzido a interpretações e negociações várias com consequências, por um lado, na revisão das políticas nacionais e, por outro lado, na redefinição do discurso dos especialistas do património, das práticas institucionalizadas e dos atores envolvidos, incluindo os museus. À semelhança de outras publicações que nos últimos anos têm surgido, este livro preconiza uma reflexão sobre PCI que tem presente as orientações da Convenção de 2003. Mas tal como sublinha o coordenador da edição, José Mingote Calderón (Museu Nacional de Antropologia de Madrid), o livro reclama diferentes visões do conceito de PCI que resultam da interpretação do normativo internacional, mas que não se esgotam nessa definição. Embora seja dada especial atenção aos museus como terreno de atuação fértil para uma problematização do PCI, a publicação alarga o seu escopo a instituições com um éthos preservacionista no domínio do PCI (por exemplo bibliotecas, arquivos) e outros quadros de referência.

O livro encontra-se estruturado em torno de duas partes: “Ponencias” e “Comunicaciones”, e constitui um conjunto diversificado de olhares sobre o modo como a salvaguarda do PCI se pode “traduzir” no terreno, a partir de enquadramentos de análise

diferenciados, incorporando contribuições no âmbito da antropologia, mas também noutras áreas disciplinares (história, arqueologia, sociologia, etc.).

A primeira parte corresponde às contribuições que estiveram na base do curso, mais centradas sobre a realidade europeia (ou a partir dessa realidade). Inicia-se com um texto assinado pelo antropólogo José Mingote Calderón, que faz uma aproximação teórica e reflexiva sobre o conceito de PCI tal como proposto na Convenção de 2003, contrapondo com uma perspetiva historiográfica sobre a evolução da noção de património, incluindo aportes sobre a realidade espanhola e portuguesa. Na opinião deste autor, “la definición del PCI es caótica o inoperante desde un punto de vista científico. No obstante, este concepto puede entenderse como un concepto operativo, que introduce novedades ciertas e importante, y que ha dado lugar a actuaciones concretas y dará lugar a muchas más” (p. 25).

No âmbito da operacionalização do PCI nas políticas públicas, refira-se nesta primeira parte os textos dos antropólogos Paulo Ferreira da Costa e Inmaculada García Simó, que descrevem as estratégias de gestão e salvaguarda do PCI encetadas pelo Governo português e pela região de Múrcia respetivamente. Substancialmente informativos e centrados nos procedimentos adotados, manifestamente vinculados ao éthos preservacionista da Convenção de 2003, nos quais os autores foram atores implicados, ambos os textos excluem um enfoque mais crítico sobre a burocratização do PCI nas estratégias públicas e seu impacto.

A finalizar a primeira parte inclui-se um texto que centra a discussão sobre os museus, trazendo aportes significativos e estimulantes para a problematização do PCI na ótica das exposições. Luis Caballero García, conservador de museus, identifica e argumenta, a partir de vários exemplos, um maior entrosamento do PCI nas exposições por via de uma museologia mais participativa, convocada através de processos mais abertos e flexíveis à introdução da multivocalidade protagonizada pelos testemunhos de elementos das comunidades (e com estes negociada), permitindo, assim, uma multiplicidade de leituras sobre a realidade. Além disso, o autor sublinha a virtualidade que a dimensão imaterial pode assumir no enriquecimento da experiência cognitiva, afetiva e multissensorial da visita ao museu, não obstante os (potenciais) benefícios para uma melhor compreensão da mensagem e aquisição de conteúdos.

A segunda parte do livro, mais extensa e díspar, incorpora os textos dos participantes do curso que tiveram, assim, a oportunidade de descrever com maior aprofundamento os projetos desenvolvidos nas suas instituições de origem, estudos de caso, processos de patrimonialização ou balanços sobre realidades específicas. Representativos da diversidade do espaço ibero-americano (Argentina, Colômbia, Chile, Brasil, Uruguai, Costa Rica, República Dominicana, etc.), os textos divergem entre perspetivas mais

académicas ou mais técnicas. Na globalidade, vários dos aspetos referidos não trazem novidade para o mundo dos museus, dando ressonância a problemáticas que têm gerado discussão no seio da museologia, mas que reconhecemos que possam ganhar renovados impulsos com o enfoque sobre o PCI trazido pela Convenção de 2003. O papel social dos museus, através de uma articulação mais eficaz (e dinâmica) dos museus relativamente às suas comunidades, a reivindicação de maior representatividade de grupos excluídos das narrativas *mainstream*, aproximações mais integradas do património e a (difícil) negociação da tradição com a contemporaneidade constituem algumas dessas problemáticas, entre outras que se interligam (como o turismo, a internet, etc.). Por outro lado, são vários os textos que estabelecem uma identificação da preservação do PCI com a valorização da memória (por exemplo: Museo Memorial de la Resistencia Dominicana, Archivo de Literatura Oral y Tradiciones Populares - Biblioteca Nacional do Chile, entre outros). Embora os estudos sobre a memória não constituam uma novidade per se, assim como o uso da memória na formação do património e da(s) identidade(s), o recurso às fontes orais ganha (novo) protagonismo quando se fala de PCI nos museus e em instituições com funções similares, seja como fonte documental complementar, seja como “objeto” museológico emergente. Refira-se, ainda, a identificação do PCI como ato de performance, exemplificado no caso do Museo Nacional del Cabildo y de la Revolución de Mayo, em Buenos Aires, na Argentina, onde se recriam vivências do edifício e momentos históricos específicos a ele associados, atribuindo à dimensão imaterial um papel interativo e comunicativo com o visitante.

Como se pode constatar, o aspeto menos bem conseguido do livro situa-se no desequilíbrio entre um entendimento do “PCI como riqueza”, que transpõe sem reflexividade os desígnios da Convenção de 2003 para as políticas e práticas e uma leitura mais crítica, colocando a tónica nas tensões, no impacto dos programas e nas consequências para as comunidades e atores envolvidos. No entanto, o livro contribui para a desconstrução de consensos em torno do PCI e pode configurar particular interesse para uma leitura comparativa de práticas neste domínio.

#### **ANA CARVALHO**

É museóloga e colabora no Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades (CIDEHUS) da Universidade de Évora, Portugal. É autora do livro *Os museus e o Património Cultural Imaterial: Estratégias para o desenvolvimento de boas práticas* (2011, Edições Colibri/Universidade de Évora).

Contacto: [arcarvalho@uevora.pt](mailto:arcarvalho@uevora.pt)



**Centro de Estudos Sociais**  
**Laboratório Associado**  
Universidade de Coimbra

Editada pelo Centro de Estudos Sociais desde 2008, a *e-cadernos ces* é uma publicação eletrónica, disponível em <http://eces.revues.org>, com arbitragem científica que visa promover a divulgação de investigação avançada produzida no âmbito das ciências sociais e humanas, privilegiando perspetivas críticas e inter/transdisciplinares.

A *e-cadernos ces* dissemina textos resultantes de conferências, seminários e workshops, assim como textos de pesquisas efetuadas no âmbito de programas de formação avançada e de projetos de investigação científica.

[www.ces.uc.pt](http://www.ces.uc.pt)  
Colégio de S. Jerónimo  
Apartado 3087  
3000-995 Coimbra, Portugal  
Tel. +351 239 855 570 Fax. +351 239 855 589