

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

VOLUME 10

NÚMERO 23

(MAIO/AGO. 2023)

23

## Proposta Editorial

**ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste** é um periódico científico lotado no Departamento de Antropologia e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso, que tem como propósito se constituir em um espaço permanente para o debate, a construção do conhecimento e a interlocução entre antropólogos e pesquisadores de áreas afins, do país e do exterior. Apesar de **ACENO** fazer referência ao Centro-Oeste, em seu título, ela não tem como único objetivo dar visibilidade a resultados de pesquisas científicas relativas às populações desta região, mas sim, se tornar um fórum que traduza a pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracterizam a antropologia na contemporaneidade. Igualmente, incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar, resultados de pesquisas que envolvam equipes interdisciplinares que estudam a diversidade da experiência humana.

Catálogo na Fonte. Elaborada por Igor Yure Ramos Matos. Bibliotecário CRB1-2819.

ACENO: Revista de Antropologia do Centro Oeste / Universidade Federal de Mato Grosso, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. 10, n. 23, maio/ago. 2023 – Cuiabá: ICHS/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2023.

Quadrimestral.

Início: jan./jul. 2014.

Editores: Prof. Dr. Marcos Aurélio da Silva

Prof. Dr. Moisés Alessandro de Souza Lopes

ISSN: 2358-5587.

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Antropologia Social – Periódico. 3. Teoria Antropológica – Periódico. I. Universidade Federal de Mato Grosso. II. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

CDU: 39(05)

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO**

Reitor: Evandro Aparecido Soares da Silva

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**

Diretora: Marluce Souza Silva

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Coordenador: Moisés Alessandro de Souza Lopes

Vice-Coodenador: Clark Mangabeira Macedo

**EDITORIA EXECUTIVA**

Marcos Aurélio da Silva

Moisés Alessandro de Souza Lopes

**COMITÊ EDITORIAL**

Marcos Aurélio da Silva

Moisés Alessandro de Souza Lopes

Sonia Regina Lourenço

Flávia Carolina da Costa

Patricia da Silva Osorio

**EDITORIA GRÁFICA**

Kesley Gabriel Bezerra Coutinho

Marcos Aurélio da Silva

Jaqueline Mackievicz

Emmanuel Richard

José Carlos Moraes

**COMUNICAÇÃO**

Gleisson Roger de Paula

## **CONSELHO CIENTÍFICO**

Aloir Pacini – UFMT  
Andréa de Souza Lobo – UnB  
Carla Costa Teixeira – UnB  
Carlos Emanuel Sautchuk – UnB  
Carmen Lucia Silva – UFMT  
Clark Mangabeira Macedo – UFMT  
Deise Lucy Montardo – UFAM  
Edir Pina de Barros  
Eliane O’Dwyer – UFF  
Érica Renata de Souza – UFMG  
Esther Jean Langdon – UFSC  
Fabiano Gontijo – UFPA  
Flávio Luiz Tarnovski – UFMT  
Heloísa Afonso Ariano – UFMT  
Izabela Tamasso – UFG  
Juliana Braz Dias – UnB  
Luciane Ouriques Ferreira – FIOCRUZ/ENSP  
Luís Roberto Cardoso de Oliveira – UnB  
Márcia Rosato – UFPR  
Márcio Goldman – MN/UF RJ  
Marcos Aurélio da Silva – UFMT  
Maria Luiza Heilborn – IMS/UERJ  
Miriam Pillar Grossi – UFSC  
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT  
Patrice Schuch - UFRGS  
Patrícia Silva Osório – UFMT  
Paulo Rogers Ferreira – Université Laval  
Paulo Sérgio Delgado – UFMT  
Rafael José de Menezes Bastos – UFSC  
Sérgio Carrara – IMS/UERJ  
Sonia Regina Lourenço – UFMT  
Sueli Pereira Castro – UFMT

## **PROJETO GRÁFICO**

Marcos Aurélio da Silva – UFMT  
José Sarmento – UCDB  
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT  
Sonia Regina Lourenço – UFMT

## **CAPA**

José Sarmento – UCDB  
Marcos Aurélio da Silva – UFMT

**Sumário**Table of Contents  
Tabla de Contenido**Editorial 9****Dossiê Temático**  
**Processos de patrimonialização e suas articulações no**  
**contexto latino-americano**Thematic Dossier  
*Patrimonialization processes and their articulations in the Latin American context*  
Dossier Temático  
*Procesos de patrimonialización y sus articulaciones en el contexto latinoamericano***Apresentação ao dossiê**Presentacion to the dossier  
Presentación al dossier*Monica Rotman, Sérgio Ivan Gil Braga, Alicia Norma González de Castells (orgs.)* **11****La dimensión social del patrimonio: identidad, memorias y**  
**barrialidad en Playa Ancha, Valparaíso***A dimensão social do patrimônio: identidade, memórias e vizinhança na*  
*Playa Ancha, Valparaíso**The social dimension of heritage: identity, memories and neighborhood*  
*in Playa Ancha, Valparaíso**Mauricio Rojas Alcayaga e Maritza Farlora* **21****Centros históricos: negociação e tensão entre os agentes do**  
**campo patrimonial na cidade contemporânea***Historic centers: negotiation and tension between field agents heritage in*  
*the contemporary city**Centros históricos: negociación y tensión entre agentes del campo de*  
*patrimonio en la ciudad contemporânea**Alicia Norma González de Castells* **37****Nos caminhos e ritmos das Lapas (Rio de Janeiro/RJ)***On the paths and rhythms of Lapas (Rio de Janeiro/RJ)**Por los caminos y ritmos de Lapas (Rio de Janeiro/RJ)**Diego Pontes* **51**

**Ecologia de saberes no fandango caiçara: desafios para a política de salvaguarda do patrimônio imaterial e conservação ambiental**

Ecology of Knowledge in Fandango Caiçara: challenges for the policy to safeguard intangible heritage and environmental conservation

Ecología del Saber en el Fandango Caiçara: desafíos para la política de salvaguardia del patrimonio inmaterial y conservación ambiental

*Patricia Martins e Ana Carolina Santana Barbosa*

**69**

**“Misturar para (re)existir?”: refletindo sobre as relações da patrimonialização e ações de salvaguarda da Cachoeira de Iauaretê**

“Mix to (re)exist?”: reflecting on the relations of patrimonialization and safeguarding actions of Cachoeira de Iauaretê

“¿Mezclar para (re)existir?”: reflexionando sobre las relaciones de patrimonialización y acciones de salvaguardia de Cachoeira de Iauaretê

*Mauro Augusto Dourado de Menezes*

**83**

**Algumas contribuições para políticas públicas de patrimônio imaterial, referentes ao campo das culturas populares no Estado do Amazonas (Brasil)**

Some contributions to public policies of intangible heritage, referring to the field of popular cultures in the State of Amazonas (Brazil)

Algunas contribuciones a las políticas públicas de patrimonio inmaterial, referidas al campo de las culturas populares en el Estado de Amazonas (Brasil)

*Sérgio Ivan Gil Braga*

**99**

**Arte indígena na cidade: reflexões sobre patrimônio e territorialidade**

Indigenous art in the city: reflections on heritage and territoriality

Arte indígena en la ciudad: reflexiones sobre patrimonio y territorialidad

*Nauíra Zanardo Zanin, Ivone Maria M. Silva, Alana Z. Mazur e Fabricio J. Nazzari Vicroski*

**115**

**A memória periférica e o processo de patrimonialização do Carimbó**

The peripheral memory and the process of patrimonialization of the Carimbó

La memoria periférica y el proceso de patrimonialización del Carimbó

*Michel Albuquerque Maciel e Edilza Laray de Jesus*

**135**

**Negritude, reconhecimento e patrimonialização do Marabaixo no Amapá**

Blackness, recognition and patrimonialization of Marabaixo in Amapá

Negritud, reconocimiento y patrimonialización de la Marabaixo en Amapá

*José Maria da Silva*

**151**

**As categorias patrimonialização e musealização na valorização do patrimônio cultural Iny: ritxokos, bonecas Karajá**

The categories patrimonialization and musealization in the valuation of Iny cultural heritage: ritxokos, Karajá Dolls

Las categorías patrimonialización y musealización en la valoración del patrimonio cultural Iny: ritxokos, muñecas Karajá

*Manuelina Maria Duarte Cândido*

**169**



**Deconstruyendo las categorías clásicas de una colección etnográfica: una experiencia colaborativa con las piezas del Gran Chaco del Museo de La Plata**

De-construindo as categorias clássicas de uma coleção etnográfica: uma experiência colaborativa com as peças do Grande Chaco do Museu de La Plata

Deconstructing the classic categories of an ethnographic collection: a collaborative experience with the Gran Chaco pieces from the Museo de La Plata

Ana Inés Canzani

**195**

**Um observatório do patrimônio cultural: ações e práticas patrimoniais em experiências de campo e em partilhas virtuais**

An observatory of cultural heritage: heritage actions and practices in field experiences and virtual sharing

Un observatorio del patrimonio cultural: acciones y prácticas patrimoniales en experiencias de campo e intercambio virtual

Sabrina Dinola e Regina Abreu

**211**

**El patrimonio cultural brasileño en una exposición en el Uruguay y sus conexiones sudamericanas**

O patrimônio cultural brasileiro em uma exposição no Uruguay e suas conexões sul-americanas

The brazilian cultural heritage at an exhibition in Uruguay and its south american connections

Giane Maria de Souza e Maria de Fátima Fontes Piazza

**229**

**Las articulaciones entre patrimonialización, megaminería y narrativas de desarrollo en una localidad del noroeste de la provincia argentina de Santa Cruz**

As articulações entre patrimonialização, megamineração e narrativas de desenvolvimento em uma cidade do Noroeste da província argentina de Santa Cruz

The articulations between heritization, mega-mining and development narratives in a town located in the northwest of the Argentine province of Santa Cruz

Laura Berisso

**241**

**Patrimonio cultural. La transversalidad del campo a comienzos del siglo XXI: política y diversidad**

Patrimônio cultural. A transversalidade do campo no início do século XXI: política e diversidade

Cultural heritage. A transversal field at the beginning of the 21<sup>st</sup> century: politics and diversity

Mónica B. Rotman

**257**

**Identidade, comunidade e patrimônio: fluxos e narrativas da (re)construção de identidades locais**

Identity, community, and heritage: flows and narratives of the (re)construction of local identities

Identidad, comunidad y patrimonio: flujos y narrativas de la (re)construcción de identidades locales

Mariela Felisbino da Silveira

**271**

**Artigos Livres**  
Free Articles  
Artículos Libres

**“Doar amor”: a agência das emoções e o trabalho do cuidado de idosos**

“Donating love”: The agency of emotions and the work of elderly care  
“Donando amor”: La agencia de las emociones y el Trabajo del cuidado de los adultos mayores

*Fabio de Medina da Silva Gomes*

**285**

**Ensaaios Fotográficos**  
Photography Essays  
Ensayos Fotográficos

**“A gente não pode ir lá atrás”: o quintal, os trabalhadores do lixão e a escola comunitária de educação infantil**

“We can't go back there”: the backyard, the dump workers and the community school of early childhood education  
“No podemos volver allí”: el astillero, los trabajadores del vertedero y el escuela comunitaria de educación infantil

*Vanessa Silva Bernardes, Leandro Forell e Fabiana Gazzotti Mayboroda*

**305**

**Unidos da Piedade: mediação dos Jovens no Desenvolvimento do Samba e do Carnaval**

Unidos da Piedade: mediation of Young People in the Development of Samba and Carnival  
Unidos da Piedade: mediación de los Jóvenes en el Desarrollo de Samba y Carnaval

*Jane Seviriano Siqueira e Anibal Cotrina-Atencio*

**315**

# Editorial

**Aceno, 10 (23), maio/ago. 2023**

A segunda edição de 2023 da *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste* está no ar. Nesta edição, temos a publicação do dossiê temático *Processos de patrimonialização e suas articulações no contexto latino-americano*, organizado pelos pesquisadores e professores Mônica Beatriz Rotman (Universidad de Buenos Aires), Alicia Norma González de Castells (UFSC) e Sergio Iván Gil Braga (UFAM). Com trabalhos importantes oriundos de diferentes regiões do país e da América do Sul, o dossiê traz importantes reflexões sobre como a questão patrimonial impacta as políticas públicas e a vida urbana nas cidades latino-americanas. Nas palavras dos organizadores:

O patrimônio e sua análise apresentam diferenças nacionais, assim como diferem suas realidades contextuais, intervindo em sua produção de conhecimento. Não obstante, os países latino-americanos têm sido afetados por processos político-econômicos globais semelhantes. Nessa mesma perspectiva, o campo do patrimônio é sumamente permeável ao “conhecimento especializado”, baseado em concepções, práticas, regulamentações e recomendações de organismos internacionais (sobretudo a UNESCO). Por outro lado, as perspectivas atuais implicam uma “abertura” da categoria patrimônio para novas abordagens, interpretações e vínculos (relações), tanto conceituais quanto empíricas, em uma constante articulação entre teoria e campo. O cerne de nossa proposta está constituído por alguns eixos transversais, que configuram e estruturam a dinâmica patrimonial: material-simbólico, relações e usos ambíguos e superpostos manifestando diferentes heranças culturais, conformação e reprodução de identidades, história e memória. Eixos com faculdade de acontecer e potencialidade para se manifestar em processos forjados em diferentes áreas: Cidade/Urbe; ruralidade; turismo; Instituições patrimoniais; museus; expressões artísticas; e outras. Nossa proposta contempla os contextos histórico-político-econômicos e sua dimensão ideológica como constitutivos dos processos patrimoniais. Interessa colocar em discussão: quem decide quais elementos tem algum valor que mereça sua patrimonialização, as peculiaridades das relações de hegemonia-subalternidade que se manifestam em tais processos, o posicionamento e as intervenções de órgãos estatais, governamentais e não governamentais (ONGs). Reconhecemos e aspiramos a uma reflexão crítica sobre as ações e políticas relacionadas ao campo do patrimônio que inclua as apropriações sociais dos sujeitos envolvidos. Levando em conta o que foi dito acima, temos neste

Dossiê contribuições e propostas de colegas de diversos países e instituições, valorizando o intercâmbio e o diálogo, e enriquecendo a problemática abordada.

A seção de *Artigos Livres* conta com um importante trabalho, “*Doar amor*”: a agência das emoções e o trabalho do cuidado de idosos, de Fabio de Medina da Silva Gomes, que discute como as noções de cuidado e amor estão presentes nas ações de parentes e voluntários de um espaço destinado a idosos, em Niterói (RJ).

Finalizando, temos na seção *Ensaio Fotográfico*, o trabalho “*A gente não pode ir lá atrás*”: o quintal, os trabalhadores do lixão e a escola comunitária de educação infantil, de Vanessa Silva Bernardes, Leandro Forell e Fabiana Gazzotti Mayboroda, retrata a experiência de crianças que convivem nas proximidades de um espaço de recolhimento de lixo e reciclagem.

Já a série de imagens *Unidos da Piedade: mediação dos Jovens no Desenvolvimento do Samba e do Carnaval*, de Jane Seviriano Siqueira e Anibal Cotrina-Atencio, traz belas imagens do carnaval de Vitória, em articulação com as identidades dos sujeitos retratados.

A Aceno se sente honrada por contribuir no fortalecimento da Antropologia brasileira e agradece a todos os colaboradores que fazem parte deste número e de todos que contribuíram com nosso trabalho nesta edição.

Boa leitura!

Os Editores

VOLUME 11  
NÚMERO 26  
(MAIO/AGO. 2024)

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

CHAMADA DE ARTIGOS  
DOSSIÊ TEMÁTICO:  
IDENTIDADES, DIFERENÇAS  
E VIOLÊNCIA NA CULTURA  
UNIVERSITÁRIA

COORDENADORES:  
CATARINA DALLAPICULA (UEMG)  
JUSSARA CARNEIRO COSTA (UEPB)

Verifica-se nas últimas duas décadas a crescente ocupação de espaço em diferentes universidades por iniciativas voltadas à problematização de violências motivadas por discriminações associadas a marcadores sociais de gênero, raça e sexualidade, dentre outros. Não obstante, diferentes universidades têm se tornado foco de notícias em casos de assédio sexual, assédio moral, perseguição política, racismo institucionalizado (ou não), capacitismos e violências de gênero manifestas das mais diversas formas, indicando que o espaço ocupado pelas discussões dos fenômenos nem sempre incide na transformação efetiva da cultura universitária. Na experiência brasileira, sua persistência coexiste com o adensamento da segregação interna orientada por dinâmicas de gênero, como vem apontando os indicadores reunidos pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Simultaneamente, persistem os entraves associados à permanência de pessoas que adentram o espaço universitário através das políticas criadas para combater as dificuldades de acesso associadas a gênero, raça, sexualidade e outros marcadores da diferença. Raramente discutidas no interior das universidades, frequentemente as experiências ganham notoriedade em espaços que lhes são exógenos. Na grande mídia ou nas redes sociais, são apresentadas como casos isolados em narrativas alheias às relações sociais da ciência e tecnologia que atuam na tessitura dos quadros e cenários em que se encontram inscritos os corpos marcados pela diferença. Muitas vezes são utilizadas para corroborar argumentos favoráveis à diminuição do investimento público e à gradativa privatização dos serviços oferecidos pela universidade pública. Compreendendo que a ausência de discussão e tratamento do fenômeno, em espaços endógenos à universidade, contribui para o enfraquecimento da sua legitimidade social e, concomitantemente, contribui para adensar as ameaças à sua sobrevivência como ente público, o presente dossiê se propõe a contribuir para a problematização dessas relações. Vislumbrando abordagens que contemplem desde a dimensão epistêmica dos arcaibos pedagógicos à apresentação de estudos de caso sobre experiências acumuladas, os artigos poderão resultar de reflexão ensaística ou de pesquisas desenvolvidas nessa direção.

PRAZO FINAL  
DE SUBMISSÃO:  
28 DE FEVEREIRO  
DE 2024

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

26

# Dossiê Temático

## Processos de patrimonialização e suas articulações no contexto latino-americano

**Monica Rotman (org.)<sup>1</sup>**  
Universidad de Buenos Aires

**Sérgio Ivan Gil Braga (org.)<sup>2</sup>**  
Universidade Federal do Amazonas

**Alicia Norma González de Castells (org.)<sup>3</sup>**  
Universidade Federal de Santa Catarina

ROTMAN, Monica; BRAGA, Sérgio Ivan Gil; DE CASTELLS, Alicia Norma González. **Processos de Patrimonialização e suas articulações no contexto latino-americano: apresentação ao dossiê.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (23): 11-20, maio a agosto de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Profesora Titular Consulta de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora Principal Ad Honorem del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Integrante de la Comisión de Pos-Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

<sup>2</sup> Professor Titular de Antropologia. Universidade Federal do Amazonas. Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais (IFCHS), Departamento de Antropologia. Doutor em Antropologia Social (USP). Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM) e colaborador do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM). Pesquisador do INCT/CNPq Brasil Plural e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM).

<sup>3</sup> Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina. Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (UFSC). Coordenadora do Núcleo NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural. Pesquisadora do Instituto Brasil Plural.

## Apresentação ao dossiê

**É** com satisfação que apresentamos aos leitores da Revista Aceno, o dossiê *Processos de patrimonialização e suas articulações no contexto latino-americano*, organizado por professores pesquisadores do Brasil e da Argentina. Há tempos que as questões relacionadas ao patrimônio cultural têm despertado o interesse dos investigadores e protagonistas da cultura. É cada vez mais necessário fomentar o intercâmbio entre os estudiosos, dar a conhecer e comparar diferentes realidades dos processos de patrimonialização da cultura. O nosso esforço foi o de reunir ações circunscritas ao Brasil e alguns países latino-americanos, com vistas a refletir e apreender com as experiências que reunimos nessa coletânea.

O patrimônio e sua análise apresentam diferenças nacionais, assim como diferem suas realidades contextuais, intervindo em sua produção de conhecimento. Não obstante, os países latino-americanos têm sido afetados por processos político-econômicos globais semelhantes. Nessa mesma perspectiva, o campo do patrimônio é sumamente permeável ao “conhecimento especializado”, baseado em concepções, práticas, regulamentações e recomendações de organismos internacionais (sobretudo a UNESCO). Por outro lado, as perspectivas atuais implicam uma “abertura” da categoria patrimônio para novas abordagens, interpretações e vínculos (relações), tanto conceituais quanto empíricas, em uma constante articulação entre teoria e campo. Entendemos que os processos de patrimonialização podem representar alguns eixos transversais, que configuram e estruturam a dinâmica patrimonial: material-simbólico, relações e usos ambíguos e superpostos manifestando diferentes heranças culturais, conformação e reprodução de identidades, história e memória.

Eixos com faculdade de acontecer e potencialidade para se manifestar em processos forjados em diferentes áreas: Cidade/Urbe; ruralidade; turismo; Instituições patrimoniais; museus; expressões artísticas; e outras. Este Dossiê contempla os contextos histórico-político-econômicos e sua dimensão ideológica como constitutivos dos processos patrimoniais. Interessa colocar em discussão: quem decide quais elementos tem algum valor que mereça sua patrimonialização, as peculiaridades das relações de hegemonia-subalternidade que se manifestam em tais processos, o posicionamento e as intervenções de órgãos internacionais, estatais, governamentais e não governamentais (ONGs). Reconhecemos e aspiramos a uma reflexão crítica sobre as ações e políticas relacionadas ao campo do patrimônio que inclua as apropriações sociais dos sujeitos envolvidos. Levando

em conta o que foi dito acima, temos neste Dossiê contribuições e propostas de colegas de diversos países e instituições, valorizando o intercâmbio e o diálogo, e enriquecendo a problemática abordada.

Os artigos foram organizados obedecendo uma sequência de leitura, reunidos em cinco eixos temáticos: 1) Formas de relacionamento das populações com os patrimônios; 2) Políticas, ações de conservação e salvaguardas patrimoniais; 3) Patrimônios marginalizados, vozes periféricas, memória e territorialidade; 4) Múltiplas dimensões de patrimônio em coleções etnográficas, museus, autogestão e experiências inovadoras; 5) Processos patrimoniais envolvendo o político, o simbólico e o identitário.

No eixo, *Formas de relacionamento das populações com os patrimônios*, trata-se da valorização e/ou da indiferença dos coletivos sociais frente as expressões de patrimônio, que tem persistido como tema de discussão a respeito de sua causalidade. Vinculado com processos de conformação, de participação e interesses de classe em sua legitimação, relacionados com seus usos sociais. Uma perspectiva comparativa, com enfoques processuais e contextualizados para contribuir e enriquecer as análises, assim como complexificar a problemática. Onde os sujeitos situados permitam visualizar hipóteses e possíveis respostas sobre o patrimônio. Mauricio Rojas Alcayaga e Maritza Farlora, em seu artigo "A dimensão social do patrimônio: identidade, memórias e bairro na Playa Ancha, Valparaíso", apresentam no texto os diferentes processos que impactaram a localidade de Valparaíso e uma porção desta correspondente a Playa Ancha. Os autores explicam sobre as diferentes concepções, valorações e interesses nos processos de patrimonialização, que afetaram os habitantes de cada um dos territórios mencionados. A valorização dos habitantes desta última, por exemplo, está fundamentada em uma identificação comunitária com o bairro e uma memória coletiva compartilhada. Em "Centros Históricos: negociação e tensão entre os agentes do campo patrimonial na cidade contemporânea", Alicia N. G. de Castells focaliza a relação criada entre as práticas do cotidiano de um coletivo negro (a partir da criação de uma Feira Afro-Artesanal) e o território socioespacial que estas ocupam e o reivindicam como "quilombo urbano". O espaço do centro histórico analisado localiza-se entre dois sistemas patrimoniais diferentes: o histórico fundacional no qual os negros são invisibilizados e o contemporâneo que remete às gentrificações urbanas e exclui aos primeiros. Da abordagem patrimonial proposta se destacam as negociações desse coletivo pela patrimonialização da feira (processo em andamento). Diego Pontes, em "Nos ritmos e caminhos das Lapas (Rio de Janeiro-RJ)", apresenta neste artigo, um estudo etnográfico sobre o bairro da Lapa no Rio de Janeiro, considerando os diferentes frequentadores e usos culturais "praticados" pelas pessoas que transitam durante o dia e a noite nesse bairro tradicional, fazendo referência constante aos múltiplos usos e significados ambivalentes da área em questão e uma descrição minuciosa que se apoia em tais destaques. Diego nos apresenta "duas lapas", uma voltada para a valorização da noite e dos bares, restaurantes, casas de shows noturnos, da vida boêmia e turística, e uma outra lapa dos antigos moradores e "outsiders" da cena urbana: "duas lapas" que alternam entre o patrimônio como consumo e o patrimônio como referência. Nas palavras do autor, trata-se de "refletir acerca das interações, ambivalências, paradoxos e contrastes presentes na vida urbana da cidade metropolitana contemporânea", que "envolvem distinções entre o novo e o velho, holofotes turísticos e ruínas, degradação e valorização".

No eixo *Políticas, ações de conservação e salvaguardas patrimoniais*, se tem discutido recentemente quais são as ações mais efetivas para salvaguardar os referentes patrimoniais. Se alude a diferentes coletivos, entre os quais os povos originários, populações tradicionais, as culturas populares e a distintos tipos de patrimônio. Se necessita criar uma política com diretrizes gerais ou políticas que atendam as especificidades das populações e elementos patrimoniais? Ou de elaborar as primeiras, incluindo a continuação das segundas? Trata-se de um tema sumamente complexo, o qual também se considera, sobre quem seriam os sujeitos sociais intervenientes. Por outra parte, se incorporam perspectivas que compreendem a salvaguarda patrimonial, como a conservação da geodiversidade, assim como a intervenção da academia científica; proposta que se aplica aos processos de manejo ambiental, considerando as representações de relações interestéticas. Se trata de alternativas relativas à conservação da pluralidade de expressões de vida, saberes, a serem considerados pelo Estado na implementação de políticas públicas. O artigo de Patrícia Martins e Ana Carolina Santana Barbosa "Ecologia de Saberes no Fandango Caiçara: desafios para a política de salvaguarda do patrimônio imaterial e conservação ambiental" se inscreve nesta proposta, articulando pluralidade cultural com manejo ambiental e incorporando a academia científica como sujeito ativo desses processos. A partir de um estudo de caso, a patrimonialização e salvaguarda do fandango caiçara, as autoras analisam a articulação dos saberes e processos de autoidentificação em relação a gestão de políticas, ações estatais e acadêmico-científicas.

Cabe observar que assim como os processos culturais/patrimoniais são dinâmicos, "as políticas" podem manifestar outro ritmo, questões de interesse sobre a salvaguarda patrimonial. Na América, uma proporção importante de países conta com instituições responsáveis pelo tratamento do patrimônio (em suas diferentes dimensões); não obstante, tal porcentagem decresce quando se focaliza aqueles organismos que mantêm pouco interesse em apreciar a dinâmica do patrimônio em seus procedimentos. O texto "Misturar para (re)existir?": refletindo sobre as relações da patrimonialização e ações de salvaguarda da Cachoeira de Iauaretê", de Mauro Augusto Dourado de Menezes, introduz preocupações que esboçamos. Possui uma particularidade interessante, o autor atua como investigador e técnico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN (desde 2019), um olhar situado sobre o tema. Se propõe refletir sobre as experiências desenvolvidas durante a execução de Oficinas de Salvaguarda sobre a Cachoeira de Iauaretê (julho de 2022), "lugar sagrado" onde habitam povos indígenas do Alto Rio Negro, Estado do Amazonas, Brasil. As oficinas implicaram em atividades de mobilização e articulação para fomentar ações de promoção e sustentabilidade do patrimônio com a participação dos próprios indígenas. O texto faz referência as instituições patrimoniais do país, destacando a dimensão histórica, política e descrevendo instrumentos institucionais do IPHAN, ao mesmo tempo que contempla a "palavra" das populações indígenas. A partir de sua "situação", retoma a discussão sobre, o que e como patrimonializar elementos de uma população originária, avançando em suas preocupações sobre as políticas de salvaguarda e interrogando-se sobre, de que modo a patrimonialização ajuda no fortalecimento e sustentabilidade do bem e de seus detentores; como repercute a mesma em sua "cultura", e de que maneira as políticas patrimoniais animam uma tática de "misturar para (re)existir", ou se trata somente de um processo dinâmico e social. Destaca a necessidade da política de salvaguarda, como continuidade de produção de conhecimento e reconhecimento sobre as distintas narrativas e vín-

culos das etnias indígenas, contemplando sua diversidade (com um balanço permanente sobre sua implementação e continuidade nos trabalhos de documentação), e sendo estruturada com a participação das comunidades e continuidade do Registro (ferramenta do IPHAN). Nesse viés, o artigo de Sérgio Ivan Gil Braga “Algumas contribuições para as políticas públicas de patrimônio imaterial, referentes ao campo das culturas populares no Estado do Amazonas (Brasil)”, examina o patrimônio imaterial referente às culturas populares do Estado do Amazonas, em articulação com as atuais políticas públicas neste campo. Problematisa a equiparação do folclore à cultura popular, apontando as especificidades, dinâmicas e processos sociais inerentes a cada um desses conceitos. Marca as dificuldades em definir ações relacionadas ao inventário e acautelamento desses bens “imateriais”. Descreve brevemente o campo do patrimônio cultural e enfoca o patrimônio imaterial, sua fundamentação nas diretrizes da UNESCO e a criação no Brasil (ano 2000) do inventário e registro do patrimônio imaterial brasileiro. Destacando os problemas da sua salvaguarda, gestão e as dimensões legislativa e institucional. Em relação às políticas públicas, ele identifica um problema “crônico” que consiste na falta de continuidade dos planos de ação. Por fim, destaca a importância das festas para as populações que as fazem, fazendo parte da sua vida e do seu cotidiano e acrescenta a sua relevância para a promoção da cultura popular e do patrimônio imaterial.

No terceiro eixo, *Patrimônios marginalizados, vozes periféricas, memória e territorialidade*, considera-se que os processos de patrimonialização, se bem diferem em suas modalidades e temporalidades, se levam a cabo partindo do pressuposto de sua valoração pelo Estado e majoritariamente da sociedade civil. Se trata de patrimônios em que os discursos e mecanismos hegemônicos definem e regulam como dignos de ser valorizados. Não obstante, diferem quando se trata de criações, manifestações e expressões culturais, as quais, seja por suas condições de origem, espaço territorial que ocupam, referindo-se a sujeitos coletivos negros, indígenas, ou populações distantes de ótimas condições de vida, tem sido silenciada e não reconhecida. O apelo a memória opera nesses casos contribuindo para a autoidentificação dos coletivos e de seus processos de resistência. Evidenciam a dimensão política do patrimônio. Destacam histórias e processos de patrimonialização diferentes e específicos; é interessante que nessas situações se criam e recriam, aplicam conceitos para descrever sua condição, posição, e situar tanto seu pertencimento como sua produção; os referentes patrimoniais se conformam ainda no transcurso do processo, como instrumentos para conquistar outros objetivos. No artigo “Arte indígena na cidade: reflexões sobre patrimônio e territorialidade”, dos autores Nauíra Zanardo Zanin, Ivone Maria Medes Silva, Alana Zanardo Mazur, Fabricio José Nazzari Vicroski, se coloca em relação a arte encontrada em escavações arqueológicas, com a arte indígena contemporânea que se vende nas cidades. Se argumenta que estas últimas expressam a existência continuada dos povos indígenas em tal território. E que muitas de suas criações constituem patrimônio, mas não são reconhecidas, sendo invisibilizadas como tais por discursos hegemônicos. Se adota o conceito de “ativismo”, entendido como ferramenta de luta para o reconhecimento de seus direitos e defesa de seus modos de vida; objetivo último reconhecido pelos autores. Michel Albuquerque Maciel e Edilza Laray de Jesus em seu texto “*A Memória Periférica e o processo de patrimonialização do Carimbó*” buscam compreender como opera a memória a respeito dessa manifestação cultural, atendendo a autoidentificação das coletividades, processos de resistência e perpetuação de práticas, vivências e saberes sobre o Carimbó e sua importância para o processo de patrimonialização do

mesmo, por parte do Estado Nacional. Os grupos que realizam tal manifestação possuem particularidades culturais e nesse ponto, é que se chama à atenção para a sua invisibilização, reconhecendo mecanismos de poder, identificando as condições de origem (população negra e/ou indígena), o espaço territorial (externo, distante das localidades ou cidades centrais e/ou relevantes), com destaque para a classe social. Não obstante, para as populações o Carimbó forma parte de sua identidade e tem se tornado símbolo do povo paraense. Os autores analisam o processo, desde a discussão de suas origens, sua repressão por autoridades, migração a contextos mais urbanos, atravessando diversas e consecutivas etapas (p.e. seu descobrimento pela “Academia” e por artistas). De uma manifestação reprimida, passou a popularização que conduziu o seu reconhecimento como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil em 2008 e a sua inscrição no Livro de Registro das formas de expressão do (IPHAN), em setembro de 2014. No texto de José Maria da Silva “Negritude, reconhecimento e patrimonialização do marabaixo no Amapá” é analisado o processo de patrimonialização de tal manifestação cultural praticada por populações negras em áreas urbanas e rurais. Nesse caso, também é enfatizada a memória do passado, especificamente aludindo a episódios de discriminação e desvalorização, a fim de alcançar reivindicação e aceitação do marabaixo - com a intenção, inclusive, de atribuir legitimidade à prática no âmbito do Estado -, bem como refutar e desafiar preconceitos negativos sobre a população negra. O autor afirma que a patrimonialização dessa expressão cultural resulta de um processo histórico de atuação da “comunidade marabaixeira”, aliada ao movimento negro e outros segmentos locais. No desenvolvimento de sua argumentação, expõe a ideia de “contexto de negritude”, entendido como um “campo de ação política, ideológica e cultural”, baseado em aspectos relacionados à consciência e identidade racial. Por fim, a manifestação foi reconhecida como patrimônio imaterial pelo IPHAN em 2018. Alguns argumentos e conceitos problematizados pelo autor contribuem para uma reflexão crítica, bem como sua discussão com “especialistas” em patrimônio legitimados pela instituição, sobre aspectos conceituais do processo.

No eixo, múltiplas dimensões de patrimônio em coleções etnográficas, museus, autogestão e experiências inovadoras, as discussões sobre o problema patrimônio-museu são inúmeras; os temas analisados foram ampliados e aprofundados, os debates estão se multiplicando e dando lugar a diálogos produtivos, assim como a controvérsias e polêmicas. O patrimônio cultural e a museologia sob uma perspectiva epistemológica, concebidos como construções sociais, campos permanentes de lutas, negociações e transversalidades espaço-temporais, exigem de seus diversos agentes uma leitura atenta de suas categorias, uma identificação constante de seus desdobramentos que permitam outras abordagens e novos subsídios que sustentem os problemas contemporâneos. O artigo intitulado “As categorias patrimonialização e musealização na valorização do patrimônio cultural Iny: ritxokos, bonecas karajá” de Manuelina Maria Duarte Cândido se propôs a contemplar parte desse desafio epistemológico. No texto, defende-se que o conceito de museu “não é algo dado, mas um código compartilhado, [...]”. E discute-se a incoerência do estabelecimento de “fronteiras entre museus e patrimonialização”. Desenvolve, ainda, o exame minucioso do processo de “reconhecimento como patrimônio cultural imaterial brasileiro, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), dos “ritxokos”, “em duas modalidades”, enquanto “saberes e práticas associados com os modos de fazer bonecas Karajá” e como “expressão artística e cosmológica do povo Karajá”. A ideia da autora é de-

monstrar como as “categorias patrimônio e museu estão imbricadas na valorização do patrimônio cultural Iny Karajá”. Nesse viés, o artigo de Ana Inés Canzani intitulado “De-construindo as categorias clássicas de uma coleção etnográfica: Uma experiência colaborativa com as peças do Grande Chaco do Museu de La Plata” aponta como as categorias clássicas podem ser desconstruídas a partir do trabalho com comunidades indígenas. A autora destaca o atrelamento dos museus a formação dos Estados-nação, impregnados os primeiros de uma visão “estigmatizante e racializada”, conivente com práticas científicas associadas a práticas coloniais. E a partir da “antropologia dos museus” propõe concebê-los como espaços de interação e interculturalidade, ressignificados por meio de experiências dialógicas, como um lugar político para as comunidades indígenas, a partir do qual podem ganhar visibilidade, estabelecer diálogo com diversos atores sociais e, principalmente, reafirmar sua identidade. O texto sinaliza a tríade constituída pela - antropologia-museus-patrimônio-, fins do século XIX e início do século XX e explicita como, no final deste último, acontecem diversas transformações as quais permitem repensar esta tríade e a perspectiva da “Antropologia Museológica”. De resto, e em grande parte fruto de acontecimentos excepcionais, ocorridos a nível nacional e mundial, desenvolveram-se e concretizaram-se experiências inovadoras no tratamento do patrimônio, distantes e alheias (epistemológica e teórico-metodológica) em seus procedimentos, aos processos de musealização. O período da pandemia global (Covid-19), foi alvo de diversas discussões teórico-práticas bem como propostas que nos permitem dar conta destes momentos excepcionais. No campo do patrimônio cultural, reflexões e propostas contemplaram este período de diferentes formas. Sabrina Dinola e Regina Abreu, em seu texto “Um observatório do patrimônio cultural: ações e práticas patrimoniais em experiências de campo e passeios virtuais”, apresentam uma interessante experiência sobre os chamados “observatórios do patrimônio cultural”, que também contemplam respostas a esses momentos de exceção. A proposta tem um certo caráter experimental e traça novidades, no sentido de reflexão sobre as atividades do observatório do patrimônio em tempos de pandemia. Por outro lado, propõe a reflexão sobre contribuições etnográficas a partir de pesquisas sobre o tema, postagens em diálogo com ferramentas virtuais. Segundo as autoras, dificilmente basta, para um observatório do patrimônio, manter-se vigilante e promover a divulgação das “práticas patrimoniais e seus significados sociais”. Mas sim, tentar “entender os processos colaborativos envolvidos nessa função”. Esclarecem ainda que se trata de uma “experiência em curso”, com o intuito de comunicar diferentes vocabulários e vivências no campo memorial/patrimonial, sem assumir uma abordagem analítico-interpretativa, nem abordagens conceituais-metodológicas. Argumenta-se que o texto é um relato situado, local e não “panorâmico” do projeto em termos do que foi feito na época, entendendo-o em um contexto crítico.

Deve-se considerar que neste Dossiê, assim como são abordadas as múltiplas dimensões do patrimônio, incluindo sua manifestação em diversas instituições, expressões culturais e experiências inovadoras, também são analisados casos materializados em tempos passados, alusivos a informações históricas sobre o folclore brasileiro e que também dão conta de um patrimônio ligado ao intercâmbio cultural e científico, estabelecendo relações entre os países latino-americanos. O artigo “O patrimônio cultural brasileiro em uma exposição no Uruguai e suas conexões sul-americanas”, de Giane Maria de Souza e Maria de Fátima Fontes Piazza, refere-se a uma “missão” do folclorista catarinense Walter Fernando Piazza, envolvendo uma exposição de cultura material e imaterial “açoriana”, em 1957, na cidade de Montevidéu, Uruguai. Reúne algumas informações históricas sobre o

folclore brasileiro, a partir de Mário de Andrade, na década de 30, e da Comissão Nacional de Folclore, com Renato Almeida, entre outros, da década de 50, do século passado. Procura demonstrar as especificidades do intercâmbio cultural e científico estabelecido pela Comissão Catarinense de Folclore, com alguns folcloristas do Centro de Folclore do Uruguai (CEFU). De fato, a missão de Walter Fernando Piazza, no Uruguai, é um interessante e significativo registro do intercâmbio estabelecido entre folcloristas latino-americanos, com o objetivo de despertar o interesse por novas pesquisas neste campo do conhecimento.

No seguinte eixo, *Processos patrimoniais envolvendo o político, o simbólico e o identitário*, parte-se da ideia de um mundo cada vez mais inter-relacionado, com ligações desiguais entre os Estados, em que as alianças geopolíticas se redefinem, proliferam formas diferentes e/ou novas e complexas maneiras de operar nos processos patrimoniais, relacionando problemas de grande atualidade e relevância. Um exemplo disso são os discursos que fazem apologia aos benefícios dos grandes empreendimentos em relação às populações locais e que hoje tornaram-se uma constante. No texto "As articulações entre narrativas de patrimonialização, megamineração e desenvolvimento em um povoado do noroeste da província argentina de Santa Cruz", de Laura Berisso, a autora problematiza dita apologia analisando as articulações entre narrativas de patrimônio, megamineração e desenvolvimento na cidade de Perito Moreno, localizado no noroeste da província de Santa Cruz (Argentina). Para o qual, discute os mecanismos pelos quais os dois primeiros se legitimam em seu suposto papel de geradores de "desenvolvimento local" e benefício comunitário. Enfatiza as categorias de "desenvolvimento local" e "discursos e práticas de participação", que permeiam constantemente tanto o patrimônio quanto a megamineração. Berisso, está interessada em explorar como eles são traduzidos em experiências locais concretas. A autora explicita a participação da UNESCO (como outro ator social), presente em suas "Recomendações", "Declarações", "Convenções" e diversos documentos. Através da sua análise culmina por questionar vários enunciados e pressupostos que tratam do desenvolvimento local; atividade turística, o desenvolvimento da mineração de metais em grande escala e a limitação de discursos patrimoniais que enfatizam os "benefícios" de referências reconhecidas pela UNESCO como "Patrimônio Mundial".

Como já mencionamos, as formas de operar os processos patrimoniais são complexas. E a dimensão política se mostra empiricamente em todas as suas evidências; os discursos e as práticas referem-se, nominalmente, não de forma velada, mas direta e enfaticamente a esse aspecto. Trata-se da "recuperação" de espaços considerados "usurpados"; mas, neste caso, não se trata claramente de uma disputa entre setores hegemônicos e subordinados, mas de alianças político-ideológicas que estabelecem o poder em suas esferas mais altas. O que é interessante nesse caso é como o político se articula fortemente nessa "recuperação" com o simbólico e a relevância da dimensão que diz respeito às subjetividades. Entre as múltiplas dimensões do patrimônio, lidar com as subjetividades desse campo significa trabalhar em áreas agrestes e conflituosas. E o artigo de autoria de Monica Rotman, "Patrimônio cultural. A transversalidade do campo no início do século XXI: política e diversidade", se destaca por apresentar um elemento importante na delimitação e compreensão do campo patrimonial. A autora incorpora a subjetividade nos contextos em que essa se expressa. O texto faz referência a um estudo de caso realizado "na Cidade de Buenos Aires, Argentina" no período "do início do século XXI (ano 2020)", propondo analisar "as articulações entre Patrimônio, Política e os aspectos Simbólicos, no âmbito governamental-estatal-nacional". O pressuposto da complexidade do campo patrimonial, que ela defende, é

traduzido sob uma abordagem de tipo processual, no intuito de identificar os “vínculos ou sobreposições das dimensões política, econômica, simbólica e ideológica, incorporando a subjetiva e analisando-as nos contextos em que se expressam”. Sustentado, ainda que “as condições estruturais devem ser postas em relação à agência dos sujeitos”.

As análises de patrimônios, de natureza comparativa, resultam em material relevante para a formulação de novos problemas, verificação ou refutação de hipóteses, proposição e realização de estudos futuros; atuam também como “disparadores temáticos”, conceituais e outros, promovendo a reflexão crítica por parte dos pesquisadores. Conceitos altamente problematizados nas ciências sociais como “identidade” e “comunidade” são apresentados e articulados aos patrimônios no artigo de Mariela Felisbino da Silveira, “Identidade, comunidade e patrimônio: fluxos e narrativas de (re)construção de identidades locais”. A autora apresenta um estudo comparativo entre a Ilha de Santa Catarina, Florianópolis, e a Ilha da Culatra, situada no sul de Portugal, no Algarve, considerando elementos culturais de “açorianidade” e o sentido de “comunidade”. Trabalha a ideia de patrimônio cultural como expressão em processo de mudança e transformação. Reconhece na comparação entre as localidades estudadas, dimensões de “identidade” e “comunidade”, relações estabelecidas entre “centro” e “periferia”, conhecimentos produzidos em uma era de articulação entre o global e o local.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,**  
**artigos livres,**  
**resenhas,**  
**ensaios fotográficos,**  
**dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

# La dimensión social del patrimonio: identidad, memorias y barrialidad en Playa Ancha, Valparaíso

**Mauricio Rojas Alcayaga<sup>1</sup>**  
Universidad Alberto Hurtado

**Maritza Farlora<sup>2</sup>**  
Universidad de Playa Ancha

**Resumen:** Valparaíso fue reconocido por UNESCO el año 2003 como parte de los sitios Patrimonio de la Humanidad, no obstante, este reconocimiento internacional evidencia importantes problemas en el plan de manejo y, lo más preocupante, una importante desafección por parte de la población con el patrimonio. Sin embargo, en el cerro Playa Ancha se observa una situación diferente desde un movimiento social que exhibe una importante identificación con su patrimonio cultural. De este modo, a partir de una investigación cualitativa, en base a grupos de discusión comunitarios, pudimos concluir que lo que permite configurar esta predisposición favorable hacia el patrimonio cultural, a diferencia de otras zonas de la ciudad, se debe a una apropiación social de la noción de patrimonio, que se fundamenta en identidades colectivas, una imbricación al barrio y una memoria resignificada en tiempo presente, distinta a la concepción tradicional que privilegia consideraciones arquitectónicas o monumentales.

**Palabras clave:** patrimonio; identidad; memoria; barrio; Playa Ancha.

ROJAS ALCAYAGA, Mauricio; FARLORA, Maritza. **La dimensión social del patrimonio: identidad, memorias y barrialidad en Playa Ancha, Valparaíso.** *Aceno – Revista de Antropología do Centro-Oeste*, 10 (23): 21-36, maio a agosto de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Mauricio Rojas Alcayaga es Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma de México en la especialidad cultura y patrimonio. Profesor del Departamento Antropología, Universidad Alberto Hurtado, Chile.

<sup>2</sup> Doctor en Lingüística. Académica Jornada Completa Facultad de Humanidades Universidad de Playa Ancha.

## A dimensão social do patrimônio: identidade, memórias e vizinhança na Playa Ancha, Valparaíso

**Resumo:** Valparaíso foi reconhecida pela UNESCO em 2003 como parte do Patrimônio Mundial da Humanidade, no entanto, esse reconhecimento internacional mostra importantes problemas no plano de gestão; e o mais preocupante, um desentendimento significativo por parte da população com o patrimônio. No entanto, no Morro Playa Ancha observa-se uma situação diferente de um movimento social que apresenta uma importante identificação com seu patrimônio cultural. Desta forma, a partir de uma pesquisa qualitativa, baseada em grupos de discussão comunitários, podemos concluir que, o que nos permite configurar essa predisposição favorável ao patrimônio cultural, diferentemente de outras áreas da cidade, se deve a uma apropriação social da noção de patrimônio, que se baseia em identidades coletivas, uma sobreposição com o bairro e uma memória ressignificada no tempo presente, diferente da concepção tradicional que privilegia considerações arquitetônicas ou monumentais.

**Palavras-chave:** patrimônio; identidade; memória; vizinhança; Playa Ancha.

## The social dimension of heritage: identity, memories and neighborhood in Playa Ancha, Valparaíso

**Abstract:** Valparaíso was recognized by UNESCO in 2003 as part of the heritage sites of humanity. However, this international recognition reveals important problems in the management plan, and most worrying thing, it shows a significant disaffection on the part of the population with its heritage. Nevertheless, in the Playa Ancha hill and from a social movement that shows an important identification with its cultural heritage, a very different situation can be observed. In this way, from a qualitative research based on community discussion groups, we were able to conclude that what allows us to configure this favorable predisposition towards cultural heritage, unlike other areas of the city, is due to a social appropriation of the notion of heritage that is based on collective identities, an imbrication to the neighborhood and a resignified memory in the present time. A different idea from the traditional conception that privileges architectural or monumental considerations.

**Keywords:** heritage; identity; memories; neighborhood; Playa Ancha.

*Yo creo que quien no ve el patrimonio desde lo cotidiano, desde la vida, yo creo que nunca lo va a poder entender (vecino Playa Ancha).*

**S**i bien desde hace un tiempo considerable la noción de patrimonio exhibe una importante transformación abandonando el predominio de paradigmas monumentales y esteticistas hacia consideraciones más procesuales y de co-producción social – teniendo como hito principal en esta dirección la “Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales” realizada en México por UNESCO en 1982 (NIVÓN, 2006) – es, sin duda, en el campo de las prácticas sociales en donde se puede apreciar la mayor innovación configurando una versión contemporánea de los procesos de valorización patrimonial. Ésta tendría como base principal la noción de que lo patrimonial se construye socialmente a partir de lugares cotidianos e identidades compartidas, por sobre factores históricos o de estética excepcional. En cierto sentido se podría argumentar que se ha transitado desde los objetos a los sujetos, y en estricto rigor hacia sujetos colectivos. Esto ha provocado como consecuencia que las disciplinas tradicionales que se ocupaban del fenómeno patrimonial como la arquitectura, la historia del arte y la restauración comiencen a verse acompañadas de antropólogos, sociólogos y gestores culturales, tanto en sus estudios como en los procesos de protección o salvaguarda, ante el creciente protagonismo de las comunidades que contienen o habitan el patrimonio.

Este último factor marca una sutil pero significativa frontera entre los estudios tradicionales del patrimonio, que consideran como criterios preponderantes la escasez, la nobleza y obsolescencia (PRATS, 2004), respecto de los enfoques sociales de análisis que ponen en el centro de sus estudios y observación los factores de identidad con el espacio, los procesos participativos y los empoderamientos comunitarios que lo componen. Este artículo adscribe al segundo enfoque y analiza en base a esta premisa un caso paradigmático como lo es el proceso de organización social de los habitantes del cerro Playa Ancha en Valparaíso, quienes se proponen obtener protección patrimonial a partir del inicio de un expediente para ser declarados Zona Típica<sup>3</sup>. El caso resulta especialmente relevante en una ciudad que, a pesar de haber obtenido el reconocimiento de UNESCO<sup>4</sup> de gran parte de su zona histórica como Patrimonio de la Humanidad el año 2003, exhibe permanentes contradicciones e incoherencias en su plan de manejo, agudizado por una débil participación social en el proceso de nominación.

Esto conduce inmediatamente a preguntarse ¿qué permite o sustenta que los vecinos de Playa Ancha valoricen patrimonialmente su entorno vital a diferencia de otras zonas de la ciudad que evidencian un alto desinterés o desafección con el tema? Como hipótesis de trabajo se planteó que la comunidad playanchina, en

<sup>3</sup> Normativa chilena que a través del Consejo de Monumentos Nacionales permite obtener protección legal a zonas urbanas  
<sup>4</sup> Organización de las Naciones Unidas para la Cultura, las Ciencias y la Educación.

concordancia con enfoques sociales del patrimonio (PRATS, 2004), ha configurado una trama de sentido que se fundamenta en identidades colectivas, una identificación comunitaria con el territorio-barrio y una memoria colectiva compartida. Estos factores son los que explicarían la motivación patrimonial que se observa y que se erigen por sobre el valor de monumentos u objetos históricos. De este modo, el lugar adquiere primacía y un carácter único desde la perspectiva de sus habitantes.

En la lógica de acceder a la comprensión del entramado social y las representaciones que construyen el patrimonio, resulta natural abordar el problema de investigación desde un enfoque cualitativo a partir de las voces de quienes componen las organizaciones sociales en el cerro Playa Ancha. Esta perspectiva de estudio ha permitido comprender los imaginarios que constituyen al movimiento social del sector a partir de sus propios protagonistas.

En consonancia con el interés por identificar las perspectivas sobre patrimonio que emergen de quienes forman parte de las agrupaciones que participan en el cerro de Playa Ancha, este estudio se inscribe en un paradigma cualitativo interpretativo de la realidad (IBAÑEZ, 1998) y supone que los discursos recogidos permiten dar cuenta de la dimensión social del patrimonio. Situarse en el análisis de los discursos como medio para acceder a los imaginarios o representaciones sobre el patrimonio implica considerar “los procesos y las condiciones de producción del lenguaje” (ORLANDI, 2012: 22), entendiendo que los discursos emergen como producto de un sujeto en un contexto histórico y social que bajo esta condición significa el mundo a través del lenguaje, y que su forma de significar el mundo se plasma en unos determinados usos y estrategias discursivas que el análisis restituye a través de la interpretación social de la dimensión discursivo-textual.

## Valparaíso patrimonio de la humanidad

El año 2003, un sector denominado Área Histórica de la ciudad puerto de Valparaíso fue inscrito en la lista de Sitios del Patrimonio Mundial (SPM) bajo el criterio III: “Valparaíso es un testimonio excepcional de la fase temprana de globalización, a fines del siglo XIX, cuando se convirtió en el puerto líder de las rutas marítimas de la costa del Pacífico de Sudamérica” (PIGA, 2017). Dicha inscripción reconoce como Sitio de Patrimonio Mundial un polígono de 23 hectáreas, rodeado por un área de amortiguamiento de cerca de 44 hectáreas, que incluyen el Barrio Puerto, parte de los cerros Cordillera, Alegre y Concepción, y del distrito de negocios del centro de la ciudad. Esta área es donde el “testimonio excepcional” es percibido con mayor claridad, de acuerdo a la propuesta de las entidades nacionales a cargo de plantear la inscripción (el municipio, el Consejo de Monumentos Nacionales, DIBAM<sup>5</sup>, el Ministerio de Vivienda y Urbanismo, entre otros), y que fue aceptada por el Comité del Patrimonio Mundial de la UNESCO, reconociendo a Valparaíso como un lugar de interés patrimonial en el mundo.

Desde la inscripción en la lista se han sucedido una serie de debates que tocan de modos y perspectivas diversas las características y valores que constituyen ese patrimonio. Las posiciones dan cuenta de lecturas que hacen diversos actores en la ciudad, ligados a las actividades del puerto, del turismo, de la educación, pero también habitantes, usuarios, visitantes que viven la ciudad, lo que provoca múltiples miradas. Estas visiones en torno a los valores patrimoniales dicen relación

con las características y atributos físicos de Valparaíso, que son la huella de una cierta manera de vivir a lo largo de su historia y también con la condición de ciudad puerto, esto es, la impronta de una actividad de escala industrial.

Es precisamente este carácter de ciudad industrial y productiva lo que ha puesto en tensión distintos modelos de desarrollo para la ciudad y su relación con el patrimonio. Ello se ha visto agudizado por un cambio de paradigma en lo referido a la explotación portuaria, la que ha pasado de manos de una empresa pública a un modelo de negocios privado, con un sistema de concesiones que posibilitó incluso la privatización del borde costero, uno de los principales espacios públicos de la ciudad. Esta situación agonal entre un desarrollo alentado por la iniciativa privada y otro en base a recuperar la ciudad como un bien público, patrimonio incluido, ha despertado fuertes debates y disputas entre la propia ciudadanía.

En este escenario es posible afirmar que hoy existe un mayor involucramiento de los porteños en comparación al momento de la propia inscripción del sitio ante UNESCO, cuya voz estuvo escasamente presente (PIGA, 2017). Esta ausencia permitiría explicar las actuales divergencias tanto con los proyectos como con las definiciones del Sitio de Patrimonio Mundial –sus límites, el modo en que fue definido espacialmente, la institucionalidad, entre otras–. Se ha generado un intenso debate sobre qué hacer o, más bien, sobre qué no hacer en la ciudad, como lo evidencia la discusión pública en torno a la construcción de un centro comercial en el borde costero (BUSTOS Y AUTOR, 2015).

En una mirada en perspectiva a lo ocurrido en la inscripción del Sitio de Patrimonio Mundial del Área Histórica de la ciudad puerto de Valparaíso, según Piga (2017) es posible afirmar que no ha existido una identificación significativa de los habitantes con aquello de la ciudad que la hizo ser reconocida como “excepcional”, lo que se expresa en una relación compleja que impacta en las posibilidades respecto del desarrollo urbano de la ciudad y las eventuales oportunidades para valorar estos bienes patrimoniales y encauzarlos en procesos que generen dinámicas virtuosas, de índole económica, social, cultural y ambiental. Esto también se evidencia en la multiplicidad de lecturas, que no convergen en un acuerdo, sobre lo que debe ser considerado patrimonio y como debe ser resguardado.

Una de las dimensiones que es preciso considerar es aquello que las comunidades y los habitantes reconocen y consideran como patrimonio. Como se dijo, al momento de la inscripción de Valparaíso como Sitio de Patrimonio Mundial esta declaratoria fue elaborada y definida por equipos técnicos sin mayor participación de los habitantes o sus organizaciones, pues esas voces carecían de organización y no tenían la significación y el peso relativo que hoy exhiben. Entonces, parte de esa distancia con la declaratoria de UNESCO –o lo más identificable de ese territorio los cerros Alegre y Concepción– puede estar relacionada con la ausencia de participación de la comunidad de Valparaíso. En este contexto la situación del Cerro Playa Ancha, que exhibe un alto grado de involucramiento ciudadano en torno a su patrimonio, se manifiesta como un caso singular y distinto de lo ocurrido con la declaratoria del año 2003, ya que existe un importante nivel de organización social que busca obtener un reconocimiento patrimonial a partir de la figura de Zona Típica.

## Coordenadas espaciales e históricas del cerro Playa Ancha

Playa Ancha se ubica en un territorio extenso situado al sur de la bahía de Valparaíso y comprende una serie de cerros más pequeños como Artillería, Toro, Las Perdices y Arrayán. Su ubicación en los márgenes de la ciudad generó que, desde sus orígenes, se acogiera allí enfermos y se destinara como un espacio de esparcimiento y recreación desde el borde costero hacia la meseta del cerro. Durante el siglo XIX, se consolidó también como un sector de defensa, debido a la construcción de fuertes para resguardar la ciudad levantados luego del bombardeo de la escuadra española a Valparaíso.

Tras el terremoto de 1906, el sector bajo incrementó el número de habitantes debido al desplazamiento de quienes sobrevivieron a la catástrofe y se instalaron en el cerro, área que soportó sin mayor contratiempo el fenómeno natural. La destrucción de parte importante del sector histórico de la ciudad provocó entonces un impulso en Playa Ancha y motivó la construcción de miradores y casas de estilo inglés, la implementación de avenidas, de un parque y un zoológico; además, se continuó la tradición naval con la presencia de regimientos.

En relación con Playa Ancha, Piga (2017) señala que la mayor parte de las publicaciones refieren a la consolidación del barrio en términos arquitectónicos, especialmente sobre la arquitectura inglesa de comienzos del siglo XX, y en específico la descripción estructural del legado de Harrington, arquitecto que construyó una serie de casas habitación de reconocible estilo inglés. Con el interés de dar cuenta de la transformación del sector “Estancilla de Playa Ancha”, ubicado en un espacio que en el siglo XIX se consolidó como un lugar de recreación y que hacia mediados del siglo pasado cambió a ser reconocido como un sector de universidades, estas publicaciones documentan el proceso que reconoce tanto la representación del sector en relación a la formación terciaria como también las manifestaciones todavía presentes de un espacio destinado a actividades populares y de recreación que aún hoy se conservan, ejemplificado en un par de quintas de recreo y en la reinstalación de fondas populares en lo que hoy se denomina Parque Alejo Barrios.

Cabe destacar que las universidades del sector en estudio desde las dos últimas décadas han empezado a contribuir de manera más sistemática a la elaboración de descripciones de las construcciones del barrio, específicamente se han realizado algunas tesis de grado sobre el tema desde la disciplina de la arquitectura. Una perspectiva más centrada en la relación de los sujetos con el territorio es la desarrollada por la Universidad de Playa Ancha a través de un Convenio de Desempeño, que ha colaborado con los espacios de discusión y reconstrucción del tejido social en este cerro emblemático.

Playa Ancha es un territorio con particularidades en la ciudad en el sentido de estar fuera del “anfiteatro”, lo que le ha conferido una singular identidad (la “República Independiente”) que se expresa en un patrimonio arraigado en sus habitantes, con una serie de prácticas y costumbres urbanas que se reconocen como un patrimonio inmaterial de gran calidad. En efecto, la península de Playa Ancha mira hacia el sur, hacia el mar abierto, no hacia la ciudad, lo que ha colaborado en esta percepción de singularidad dentro de Valparaíso. La legitimidad social del patrimonio.

A partir de esta historia, concebida como una identidad colectiva, la comunidad playanchina ha expresado su voluntad de ser reconocidos como una zona de valor patrimonial, para lo cual han ejecutado un intenso trabajo local con el fin de identificar participativamente sus principales atributos para obtener desde los

organismos oficiales tal reconocimiento, que les permitiría contar con adecuados mecanismos y herramientas de protección con el fin de poder dar sostenibilidad a ese patrimonio compartido. Aun así, sólo describir el fenómeno no dilucida la siguiente interrogante: ¿Qué factores han posibilitado que la comunidad de Playa Ancha se haya planteado ser considerados un activo patrimonial de Valparaíso?

Este fenómeno patrimonial se puede explicar, a nuestro juicio, en base a tres factores de distinta índole, pero totalmente ligados entre sí: lo propiamente patrimonial, lo social y lo espacial. El primero dice relación con el cambio paradigmático, sostenido por diversos especialistas, en cuanto a dejar de concebir el patrimonio como un hecho dado, siendo sustituido por la noción de que lo patrimonial es una construcción social (ROSAS MANTECÓN, 1998; PRATS, 2004). De este modo, se reconoce que, si bien el patrimonio siempre se ha concebido como una representación social, durante siglos se le otorgó valor a un número limitado de manifestaciones consideradas como las más representativas de una determinada nación o cultura, significando generalmente con ello lo más noble de los grupos sociales dominantes. En este contexto histórico la perspectiva patrimonial basada en la idea de construcción social alude, en primer lugar, a develar que la noción de patrimonio siempre ha tenido relación con una selección de valores atribuidos a determinados objetos o manifestaciones culturales promovidas por los grupos sociales hegemónicos, en desmedro de producciones culturales de los grupos subalternos, proceso naturalizado por medio de políticas públicas de los estados nacionales y sus élites culturales.

Y en segundo término, asumir esta perspectiva de lo patrimonial conduce a establecer como premisa que al hablar o actuar sobre el patrimonio ya no se trata sólo de un asunto de expertos e instituciones públicas preocupadas de herramientas legales y administrativas para su protección, sino que para su efectiva sostenibilidad necesita en lo esencial una condición de legitimidad y para ello requiere necesariamente de la valoración y apropiación de nuevos actores sociales que están fuera de las esferas del poder institucional, anclados más bien en sus propios territorios y prácticas culturales. De esta manera, se amplía definitivamente la base de legitimidad social del patrimonio a partir de las miradas y voces de nuevos grupos sociales excluidos históricamente de su valoración y que siempre padecieron la indiferencia oficial de sus producciones y símbolos culturales (GARCÍA CANCLINI, 1999).

Es decir, comprender el patrimonio como una construcción social se sustenta en que no hay objetos intrínsecamente patrimoniales, sino que su valorización responde a intereses de distintos grupos sociales, los que hoy, en razón de la pluralización de voces, se evidencian en un escenario con conflictos no sólo por el reconocimiento patrimonial, sino esencialmente por su sentido y legitimidad. Tanto es así que el investigador Patrice Melé (2014: 124) ha declarado:

La entrada al tema por el aspecto de los conflictos vuelve así posible el análisis de la construcción social del patrimonio. Si bien la acción patrimonial es el resultado de compromisos, éstos a su turno se construyen cada vez más como consecuencia de conflictos o de controversias.

Desde esta perspectiva, el anclaje del patrimonio está definitivamente cambiando de domicilio desde las representaciones más nobles y consensuadas de la sociedad hacia turbulentas creaciones sociales. Y, sin duda, estimulado por este cambio paradigmático en la propia concepción del patrimonio vemos hoy un cambio de apreciación incluso en los especialistas y en las propias instituciones

públicas a este respecto, como lo demuestra, por ejemplo, la creciente preocupación por el rescate y preservación de barrios, viviendas o tradiciones populares en sus más diversas manifestaciones.

Estos antecedentes nos inducen a establecer una línea complementaria de análisis en cuanto a establecer que si el patrimonio ha de concebirse como una construcción social, necesariamente debe abrirse a la consideración del carácter vivo y dinámico de éste, haciendo viable la propuesta de García Canclini (1999) en relación a que los usos sociales de los bienes patrimoniales son su principal herramienta de legitimidad, imprimiéndole mayores grados de representatividad y, por ende, aumentando la sostenibilidad en el tiempo a dichos bienes y símbolos culturales gracias a su carácter endógeno, colectivo y democrático:

Una mirada reformulada del patrimonio implica una consideración de sus usos sociales, no desde una mera actitud defensiva, de simple rescate, sino con una visión más compleja que reconozca las maneras en que la sociedad y las comunidades se apropian de su historia, puede involucrar a nuevos sectores. En la medida en que nuestro estudio y promoción del patrimonio asuma los conflictos que lo acompañan, puede contribuir al afianzamiento de la nación, pero ya no como algo abstracto, sino como lo que une y cohesiona en un proyecto histórico solidario a los grupos sociales preocupados por la forma en que habitan su espacio y conquistan su calidad de vida. (GARCÍA CANCLINI, 1999: 33)

## Barrio, memoria e identidad social

Esta legitimidad social es la que se puede observar en Cerro Playa Ancha. En base a la investigación realizada con la comunidad se podría afirmar que ésta se sostiene en pilares que constituyen una urdimbre sociocultural. El primero de ellos es la identidad social construida en torno a sus imaginarios de barrio y sus prácticas sociales. En estricto rigor, se podría hablar de un contexto socio-ambiental como un elemento angular en la construcción de lo patrimonial a partir del estrecho vínculo que se desarrolla entre los habitantes con el territorio que les da sentido de ser y pertenecer y el sentido que propiamente ellos le otorgan con su forma de habitarlo. Así, consecuentemente, la identidad en torno a él se construye o edifica, llegando a comprender el patrimonio en relación a su imbricación con el territorio.

Esta perspectiva de análisis nos conduce a establecer que gran parte de la legitimidad (subráyese: no legalidad) contemporánea del fenómeno patrimonial alude no tanto a objetos sino a procesos sociales y, en específico, a identidades, como lo señala Llorenç Prats: “Pero el factor determinante es su carácter simbólico, su capacidad para representar simbólicamente una identidad. Esto es lo que explica el cómo y por qué (sic) se movilizan recursos para conservarlo y exponerlo” (2014: 22). Tanto así que el mismo autor señala que el patrimonio no es sino una versión ideologizada de la identidad (2014). De este modo, se concibe la identidad como un fenómeno social, dado que básicamente es una construcción simbólica. Es decir, la(s) identidad(es) es(son) el significado colectivo de las prácticas esencialmente culturales, por ende, se trata de una producción antropológica (PORTAL Y AGUADO, 1991). De allí la relevancia que ha adquirido el concepto de identidad social, tan apropiado a nuestro caso de estudio.

Para que la identidad social sea posible requiere como paso previo una operación cognitiva que permita concebir un proceso desde la identidad individual hacia identidades grupales o colectivas, y esto sólo es posible en la medida que el grupo establezca percepción de semejanzas con los miembros de dicho colectivo

y, a la vez, sea capaz de producir categorías de contrastes con otros grupos (VALERA Y POL, 1994).

Valera y Pol (1994) establecen incluso que la identidad social no se produce en el vacío sino en una relación dialógica con la categoría espacio, y en específico de acuerdo a nuestro propósito, y a nuestro estudio, en el espacio urbano. Lugar desde el cual emergen significaciones compartidas desde y hacia los sujetos colectivos a la vez:

Detrás de esta idea se encuentra la consideración del entorno urbano como algo más que el escenario físico donde se desarrolla la vida de los individuos, siendo un producto social fruto de la interacción simbólica que se da entre las personas que comparten un determinado entorno urbano. Los contenidos de estas categorizaciones vienen determinados por la interacción simbólica que se da entre las personas que comparten un determinado espacio y que se identifican con él a través de un conjunto de significados socialmente elaborados y compartidos. (VALERA y POL, 1994: 11)

Es tan intensa esta identificación simbólica que los grupos comunitarios que generan altos grados de pertenencia con determinado espacio urbano desarrollan una especial habilidad para internalizar las características del lugar que habitan como propias de su personalidad individual y colectiva, lo que algunos especialistas denominan imaginabilidad social (VALERA Y POL, 1994). Hecho muy atinente a la extendida idea de identidad *porteña*, que con tanto orgullo llevan y exclaman los habitantes de Valparaíso, o la condición de “República Independiente” que reclaman para sí los playanchinos.

*Yo nací en el sexto sector de Playa Ancha en el año 91. Mi familia es de acá también, llegaron el 68 y algunos a Playa Ancha Alto, y por parte de mi madre también vivieron en la plaza, cerca de la Plaza Waddington, desde los años sesenta, entonces, de ahí en adelante el vínculo ha sido permanente. En el colegio, los colegios donde yo iba, el Alejo Barrio, el club Peñarol, que también es de la plaza Waddington y murió, cumplió 100 años y murió. (Informante 5)*

Ahora, tal como se deja entrever en la propia descripción de la identidad y sus procesos sociales, ésta se encuentra íntimamente ligada a un factor temporal, es decir, la identificación y la apropiación sólo es posible en la medida que estas prácticas cotidianas en el espacio se reproduzcan con algún grado de temporalidad.

Esto nos lleva a otro pilar importante para entender el fenómeno patrimonial contemporáneo, y es que, si bien está más asociado a tipologías tradicionales del patrimonio, en la actualidad se resignifica de tal modo que hace necesario otro ángulo de análisis. Nos referimos a la memoria y sus procesos de memorialización.

Sin duda uno de los autores más eruditos y profundos del siglo XX a la hora de reflexionar sobre el pasado fue David Lowenthal, quien legó una base intelectual inquietante para los estudiosos del pasado al poner en entredicho la relación pasado como sinónimo de antigüedad, proponiéndonos, a cambio, una lectura en clave presente:

Claro que el pasado que se evoca de este modo es, en su mayor parte, objeto del presente. Al margen de nuestra fidelidad a la hora de conservar, de nuestra autenticidad a la hora de restaurar, de la profundidad de nuestro buceo en los tiempos pasados, la vida de antaño se basaba en formas de ser, así como en creencias no comparables con las nuestras. Lo cierto es que la diferencia implícita en el pasado es uno de sus encantos: nadie suspiraría por él si fuera mera réplica del presente. Sin embargo, no podemos evitar contemplarlo y celebrarlo con los lentes de los días presentes. (2010: 6)

De inmediato se colige que cualquier acceso al pasado necesariamente se hace a la luz de la visión o visiones desde el presente. No hay valores perennes ni hechos inmodificables, toda la lectura de sucesos pasados lo hacemos con lentes de hoy. Esto mismo se extiende a procesos como la memoria, y que tan nítidamente lo expresa Rossana Cassigoli: “La memoria no es recuerdo sistemático de hechos sino historicidad cotidiana. Una memoria que es praxis no se limita al pasado. Su trabajo no es cultivar la recordación, sino habitar el pasado aquí, en la responsabilidad presente” (2010:29). Si bien los estudios clásicos de la memoria aluden al marco social en el cual se desenvuelven las memorias, aun mantienen la ligazón memoria-recordación. En cambio, los nuevos enfoques, sin negar este proceso de índole psíquica, ponen el acento en la capacidad de producir memorias.

Es de tal magnitud este movimiento de carácter epistémico que Cassigoli afirma que:

No es hasta la aparición de la tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia, que la memoria deja de ser considerada un sentimiento, como lo había sido desde Aristóteles hasta la época renacentista. La memoria se instituye entonces como un concepto hermenéutico consistente en sacar a luz y brindar sentido a lo insignificante. Además de fundarse como concepto hermenéutico, la memoria lo hace también como concepto epistémico, ya que produce conocimiento. (2010: 29)

Esto nos sitúa en otro campo de reflexión y acción al momento de pensar la memoria, ya que se le reconoce como un medio de creación de conocimiento. Con ello, no necesariamente se afirma que este conocimiento sea de carácter científico, ni menos experimental, sino se hace referencia a que más que una ensoñación o recordación la memoria es un conocimiento acumulativo de índole social, porque allí se expresa en toda su potencialidad, y permite producir distinciones y acciones pertinentes en el presente.

Un vecino de Playa Ancha lo expone de este modo:

*Yo concibo el patrimonio como un conjunto de bienes materiales e inmateriales que pertenecen a un grupo social, a una comunidad o a una sociedad o a un grupo humano, depende de la escala que se hable, que es heredado desde el pasado, que es reconocido por esa comunidad para preservarlo en el presente, para desarrollarlo en el presente y para proyectarlo a futuro [...] bueno, eso, en el sentido a gran escala que yo lo aprecio. (Informante B1)*

Pablo Aravena (2006) refuerza esta lectura al afirmar que la naturaleza de la memoria es primordialmente social, y que sólo adquiere sentido en la medida que es comunicable, es decir, transmitida a otros. Sólo allí alcanza sentido. La memoria requiere necesariamente de un(os) emisor(es) y un(os) receptor(es), y no cualquier receptor sino una comunidad con vínculos previamente establecidos para que adquiera significación social.

Y aquí nos adentramos en otro de los pilares de la aproximación social al fenómeno del patrimonio: los barrios. Sin duda, uno de los arquetipos más representativos de la relación recíproca entre los espacios, el tiempo y los sujetos, ya sea a nivel individual o colectivo. Y si bien la noción tradicional de barrio se refiere a aquellos espacios en los bordes o afueras de la centralidad urbana habitados mayoritariamente por sectores populares o marginados (ROMERO 1997; GRUZINSKI 2004), nuevas teorías, de la mano del planteamiento de la construcción social de la realidad (BERGER Y LUCKMANN, 1986), han consolidado un acercamiento al fenómeno barrial no por sus condiciones físicas o tipológicas, sino por las significaciones sociales que los grupos humanos que los habitan les otor-

gan: "Ese espacio en el que confluyen múltiples realidades, que no pueden observarse desde la simpleza de lo espacial sino que hay que encontrar en el alma de sus habitantes, los trasegares de la vida cotidiana y la forma como se apropian de las comunidades" (TORRES Y CAÑÓN, 2015: 67).

En la idea o imagen de barrio se condensan armoniosamente los dos fundamentos principales de la identidad. Por un lado, el auto reconocimiento de la homogeneidad, sentirse parte de, y a la vez, por contraste, diferenciarse de otros barrios a partir de distinciones históricas, geográficas, pero esencialmente simbólicas, de imaginarios contruidos colectivamente, que se alimentan de prácticas culturales cotidianas y de relaciones sociales distintivas.

Esta ha conducido a que algunos autores señalen la existencia de una cultura barrial que exhibe sus propias características y prácticas, y que supera incluso el tradicional enfoque de modo de vida asumido por el culturalismo para enfocarlo más bien como un componente capaz de producir transformaciones. Bajo esta lógica lo plantea un activista patrimonial de Playa Ancha:

*No estamos pidiendo a los PLADECO6 que nos arregle la calle no, estamos pidiendo que Playa Ancha lo consideramos un territorio que empieza acá y termina allá arriba, entonces, desde ese punto de vista, unir esta visión a través de organizaciones culturales, sociales, patrimoniales. (Informante B1)*

En síntesis, podemos afirmar que lo barrial transgrede absolutamente el marco material y habitacional del mismo para constituirse como un espacio simbólico de representaciones sociales, tanto así que sus propias delimitaciones pueden ser inventadas (PORTAL, 2006). Además, sostenemos que lo barrial posee un alto grado de eficacia simbólica que produce sentido e impele a la acción dando forma a texturas políticas e incluso ideológicas como propias de la barrialidad en el contexto de la vida urbana (GRAVANO, 1988).

## El discurso social del patrimonio

Para este artículo se consideran los discursos obtenidos por medio de doce entrevistas en profundidad, grupos de discusión y análisis de campo, de dirigentes sociales de organizaciones del sector cerro de Playa Ancha. El análisis concibe como supuesto que todo discurso es a la vez una práctica social, una práctica discursiva y una práctica textual.

La entrevista, como instrumento para la recolección de datos, ha demostrado gran pertinencia en la investigación cualitativa, pues se concibe como una técnica que se basa en el diálogo y que permite la emergencia de sentido desde la relación subjetiva de un entrevistador y su entrevistado, ya que "por su particular puesta en escena, está especialmente indicada para esa dramatización de contradicciones y de las tensiones que se dibujan y desdibujan en la memoria del entrevistado" (BALLESTER, 2006: 110). Desde esta relación es posible acceder a discursos que dan cuenta de las formas en que se construye la cultura.

Las categorías emergentes de la interpretación se definieron en razón de su pertinencia para tres niveles definidos:

Dimensiones discursivas	Unidades de análisis
Práctica social	Emergencia de discursos alternos respecto del discurso oficial sobre el patrimonio, enfocados en nuevas formas de gestionar el patrimonio que permitan su existencia y manejo desde la comunidad.
Práctica discursiva	Validación de la relevancia de un discurso alejado de lo oficial y cercano a lo local.
Práctica textual	Formas de presentación, atributos del patrimonio, verbos, intertextualidad (lugares referidos).

Tabla 1. Dimensiones de análisis de los discursos

El análisis considera los discursos en estudio como producto de una práctica comunicativa que sitúa a los entrevistados, participantes de organizaciones patrimonialistas del cerro Playa Ancha, desde una voz no siempre considerada por las autoridades políticas, pues se tiene como antecedente que para el proceso de declaratoria de Valparaíso como Sitio de Patrimonio Mundial no se incorporó suficientemente la participación de la comunidad y en este contexto la búsqueda de una declaratoria de Zona Típica para el sector de Playa Ancha se entiende como un punto focal del propósito a alcanzar.

Se muestran los resultados en una lectura que permite seguir una gradación que opera desde lo patrimonial material a lo inmaterial, en un ejercicio de sentido que otorga valor a lo material en su valor de marco o encuadre de unas formas de vida que se definen como lo valioso del patrimonio. Así, el patrimonio material aparece como relevante cuando es preciso justificar el quehacer de la organización, adquiriendo el valor de símbolo.

*Y de ahí adelante el proyecto comenzó a tomar forma y sentido con el trabajo que se empezó a ejecutar y con el trabajo que recibimos que ya venía hecho de antes, porque había ya algo hecho de antes, había ya un interés por ese edificio en particular, por querer recuperar ese edificio en particular. (Informante GL 3)*

En la cita se alude a la valorización de un edificio que antiguamente fue el teatro Odeón. Esta edificación pervive en tanto espacio de actividades culturales de la comunidad. Es preciso destacar que en muchos cerros de Valparaíso hubo teatros que operaron como lugares que congregaban a la comunidad.

En un nivel más abstracto que el anterior, lo material opera como elemento articulador de una memoria que se centra en el pasado próspero y comercial del sector, en una estrategia de valorización que instala en el presente un pasado con espacios que no existen y de los que no quedan vestigios materiales, pero que se definen como constitutivos del ser playanchino: "De cosas exclusivas playanchinas, bueno, tenemos un zoológico, por lo menos tenemos una memoria del zoológico; tenemos cine de barrio, ¿ya?, y tenemos cuestiones que son muy playanchinas" (Informante P 6).

La cita precedente valoriza la memoria de lo material, pues efectivamente hubo un zoológico alrededor de la década de los treinta, en un espacio que hoy es ocupado por una universidad, y de los dos cines del sector, uno de ellos está intentando ser recuperado como espacio cultural.

Y en este tránsito de lo material a lo inmaterial una de las cuestiones que se definen como parte de la identidad de los playanchinos refiere a la noción de barrio, que se construye desde las propias prácticas colectivas:

*Un valor no solamente a lo estético, no solamente a lo tangible, sino que también tomamos valor a la organización, a la iniciativa de los vecinos, le tomamos un valor a la vida de barrio, le tomamos un valor a la identidad que nosotros empezamos a encontrar de estas diferentes actividades que realizábamos. (Informante B1)*

Profundizando en esa dirección, y en consonancia con lo señalado con anterioridad, si bien se valora la memoria como un aspecto importante de lo patrimonial, ésta adquiere sentido sólo en tiempo presente, como lo señala un vecino de Playa Ancha:

*Y no solamente va el tema de hacer un reconocimiento a la persona sino también a su memoria, porque la memoria de ellos es la que queda, ¿ya?, y nosotros no queremos que se olviden, que se sientan prácticamente solos y que no se sientan valorados porque uno de los aspectos que son necesarios de los patrimonios es la, es ser contemporáneo. (Informante B1)*

El otro pilar señalado dentro del giro patrimonial hacia lo social es la identidad que se produce con el territorio-barrio, y éste es evidente en las expresiones de los habitantes de Playa Ancha:

*Si no ponemos en valor el patrimonio lo más probable [es] que más adelante podamos perder ciertas tradiciones, costumbres y aspectos de nuestra vida. Y que si hoy día nos sentimos gratamente en un espacio lo podemos perder, ¿ya?, vamos a perder la identidad podemos perder el espacio, podemos perder estos lugares que recorremos a pie, estos lugares que nos sirven para mirar, para conversar con otro. Eso lo podemos perder, podemos perder la vista como en otros cerros, ¿ya?, que hay edificios. (Informante B1)*

Ahondando en esta relación patrimonio-identidad en el discurso de los playanchinos, se considera incluso la organización social como una expresión genuina del carácter inmaterial del concepto:

*La organización social yo creo que es importante, yo creo que eso lo destaco, lo destacaría como patrimonio intangible de Playa Ancha, que yo creo que eso le da bastante identidad, ¿ya?, y que esa organización social no solamente está plasmada ¿ya? por una lucha a lo mejor en un momento determinado un espacio. (Informante P6)*

Toda esta urdimbre conceptual y social conduce a establecer lo patrimonial no por su belleza o historicidad, sino por algo sencillamente más profundo, lo que podríamos señalar como calidad de vida:

*No la visión clásica del patrimonio, yo creo que a la comunidad le permitiría autocogerse, como colectividad, como un barrio. Al reconocer el patrimonio le permitiría tener una mejor cohabitabilidad en el territorio, cohabitabilidad en el sentido que yo cohabito con un otro entonces si el otro está bien, por una cuestión práctica, por un efecto recíproco, yo también voy a estar bien. Entonces, si nos vamos construyendo en ese sentido, vamos reconociendo esos elementos patrimoniales inmateriales, les vamos dando valor, lo vamos resignificando, podemos ir generando mejores condiciones para la calidad de vida, en el fondo. (Informante C2)*

El patrimonio visto de este modo, en clave social, se entiende como resultado de la organización social que produce sentidos para lo patrimonial, el atributo del patrimonio no está en el objeto, sino en el sujeto que le otorga valor desde sus prácticas como organización social.

## Conclusión

Todos estos factores expuestos a partir de la observación y voces de los habitantes de Playa Ancha permiten concluir que la singularidad del caso, en un contexto de desafección de la población con el patrimonio de Valparaíso expresado en su evidente deterioro, se debe a una perspectiva distinta de lo que este término representa, no como una distinción arquitectónica o como un recurso económico para paliar las exiguas finanzas municipales, sino esencialmente como un dispositivo de identidad social en torno a su territorio barrial y sus memorias compartidas en tiempo presente. Es a partir de este enfoque colectivo que nace endógenamente desde lo territorial que se puede explicar por qué el patrimonio cultural en el caso de Playa Ancha funciona como un activador social, al contrario de lo que ocurre mayoritariamente en otras zonas de la ciudad.

En Playa Ancha, como se puede extraer de las voces de sus vecinos, el patrimonio cultural es una construcción social que se contrapone a los modelos tradicionales en que son los expertos o las autoridades quienes definen cuáles son los bienes culturales que deben resguardarse o exaltar. Por el contrario, en este cerro de Valparaíso, que no pertenece al trazado histórico de la ciudad, si por ello se hace referencia al trazado original, y sin que medie ningún intento de expertos o autoridades, la idea y conciencia de lo patrimonial emerge de la propia visión social de sus habitantes que se organizan con sus propios recursos y capitales culturales en pro no sólo de un reconocimiento legal, sino lo que es más importante, como un factor de mejoramiento de calidad de vida. Dicho de otro modo, para los playanchinos patrimonio es sinónimo de bienestar, ese es su principal valor social.

A partir de esta investigación, se puede concluir que el mejor modo de preservar y dar sostenibilidad al patrimonio cultural requiere de mucho más que un reconocimiento oficial y/o legal, y que tampoco es suficiente la magnitud de la institución que lo otorgue. La mejor manera de dar sustento, aliento y larga vida a la conservación de bienes culturales, materiales e inmateriales es a partir de la legitimidad social que éstos adquieran, y en ese sentido la pureza original también pierde fuerza ante la resignificación presente que le otorgue la propia comunidad. Eso es lo que ocurre en Playa Ancha, son sus propios habitantes quienes a partir de sus propias claves y coordenadas sociales los que pueden sostener su patrimonio, porque justamente les pertenece, y su reconocimiento proviene de sus propios imaginarios y representaciones sociales. Debido a esto, mientras en muchas zonas de Valparaíso el patrimonio cultural decae, en este cerro porteño goza de muy buena salud y prosperidad.

*Recebido em 1 de novembro de 2022.  
Aprovado em 30 de agosto de 2023.*

## Referências

- AGUADO, José; PORTAL, María. Tiempo, espacio e identidad social. *Alteridades*, 1 (2): 31-41, 1991.
- ARAVENA, Pablo *et al.* *Trabajo, memoria y experiencia. Fuentes para la historia de la modernización del puerto de Valparaíso*. Valparaíso: CEIP, 2006.
- BALLESTER, L. El análisis semántico y pragmático de las entrevistas de investigación. *Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. (11): 107-129, 2006.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Madrid: Amorrortu, 1986.
- BUSTOS, Victoria; ROJAS, Mauricio. Valparaíso el derecho al Patrimonio. *Antropologías del Sur*, 3: 155-173, 2015.
- ORLANDI, E. *Análisis del Discurso. principios y procedimientos*. Santiago de Chile: LOM-UMCE, 2012.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. “Los usos sociales del Patrimonio Cultural.” In: *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 1999.
- GRAVANO, Ariel. *Imaginario barriales*. Posadas: Universidad Nacional de Misiones, 2008.
- GRUZINSKI, Serge. *La Ciudad de México una historia*. México: Fondo Cultura Económica, 2004.
- IBAÑEZ, Jesús *et al.* *El análisis de la realidad social: métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Alianza, 1998.
- LOWENTHAL, David. *El pasado es un país extraño*. Madrid: AKAL, 2010.
- MELÉ, Patrice. “Dimensiones conflictivas del patrimonio”. In: NIVÓN, Eduardo Mantecón Nivon (org.). *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización*. México, UAM-JP, 2010.
- NIVÓN, Eduardo Mantecón. *La política cultural. Temas, problemas y oportunidades*. México D.F: CONACULTA, 2006.
- PRATS, Llorenç. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel, 2004.
- PIGA, José. *Documento Trabajo Interno*. Santiago de Chile: DIBAM, 2017.
- ROMERO, Luis. *¿Qué hacer con los pobres? Elites y sectores populares en Santiago de Chile, 1840-1895*. Buenos Aires: Sudamericana, 1997.
- ROSAS MANTECÓN, Ana. Presentación. El Patrimonio Cultural. Estudios contemporáneos. *Alteridades*, 8(16): 3-9, 1998.

TORRES, Carme; CAÑÓN, Luz. El barrio: ámbito social de encuentros y desencuentros. *Revista Amazonía Investiga*, 4 (7): 66-73, 2015.

VALERA, Sergi; POL, Enric. El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental. *Anuario de Psicología*, (62): 5-24, 1994.

## Centros históricos: negociação e tensão entre os agentes do campo patrimonial na cidade contemporânea

*Alicia Norma González de Castells*<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Santa Catarina

**Resumo:** A partir do reconhecimento da complexidade social dos centros históricos na cidade contemporânea, propõe-se refletir sobre as práticas do cotidiano apontando diversas formas de apropriação e atribuição de sentido aos bens patrimoniais urbanos. Em particular, a instalação de uma Feira Afro-artesanal no Centro Histórico de Florianópolis/SC que, em seu acionar, problematiza a indissolubilidade do patrimônio material-imaterial e reforça o caráter processual do patrimônio cultural.

**Palavras-chave:** patrimônio cultural; centros históricos; práticas do cotidiano.

CASTELLS, Alicia Norma González. **Centros Históricos: negociação e tensão entre os agentes do campo patrimonial na cidade contemporânea.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (23): 37-50, maio a agosto de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Professora Titular de Antropologia. Universidade Federal de Santa Catarina. Doutora em Ciências Humanas (UFSC). Mestre em Antropologia (UFSC). Docente dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social e em Arquitetura e Urbanismo da (UFSC). Pesquisadora do INCT/CNPq Brasil Plural.

## **Historic centers: negotiation and tension between field agents heritage in the contemporary city**

**Abstract:** Based on the recognition of the social complexity of historic centers in the contemporary city, it is proposed to reflect on everyday practices, pointing out different forms of appropriation and attribution of meaning to urban heritage assets. In particular, the installation of an Afro-artisanal Fair in the Historic Center of Florianópolis/SC which, in its action, problematizes the indissolubility of material-immaterial heritage and reinforces the procedural character of cultural heritage.

**Keywords:** cultural heritage; historic centers; everyday practices.

## **Centros históricos: negociación y tensión entre agentes del campo de patrimonio en la ciudad contemporánea**

**Resumen:** A partir del reconocimiento de la complejidad social de los centros históricos en la ciudad contemporánea, se propone reflexionar sobre las prácticas cotidianas, señalando diferentes formas de apropiación y atribución de sentido a los bienes patrimoniales urbanos. En particular, la instalación de una Feria Afro-Artesanal en el Centro Histórico de Florianópolis/SC que, en su acción, problematiza la indisolubilidad del patrimonio material-inmaterial y refuerza el carácter procedimental del patrimonio cultural.

**Palabras clave:** patrimonio cultural; centros históricos; prácticas cotidianas.

Nessa reflexão, trago um recorte de minhas pesquisas realizadas no Centro Histórico da Cidade de Florianópolis/SC. O objetivo é fazer uma análise socioespacial e das representações simbólicas atribuídas a um fragmento desse centro histórico por parte de um coletivo negro. Usos e representações que tensionam, desconstroem, e (re)criam o campo do patrimônio cultural brasileiro. Entendo que escolher os centros históricos como categoria analítica contemporânea resulta vital para conhecer a gramática do espaço urbano e as categorias que ele abriga. Sobre este tópico, Castells (2018: 32) sustenta que

os centros históricos [...] são objeto de diversas práticas e evocações sociais que vão desde apropriações territoriais delimitadoras de fronteiras simbólicas (ARANTES, 2000), até a revelação de subjetividades. Sentimentos que, quando emergem, esboçam cartografias socioespaciais vividas neles.

Peixoto (2003: 211) sobre essa categoria, argumenta “que, os ‘centros históricos’ constituem um elemento central de uma nova sintaxe do espaço urbano”. Nesse viés, o autor defende que

enquanto objecto de estudo, são um instrumento privilegiado para analisarmos a dialéctica urbana da permanência e da mudança e para apreendermos a cidade no seu todo. É um objecto que permite, ao mesmo tempo, dar conta desse imponderável hiato entre a cidade imaginada e ensaiada pelos projectos e a cidade vivida, onde as políticas urbanas tantas vezes se demoram, chegando, por vezes, a encalhar.

Mas, se isso é o que representam os centros para a pesquisa urbana contemporânea, como abordar analiticamente esse espaço urbano que os contempla? D’Adesky (1997) propõe abordá-lo desde a perspectiva da “epistemologia do espaço e da comunicação” enfatizando a premissa da construção coletiva do território que, segundo o autor, “[...] se constitui através da relação de grupos sociais que se encontram e se reconhecem em um local, segundo uma forma de comunicação [e por sua vez], que gera relações permeadas por significados hierarquizados, valorizados, polarizados” (D’ADESKY, 1997: 307).

Com base nessa dinâmica relacional, que pressupõe a comunicação no espaço, esse último, seria prioritariamente concebido como “uma rede relacional de representações coletivas que permite aos membros de uma mesma coletividade conceder significados, geralmente reconhecidos, a elementos e características de seu espaço”. Para o autor,

a epistemologia não estuda o espaço unicamente do ponto de vista da materialização do território [o concebe em relação] a sua construção, sua organização, sua disposição e suas inscrições, vistas [estas] como fenômenos culturais enquanto formas de representações que se fazem de seu território os grupos que nele vivem. (Ibidem)

Complementando, poderia se arguir que esse processo da construção dos territórios, pode ser estendido, além dos que nele vivem, às populações que dele se apropriam – temporária ou permanentemente. Situações vividas individual e coletivamente por habitantes diversos na cidade e nos centros históricos.

Nessa perspectiva da construção social do espaço, compartilho com o autor que “o espaço não é um campo neutro, estruturado por parâmetros geométricos” (RÉMY *apud* D’ADESKY, 1997: 308). Ele é concebido, como “uma forma de nossa relação com as coisas [...] traço relacional [que] coloca-se como espacialidade culturalmente construída pela qual o sujeito apreende os objetos através de seu próprio posicionamento”.

Portanto, seria um erro conceitual pensar o espaço urbano somente sob a ótica da morfologia, desconsiderando seu uso e omitindo, dessa forma, o pressuposto da construção coletiva do território. Nessa lógica argumentativa, Magalhães (2007: 88) nos adverte que pensar

a noção de espaço urbano como uma associação entre a forma urbana e o uso [...] permite que não incorramos no erro de trata-lo apenas do ponto de vista da morfologia. [e] se assim o fizéssemos, estaríamos desprezando justamente aquilo que qualifica o território, ou seja, a relação estabelecida entre tecido urbano e sociedade.

Ancorada nos pressupostos elencados, retomo um dos exemplos vivenciados no centro histórico de Florianópolis (CASTELLS, 2018) o qual, considero relevante e paradigmático para dar vazão a questões sobre a dinâmica patrimonial nos centros históricos da cidade contemporânea, a saber: a Feira Afro-artesanal<sup>2</sup>.

## A feira e o caminhante urbano

Numa terça-feira qualquer, se nos colocarmos como observadores na parte baixa da Rua Trajano, revela-se a posição socioespacial e patrimonial da Feira Afro-artesanal (Imagem 1). Desde 11 de julho de 2017, ela se instala na Escadaria do Rosario no Centro Histórico de Florianópolis/SC. Olhando em direção ao alto dessa rua, pode-se reconstruir visualmente um plano inclinado a partir da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito – conhecida como Igreja dos Negros – localizada na Rua Marechal Guilherme. O plano visual, que se desliza pela Escadaria do Rosário, abraça as tendas da Feira e se cruza com a rua Vidal Ramos, no trecho que faz parte do Shopping a Céu Aberto (obra de revitalização inaugurada em março de 2012).

<sup>2</sup> Em 11 de julho de 2017, a Feira Afro-Artesanal, foi instalada na escadaria do Rosario, data em homenagem aos 116 anos de nascimento de Antonieta de Barros, primeira mulher negra a assumir um mandato popular no parlamento catarinense e brasileiro. <http://www.pmf.sc.gov.br/entidades/franklincascaes/?pagina=notpagina&menu=&noti=18630>



**Fonte:** Marco Santiago/ND. Disponível em: <<https://ndmais.com.br/noticias/feira-afro-artesanal-na-escadaria-do-rosario-em-florianopolis-evidencia-a-cultura-negra/>>

A configuração desse sítio urbano que abriga a Feira não se limita unicamente ao contato físico de planos e/ou diferentes nomes de ruas. O território em particular que ocupa a Feira, em termos de pertenças materiais e imateriais, sinaliza a existência de uma encruzilhada – visível e invisível – entre dois sistemas urbanos, que sintetizam duas temporalidades coexistindo no presente, ambos ancorados sob a perspectiva patrimonial do centro histórico como um todo<sup>3</sup>, como pode-se apreciar nos parágrafos seguintes.

A Rua Trajano, no trajeto onde se localiza a feira, como pode se ver na (Imagem 1), é configurada por uma escadaria antiga: a Escadaria do Rosário – nome que sinaliza a sua relação com a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito<sup>4</sup> localizada no alto –, escolhida pela população local como palco de eventos diversos. Seus degraus são assentos cativos de conversas, namoros juvenis e dormitórios de moradores de rua. Essa rua, em relação à Rua Vidal Ramos uma de suas transversais, se apresenta ao observador como um ambiente calmo e de contemplação; como uma janela aberta para o caminhante, exibindo essa paisagem histórica da Escadaria e Igreja. Mas, a partir de 2017<sup>5</sup>, um dia na semana, esse lugar calmo e de contemplação, fica colorido, musical, com odores característicos de comidas baianas, com artesanatos exibidos e vendidos pelos próprios artesãos e com diversos tipos de eventos culturais.

De uma visita feita à Feira, um percurso pelas suas barraquinhas ao ar livre e com conversas informais com seus atendentes observa-se uma sistematização das vendas, com entrega de cartões de propaganda, aviso de promoções na internet e anúncios de vendas em outros lugares da cidade. A princípio, o comportamento

<sup>3</sup> Desde fevereiro de 2022, o Triângulo Central de Florianópolis/SC, encontra-se em processo de tombamento provisório, solicitado por integrantes da Sociedade Civil recebendo da Fundação Catarinense de Cultura parecer de admissibilidade.

<sup>4</sup> Bem tombado em nível estadual (Decreto n.1.303 de 29 de janeiro de 1988) e em nível municipal (Decreto Municipal n. 1341 de 1975). Em nível municipal também foi protegida pelo Decreto Municipal n. 270 de 1986, juntamente com seu entorno, por estar incluída no Conjunto VII (Nossa Senhora do Rosário). <https://redespecula.pro.br/igreja-de-nossa-senhora-do-rosario-e-sao-benedito/>

<sup>5</sup> Durante os dois anos da pandemia a feira ficou suspensa, reiniciando suas atividades em abril de 2022.

esperado de todo artesão-atendente que aspira a venda de seus produtos. Os frequentadores da feira, por sua vez, interagem livremente com as performances dos feirantes, suas músicas, comidas, vestimentas e cores.

Pela rua revitalizada, a Rua Vidal Ramos (Imagem 2), o movimento de público é bastante expressivo. Em parte, deve-se a presença de jovens dos cursinhos pré-vestibulares existentes em seus arredores, que se movimentam em torno das pequenas lojas de alimentação abertas na calçada onde esse público se acomoda em bancos instalados na própria rua ou em mesas dos locais de alimentação. No início, entretanto, o público almejado pelos comerciantes do Shopping a Céu aberto fosse mais os turistas.



**Fonte:** Portal Soluções para Cidades. Disponível em: < <https://www.solucoesparacidades.com.br/espacos-publicos/requalificacao-da-rua-vidal-ramos/> >

É no dia da Feira Afro- artesanal que o cruzamento entre essas duas ruas cria para o observador uma área fronteira caracterizada pelas atividades específicas desenvolvidas em cada uma delas. Diferentes arranjos estéticos são construídos e desconstruídos momentaneamente – que poderia ser pensada como uma linha maleável – compostos pelo público que as frequentam ou caminhantes ocasionais, incluindo turistas, as configurações ornamentais diferenciadas das tendas e dos comércios expandindo-se para as calçadas, os sons, cheiros e diferentes tons de pele. Não existem barreiras materiais, nem seguranças controlando a aparência dos sujeitos de forma explícita. Entretanto, no início da revitalização da Rua Vidal Ramos, conforme depoimentos de alguns de seus comerciantes, a ideia era manter o controle do tipo de frequentador da rua.

Se, para os transeuntes frequentadores ou ocasionais, há suposta liberdade de movimento por ambas as ruas, a localização da Feira Afro-artesanal produz elementos disruptivos que abre diversos questionamentos analíticos, muitos deles propostos por parte de seus próprios integrantes, que se desagregam tanto na sua relação com o modelo revitalizado de Shopping a Céu aberto como em relação ao próprio espaço histórico que a feira ocupa. Dois modelos, sujeitos a duas temporalidades patrimoniais.

Um desses espaços, o que a Feira ocupa e que o coletivo reivindica como próprio, remete ao passado colonial brasileiro, que pode ter sua história pouco conhecida para o homem da rua, mas visualmente revela a sua historicidade através

dos elementos materiais do lugar: Escadaria e Igreja. Essa última apresenta-se como um símbolo de exclusão por ser “a primeira construção ligada à Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, formada pelos escravos livres em Florianópolis que não podiam frequentar a igreja dos homens brancos”<sup>6</sup>.

O outro espaço que faz limite com a Feira, o da intervenção urbana recente, pertence à família das revitalizações urbanas contemporâneas. Essas intervenções que (ZUKIN, 2000) pressupõem a ideia de preservação da tradição, em geral terminam se apropriando do valor patrimonial atribuído a esses territórios em prol do estilo empresarial. Além disso, essas mudanças implicam de fato, numa apropriação/transformação da paisagem local em global. No caso específico do Shopping a céu aberto, Castells sinaliza que “[...] apesar da narrativa intervencionista, defender a preservação de sua arquitetura tradicional, a normatização de seus equipamentos urbanos transformou a paisagem. O visual estabeleceu o novo contrato social” (CASTELLS, 2018: 45).

Retomando as premissas de Peixoto, quando ele caracteriza aos centros históricos como exemplos privilegiados para análise da “dialética urbana da permanência e da mudança, e [a condição] para apreendermos a cidade no seu todo”, as situações formais e ideológicas da Feira e seu entorno, podem ser apreendidas a partir da ideia de fronteira nos termos apontados por Agier (2015: 42).

O que a fronteira promove, ao mesmo tempo, é um compartilhamento e uma relação. Sua ação é dupla, externo e interna; ela é um limiar e uma instituição: instituir um lugar próprio, seja ele social ou sagrado, consiste em separá-lo de um ambiente – natureza, cidade ou sociedade –, o que permite inscrever um dado coletivo, um “grupo” ou uma “comunidade” de humanos no mundo social com o qual, graças à fronteira criada, pode estabelecer uma relação e assim existir diante dos outros.

Sobre essa relação que promove a fronteira, que permite ao grupo ou comunidade existir diante dos Outros, como Agier sugere, representa para esse coletivo negro, o reconhecimento de uma prática para os de dentro e os de fora, que atua como uma força a mais desse campo de lutas patrimoniais da cidade.

Enquanto prática cultural urbana do cotidiano situada no espaço público do Centro Histórico da Cidade de Florianópolis, a Feira faz parte das características dessa paisagem e das práticas urbanas como um todo. Porém, pelos saberes e fazeres que prática, assim como pelas reivindicações que verbaliza, sua existência nesse sítio urbano manifesta essa relação de conflito com dois sistemas patrimoniais que a hospedam e a circundam: o histórico fundacional (do qual os atores são invisibilizados - a própria igreja apelidada igreja dos negros já nasce por motivos de exclusão) e o contemporâneo das gentrificações urbanas (que em seu cerne exclui o diferente). E essa tensão entre os dois modelos, postula de fato uma dúvida inquietante, a quem pertence esse território?

## Os patrimônios desde a ótica dos movimentos sociais

Inferir a esse fragmento do centro histórico florianopolitano onde se instala a Feira Afro-artesanal, o atributo de “quilombo urbano” – reconhecimento outorgado pelos próprios integrantes da Feira –,<sup>7</sup> implica tanto em reverter a (in)visibilidade histórica atribuída ao negro na nossa sociedade, como questionar, desde

<sup>6</sup> <https://guiafloripa.com.br/turismo/patrimonios-historicos/igreja-de-nossa-senhora-do-rosario-e-sao-benedito-dos-homens-pretos>

<sup>7</sup> Um dos organizadores da Feira Afro-Artesanal, o Professor Márcio de Souza, em 5 de junho de 2018, nos foi dado o depoimento de que esse sítio fosse reconhecido como “quilombo urbano”.

seu lugar de fala, a conceituação do que seja patrimônio cultural sob a ótica dos praticantes do cotidiano. Nesse viés, da mão de teóricos negros, Batista (2019) faz questão de trazer esse lugar de fala que extrapola a história oficial se posicionando, “do ponto de vista do povo negro” (Ibidem: 400).

Entre os pensadores referenciados pela autora, a obra de Clovis Moura, seria fundamental por “construir um arcabouço teórico que desse conta de apresentar o período da escravidão no Brasil pela ótica dos escravizados, desmontando a imagem do negro que sucumbiu e aceitou de forma passiva a submissão ao regime escravista” (MOURA *apud* BATISTA, Ibidem). Essa perspectiva ajuda a contextualizar a própria proposta dos integrantes desse coletivo como uma reivindicação histórica imersa no campo dos direitos. Abre também um leque para refletir sobre a problemática patrimonial em termos do que se decide e se institui desde as distintas esferas que representam ao Estado e da dinâmica do processo que envolve a consagração dos bens patrimoniais e sua relação entre materialidades e imaterialidades.

Na linha argumentativa de Clovis Moura, a de desmascarar essa ideia do negro escravo como sujeito à submissão do regime escravista, que enfatiza de fato a afirmação do negro como sujeito passivo, Paula Carolina Batista nos traz o pensamento de outra teórica militante negra, Maria Beatriz do Nascimento, através das palavras de Sueli Carneiro, destacando que a historiadora Nascimento teria libertado “a negritude do aprisionamento acadêmico ao passado escravista, atualizando signos e construindo novos conceitos e abordagens”. Entre essas atualizações encontra-se a noção de quilombos urbanos, “conceito com o qual ela [Nascimento] ressignifica o território/favela como espaço de continuidade de uma experiência histórica que sobrepõe a escravidão à marginalização social, segregação e resistência dos negros no Brasil” (CARNEIRO *apud* BATISTA, 2019: 402). No próprio viés de ressignificação do passado escravista, conforme Carneiro, Maria Beatriz do Nascimento teria defendido que não corresponde

aceitar que a História do Negro no Brasil, presentemente, seja entendida apenas através dos estudos etnográficos, sociológicos. Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando. Só assim poderemos nos entender e fazer-nos aceitar como somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa História é outra como é outra nossa problemática. (Ibidem)

As ideias da historiadora e militante negra Maria Beatriz do Nascimento, em relação ao pressuposto de que os negros devem fazer sua própria história, questiona de fato, a visão da ciência oficial, a ciência dos “brancos”, e pode ser lido também a partir do pensamento do antropólogo colombiano Eduardo Restrepo, (LEAL *et al.*, 2014: 359), quando a partir da discussão sobre o fazer de “antropologias de outra forma [...] argumenta também, a urgência pelo questionamento das práticas acadêmicas e institucionais que condicionam a própria formação dos antropólogos como sujeitos políticos”. Raciocínio que poderia se estender para o fazer dos pesquisadores e trazer para a reflexão o lugar que essa formação como sujeitos políticos ocupa nas análises do cotidiano.

O pensamento de Moura e de Nascimento ancoram o dizer e o fazer dos integrantes da Feira, quando eles se posicionam não unicamente como feirantes urbanos, mas como detentores desse solo “sagrado” considerado por eles de “quilombo urbano”. Expressam, nesse agir, a simbologia que encerra esse território para o coletivo negro. Essa ação revela uma relação unívoca entre o território material, ocupado pela Feira, e o território da memória, atribuindo significados no

presente a esse mesmo chão. Estratégia política que questiona as forças que compõem o campo patrimonial, exigindo reformulações desse solo urbano patrimonial. Ou, como diz Vaz (2016), revelando o caráter ideológico do patrimônio e, por outra parte, contrapondo-se ao estigma político da passividade atribuída ao negro que Clovis Moura denunciara, ocupando assim seu lugar como protagonistas.

Castells (2022), em discussão sobre o espaço público em tempos da pandemia do Covid 19, problematiza também a categoria de patrimônio urbano a partir das práticas do cotidiano, sob o interesse de “identificar e polemizar os vínculos que se manifestam dessa relação tangível e intangível entre os bens patrimoniais urbanos e o homem comum da cidade” no contexto de épocas inóspitas à ocupação do espaço público para o homem comum. A autora, fazendo referência, entre outros, a exemplos ocorridos durante a pandemia – “incêndios e derrubadas de monumentos feitos pela sociedade civil” – defende que essas mobilizações (consideradas pelo poder público transgressoras no período da pandemia) seriam também demonstrações do protagonismo de seus participantes na reivindicação pelo direito à cidade. Ações que, por um lado, representam uma mostra viva da capacidade e possibilidade de escolha, discussão e decisão da sociedade civil, por outro, revelam o tensionamento entre manifestantes e autoridades locais, como se aprecia no exemplo a seguir sobre o evento ocorrido em Bristol/Inglaterra, em 7 de junho de 2020. Manifestantes, após derrubarem uma estátua de um traficante de escravos, a substituem pela estátua da manifestante Jen Reid, integrante do movimento *Black Lives Matter* (Vidas Negras Importam). A estátua foi retirada pelas forças locais dias após sua instalação, argumentando a ausência de autorização. Sobre o acontecido, Castells enfatiza que “[...] As vozes das forças locais se manifestando *à posteriori*, operaram com medidas cautelares para restituir a ordem estatal urbana ‘desestruturada’, onde o patrimônio local também faz parte dessa ordem” (CASTELLS, 2022: 13).

Dos eventos referenciados pela autora, pode-se identificar a existência de um equilíbrio instável entre as partes envolvidas, revelando a necessidade de questionamento do que seja patrimonialização, instituído de cima para baixo, não somente pela falta de poder de ressonância (GONÇALVES, 2005) mas também pelo que sintetizam muitos desses bens patrimoniais reconhecidos como símbolos públicos das forças hegemônicas. Jacques D’adesky focando nos modos de representação afro-brasileira sob a invisibilidade do negro no espaço público de Rio de Janeiro – ausência de estatuas, bustos, praças, etc. que o represente – afirma que essa realidade não é bem “fruto do acaso, mas [sim] de uma relação de poder” (D’ADESKY, 1997: 312).

Mas retomando a reivindicação dos integrantes desse coletivo negro de atribuir, ao sítio ocupado pela Feira, o estatuto patrimonial de “quilombo urbano”, esse acionar implica, de fato, numa mudança política conceitual em relação ao patrimônio preservado pelos órgãos institucionais. A problemática se desagrega na pergunta comprometedoras já citada antes nesta reflexão: a quem pertence, ou a quem representa, o patrimônio? Nessa areia de questionamentos, poderíamos dizer que o patrimônio urbano, nas mãos dos movimentos sociais, constitui-se numa alavanca de reivindicações e conquistas sociais que vão ao encontro das colocações de Antônio Arantes quando este autor sinaliza que o patrimônio cultural foi assumido como bandeira de luta por diversos segmentos sociais, em suas vertentes histórico, artístico e ambiental, lutas que replicaram na formulação de

políticas governamentais. Na sua caracterização da dinâmica seguida pela política de preservação do patrimônio cultural no Brasil, explicita que entre as etapas desse processo,

De assunto de gabinete que foi durante longos anos da fase inicial, esse tema volta a se politizar a partir da construção de novos interesses que passaram a vincular a preservação cultural à defesa do meio ambiente, da qualidade de vida e da luta pelo direito à pluralidade cultural. Agora, esses assuntos fazem parte de questões mais amplas relativas aos direitos de cidadania. E este novo contexto convida à reflexão a se deter sobre o sentido social e cultural mais amplo da preservação dos bens culturais como ação governamental e como bandeira de movimentos sociais. (ARANTES, 1990: 1-6)

O autor, ainda enfatiza que,

Por todas essas razões, é hora de nós indagar sobre sua natureza, suas características, suas implicações e seus usos por grupos sociais específicos, ou seja, em outras palavras, sobre a preservação do patrimônio como prática social constitutiva da dinâmica cultural de nossa sociedade. (*Ibidem*)

O território reivindicado pelo coletivo como um lugar histórico (“solo sagrado” de referências do povo negro no meio urbano) e apropriado no presente pelo discurso de seus integrantes e pela ocupação periódica da Feira, entendido como elemento, parte do tecido urbano, não deixa de ser constitutivo da paisagem patrimonial do centro histórico como um todo: Paisagem histórica envolvente e aceita pela população local, evocada e valorizada pela mídia para os de fora. Em contraposição, a Feira, um fragmento territorial desse centro histórico, representa um espaço vivido de épocas passadas pelos negros, tempos de exclusão do espaço público – como a construção da Igreja do Rosário simboliza. No presente, o coletivo negro atribui valor ao centro histórico, especialmente ao sítio urbano que ocupa, valor negado no passado como parte integrante da sociedade nacional. Porque, como diria Gilberto Velho a propósito da disputa que originara o pedido de tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca em Salvador/Bahia, que

o que estava em jogo nessa problemática, “independentemente de aspectos técnicos e legais”, era a discussão da própria identidade nacional. Na mesa de negociações o que se disputava era “o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento”. Isto é, a “simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil”. (VELHO *apud* CASTELLS, 2008: 15)

Nesse desenrolar das práticas do cotidiano, vemos como a escadaria histórica do Rosário e a Igreja tombada dos negros, expressões de bens materiais patrimoniais da cidade, são imbuídas, por parte desse coletivo, de usos e significados, revelando nesse acionar, tanto o caráter processual do campo patrimonial, como o do entrelaçamento das dimensões que o constituem: Material-imaterial. Tema polêmico que recebe apoio e contestações. Beatriz Accioly Vaz (2016), se bem enfatiza a relevância da política do patrimônio imaterial porque “abriu as portas para o reconhecimento de referências culturais das comunidades quilombolas” possibilitando “uma perspectiva na qual o olhar dos sujeitos detentores do patrimônio tem relevância e não apenas o olhar do especialista”. Sustenta que o patrimônio imaterial “manteve uma estrutura fragmentada que separa os bens em diferentes categorias – saberes, formas de expressão, celebrações e lugares (...)”. E critica a ruptura entre o material e imaterial (VAZ, 2016).

Entretanto, Antônio Arantes (2015) entrevistado sobre a gênese e o desenvolvimento do Inventário Nacional de Referências Culturais, destinado a identificar

e sistematizar bens imateriais para Registro, como um de seus mentores e pesquisadores da proposta, afirma que, em relação ao uso das categorias indicadas pelo INRC, a categoria “lugar” tem uma importância diferenciada por considerar justamente que “articula as dimensões tangível e intangível dos sítios protegidos”. Conforme Arantes (2015: 233),

ele é estratégico, tanto do ponto de vista da estruturação de algumas práticas sociais, quanto no que diz respeito à articulação dessas práticas, ou conjuntos de práticas, com o espaço urbano ou natural onde ocorrem; muitas vezes, até com determinados monumentos, tais como igrejas e terreiros.

O processo de resgate histórico iniciado em 2017, manifestado pela vinda dos artesãos negros ao centro histórico da cidade de Florianópolis, possibilitou dar visibilidade e compartilhar seus costumes e tradições. Em termos estratégicos, permitiu fazer a releitura do sítio urbano onde a feira se instala, apreendido, em termos analíticos, sob a categoria de lugar, imbuída das referências históricas do povo negro. Essa releitura representa o direito a ter direitos. E, uma vez mais, sintetiza o entrelaçamento entre o par material versus imaterial do patrimônio.

Em 2021, desencadeou-se uma nova etapa de conquistas, quando o deputado Fabiano da Luz apresenta na Assembleia Legislativa o Projeto de Lei ao pedido do Presidente do Conselho Estadual das Populações Afrodescendentes de Santa Catarina (Cepa/SC), Márcio de Souza, para que a Feira Afro-artesanal seja reconhecida como Patrimônio cultural e imaterial de Santa Catarina. Nas palavras de Fabiano da Luz, vice-presidente da Comissão de Direitos Humanos na Assembleia “A proposta busca valorizar a identidade e a memória das populações afrodescendentes no nosso estado”<sup>8</sup>.

O exemplo do tombamento da “Pedra do Sal” no Rio de Janeiro, feito pelo Instituto Estadual de Patrimônio Cultural, no dia 20 de novembro de 1984, contribui na compreensão desse pedido de reconhecimento da Feira Afro-artesanal como patrimônio cultural material imaterial de SC. Conforme nos relata o professor de literatura e poeta brasileiro, Eucanaã Ferraz, (1997), o Diretor, na época, do Instituto Estadual de Patrimônio Cultural (Inepac), o Sr. Italo Campofiorito, sustentara que o tombamento da Pedra do Sal era “um processo de conteúdo extremamente inovador, em matéria de patrimônio histórico e artístico”. Mas com a ressalva de que “Trata-se de preservar, de reconhecer oficialmente, o valor histórico de uma pedra, de um simples pedaço de chão, mas que é testemunho cultural mais que secular da africanidade brasileira” (CAMPOFIORITO *apud* FERRAZ, 1997: 336).

Ferraz preocupado em identificar o que esse tombamento significa para o contexto urbano, se baseando nos pressupostos do historiador Giulio Carlo Argan, propõe pensar a Pedra do Sal no sentido de que

Ela conserva um valor significativo – significa o Rio de Janeiro africano –, embora tenha perdido o significado e a forma significativa que tinha originalmente. [...] ainda que marcada por tantas mudanças, apesar de sua descaracterização, a Pedra do Sal permanece capaz de significar o Rio de Janeiro africano. Significação diferente da antiga, pois atravessada por vastas transformações históricas. (FERRAZ, *Ibidem*: 337)

Ferraz, ancorando-se, uma vez mais, nos argumentos de Argan, que sustenta que “assim como não existe uma língua (o que Saussure chama de *états de langue*), também não existem cidades, a não ser como situações urbanas” (ARGAN

<sup>8</sup> Portal Desacato <https://www.youtube.com/watch?v=Xzk77QZ2G4A>

*apud* FERRAZ, *Ibidem*). O autor, se posiciona afirmando, que não se deve pensar a Pedra do Sal, como representação de uma identidade negra que se prolonga no tempo, símbolo de autenticidade e sujeita a uma “musealização”, dado que

A dinâmica dos processos culturais deixa ver, no entanto, que o surgimento e a manutenção de determinados relatos convivem sadiamente com a dissolução de outros, impedindo que haja, em qualquer momento, a possibilidade de uma identidade estável, da qual estivessem excluídos o esquecimento e o abandono de partes de si mesma. (FERRAZ, *Ibidem*: 338)

Stuart Hall em relação à visão de uma identidade estável defende que,

a noção de identidade cultural [...] como sinônimo de experiências, histórias comuns, códigos culturais compartilhados, constituída de “quadros de referência e sentido estáveis, contínuos, imutáveis por sob as condições cambiantes e as vicissitudes de nossa história real” (Idem) pecaria pela sua sujeição a um passado essencializado. Se há muitos pontos de similaridade, ele sustenta, há também pontos críticos de diferença. Portanto, é preciso saber o que “nós realmente somos”; ou melhor – já que a história interfere – diz o autor, “o que nós nos tornamos”. (HALL *apud* CASTELLS, 2008: 16)

O Projeto de Lei para que a Feira Afro-artesanal seja considerada patrimônio material imaterial de SC, assim como as representações do movimento negro que a esse sítio urbano permitem lhe seja atribuída a condição de “quilombo urbano”, é um exemplo robusto do caráter processual do patrimônio. E um referencial, como a Pedra do Sal, para que se lhe atribua o estatuto de patrimônio que pleiteia.

## Considerações finais

Retomando os pressupostos iniciais deste trabalho, referidos à conceituação dos centros históricos como lugares dialéticos das mudanças e permanências (PEIXOTO, 2017), próprio da ideia do espaço considerado tanto físico como partícipe das práticas sociais desse cotidiano (D’ADESKY, 1997; MAGALHAES, 2007), o acionar da Feira Afro-artesanal, se bem como antes mencionado, faz parte das características dessa paisagem urbana do centro histórico e de suas práticas como um todo. Pelos saberes e fazeres que pratica e reivindicações que verbaliza, ressignifica esse fragmento de espaço que ocupa, reforçando a importância analítica da categoria *lugar* que como categoria do patrimônio imaterial Arantes (2015) destaca pela sua capacidade de articular as dimensões tangível e intangível dos sítios protegidos. Apropriando-se simbolicamente dele e debatendo sua visibilidade e existência com os Outros, como já foi explicitado a partir da ideia de fronteira (AGIER, 2015), em seu acionar, cria uma fenda no sistema patrimonial brasileiro à espera de que lhe sejam outorgados os direitos reconhecidos pela Constituição Brasileira, como a de participar dos valores de uma sociedade tida como plural, quando das políticas públicas se trata. Nessa perspectiva, pode-se enfatizar que, o patrimônio urbano, nas mãos dos movimentos sociais, constitui-se numa alavanca de reivindicações e conquistas sociais que replicam na formulação de políticas governamentais, como é, por exemplo, o Projeto de Lei apresentado para o reconhecimento da Feira Afro-artesanal como patrimônio material imaterial catarinense.

Para finalizar, a reivindicação desse coletivo negro em relação ao que representa esse sítio urbano, concebido como “quilombo urbano”, tradução e ressignificação histórica do povo negro brasileiro, a letra da música intitulada “La Memoria” do cantor argentino León Gieco expressa a importância dessa reivindicação:

*Todo está cargado en la memoria  
Arma de la vida y de la historia  
La memoria apunta hasta matar  
A los pueblos que la callan  
Y no la dejan volar  
Libre como el viento*

*Recebido em 30 de outubro de 2022.  
Aprovado em 30 de agosto de 2023.*

## Referências

- AGIER, Michel. *Migrações, descentramento e cosmopolitismo: uma antropologia das fronteiras*. São Paulo: EDUFAL, 2015.
- ARANTES, Antonio Augusto. *La preservación del patrimonio como práctica social*. Campinas: cópia xerox, 1990.
- BATISTA, Paula Carolina. O quilombismo em espaços urbanos – 130 anos após a abolição. *Extraprensa*, 12: 397–416, 2019.
- CASTELLS, A. N. G. Bens patrimoniais urbanos no foco das práticas do cotidiano em tempos de pandemia global (Covid-19). *Cadernos NAUI*, 11 (21): 1-20, 2022.
- CASTELLS, A. N. G. O Paradoxo dos Centros Históricos – O Caso de Florianópolis. *Ilha Revista de Antropologia*, 20 (2), 2018.
- CASTELLS, A.N.G. “Registro do Patrimônio imaterial: Inclusão Social pela Porta da Cultura”. In: Zikan, Vania (org.). *Diálogos Transversais em Antropologia*. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2008. pp. 115-123.
- D’ADESKY, Jacques. Acesso diferenciado dos modos de representação Afro-brasileira no Espaço Público. *Revista do patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, (25): 306-315, 1997.
- FERRAZ, Eucanaã. O tombamento de um marco da africanidade carioca: a pedra do sal. *Revista do patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (25): 335-339, 1997.
- GONÇALVES, José Reginaldo dos S. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Revista Horizontes Antropológicos*, 11 (23): 15-36, 2005.

PEIXOTO, Paulo. Centros históricos e sustentabilidade cultural das cidades. *Sociologia: Revista Da Faculdade De Letras Da Universidade Do Porto*, 13 (13): 211-226, Porto, 2003.

LEAL, Ondina Fachel; SCHUCH, Patrice; JARDIM, Denise Fagundes; VELÁSQUEZ Cuartas, Marcela; GUZMÁN Sánchez, Tomás; MORAES, Alex Martins; SEGARRA, Josep Juan. “Desdisciplinar a Antropologia”: diálogo com Eduardo Restrepo. *Horizontes Antropológicos*, 20 (41): 359-379.

MAGALHÃES, Sérgio Ferraz. *A cidade na incerteza: ruptura e contiguidade em urbanismo*. Rio de Janeiro: Viana & Mosley/PROURB, 2007.

MORAIS, S. S; RAMASSOTE, R. M; ARANTES NETO, A. A. Trajetória e desafios do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC): Entrevista com Antônio Arantes. *Revista CPC*, (20): 221-260, 2015.

VAZ, Beatriz Accioly. “Quilombos”. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. (2. ed. rev. ampl.). Rio de Janeiro/Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbete).

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *MANA*, 12 (1): 237-248, 2006.

ZUKIN, Sharon. “Paisagens urbanas pós modernas: mapeando cultura e poder”. In: ARANTES, Antônio (org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papius, 2000. pp. 80-104.

# Nos caminhos e ritmos das Lapas (Rio de Janeiro/RJ)<sup>1</sup>

**Diego Pontes<sup>2</sup>**

**Universidade Federal de Santa Catarina**

**Resumo:** Este artigo tem por meta trazer algumas reflexões a respeito das dinâmicas de usos e transformações relacionadas à região da Lapa, na cidade do Rio de Janeiro, Brasil. Para tanto, por meio da etnografia, trago apontamentos a partir de fragmentos vivenciados na Lapa por meio de um debate metodológico para que possamos refletir acerca das interações, ambivalências, paradoxos e contrastes presentes na vida urbana da cidade metropolitana contemporânea. Em meio a esses passos que envolvem distinções entre o novo e o velho, holofotes turísticos e ruínas, degradação e valorização, torna-se possível a elaboração de considerações sobre algumas dimensões urbanas do turismo na região da Lapa.

**Palavras-chave:** Lapa; cotidiano; turismo; cidade.

PONTES, Diego. **Nos caminhos e ritmos das Lapas (Rio de Janeiro/RJ).**  
*Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (23): 51-68, maio a agosto de  
2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> As reflexões aqui encontradas foram previamente apresentadas e abertas ao diálogo no VI Congresso da Associação Latino-americana de Antropologia (ALA) e no 9º Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades (CO-NINTER), ambos em 2020. Em 2021, algumas ideias aqui presentes foram elaboradas em publicação no dossiê “Cidades em metamorfose: memórias, percursos urbanos e imagens”, na Revista Iluminuras, do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

<sup>2</sup> Doutorando em Arquitetura e Urbanismo no Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PósARQ/UFSC) e Professor Substituto no Instituto Federal Fluminense (IFF). Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) com Especialização em Ensino de Sociologia pelo CESPEB da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

## On the paths and rhythms of Lapa (Rio de Janeiro/RJ)

**Abstract:** This article aims to bring some reflections about the dynamics of uses and transformations related to the Lapa region, in the city of Rio de Janeiro, Brazil. Therefore, through ethnography, I bring notes from fragments experienced in Lapa through a methodological debate so that we can reflect on the interactions, ambivalences, paradoxes and contrasts present in the urban life of the contemporary city. In the midst of these steps that involve distinctions between the new and the old, tourist spotlights and ruins, degradation and valorization, it becomes possible to elaborate considerations on some urban dimensions of tourism in the Lapa region.

**Keywords:** Lapa; ordinary; tourism; city.

## Por los caminos y ritmos de Lapa (Rio de Janeiro/RJ)

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo traer algunas reflexiones sobre la dinámica de usos y transformaciones relacionadas con la región de Lapa, en la ciudad de Río de Janeiro, Brasil. Así, a través de la etnografía, traigo apuntes de fragmentos vividos en Lapa a través de un debate metodológico para que reflexionemos sobre las interacciones, ambivalencias, paradojas y contrastes presentes en la vida urbana de la ciudad contemporánea. En medio de estas etapas que involucran distinciones entre lo nuevo y lo viejo, focos y ruinas turísticas, degradación y valorización, se hace posible elaborar consideraciones sobre algunas dimensiones urbanas del turismo en la región de Lapa.

**Palabras clave:** Lapa; cotidiano; turismo; ciudad.

O artigo aqui elaborado deriva da abertura de diálogos travados no Grupo de Trabalho “Processos de patrimonialização e suas articulações no contexto latino-americano”, do VI Congresso da Associação Latino-americana de Antropologia (ALA), e no 9º Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades (CONINTER), no Grupo de Trabalho “Turismo e Gastronomia”. Ademais, algumas reflexões que se apresentam foram previamente publicadas em artigo no dossiê “Cidades em metamorfose: memórias, percursos urbanos e imagens”, na *Revista Iluminuras*, do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS-UFRGS). Dessas discussões iniciais, apontamentos relativos à construção dos espaços urbanos contemporâneos e aos processos de patrimonialização que alicerçam suas representações, assim como os múltiplos usos e práticas da cidade, direcionam algumas questões que nos auxiliam a refletir acerca das desigualdades, contradições e contrastes que se desenrolam e legitimam nos espaços urbanos das cidades.

Dito isso, considerando as diversas transformações urbanísticas que envolvem a estrutura da Lapa, tradicional bairro localizado na região central do Rio de Janeiro, a proposta aqui apresentada é percorrer algumas pistas que nos auxiliem a compreensão das transformações socioespaciais pelas quais passou essa região. Além disso, busco refletir acerca de seu cotidiano, abrindo caminhos para que seja também analisado o processo de consolidação de significados que, ainda hoje, associam essa região a determinados *ethos* e visões que compõem o imaginário sobre a vida urbana na Lapa.

Quando trazemos para reflexão o bairro da Lapa, podemos inicialmente considerar que trata-se, na atualidade, de uma área conhecida pelo seu intenso movimento e alto fluxo turístico que compreende uma enorme variedade de bares, casas noturnas, *pubs*, barracas e ambulantes que configuram um lugar de múltiplos usos e ambivalentes significados. A respeito de seu cotidiano, “entre as ruas, becos e esquinas” que compõem a Lapa (CARUSO, 2016: 26), misturam-se habitações residenciais, pessoas em situação de rua, cortiços, condomínios, casarões em ruínas, *hostels*, pousadas e imponentes hotéis que se encontram em um circuito fortemente envolvido pelo consumo urbano e uma lógica turística voltada à projeção nacional e internacional do bairro.

Uma gama de estudos urbanos que apreendem a Lapa como campo de investigação destaca uma atmosfera composta pela multiplicidade, sobreposições e diversos sentidos atribuídos a essa região. Investigações nos campos da Geografia Cultural, História, Comunicação, Antropologia, Planejamento Urbano, Arquitetura e Urbanismo percorrem justamente as transformações ocorridas tanto em sua estrutura física ao longo do tempo, quanto no que diz respeito às dinâmicas do cotidiano por suas distintas práticas, temporalidades e espacialidades (SILVA, 1993; CASCO, 2007; HERSCHMANN, 2007; BARTOLY, 2011; GUTERMAN, 2012; FAZZIONI, 2014; SOUZA, 2015; CARUSO, 2016).

Em termos históricos, as transformações urbanas ocorridas no cotidiano da Lapa remontam emaranhados processos que envolvem uma série de negociações,

conflitos e fronteiras muitas vezes embaçadas e pouco nítidas entre empreendimentos públicos e privados. No que diz respeito a algumas dessas mudanças e reinvenções sobre essa região, destaca-se o período que compreende seu apogeu, durante as décadas de 1920-1940, em que a região representava uma importante centralidade econômica e cultural da cidade do Rio de Janeiro, e, com o passar dos anos, seu processo de decadência e degradação, onde a região tornou-se obsoleta aos investimentos públicos e privados ao passo que a cidade se projetava e expandia rumo a outras zonas urbanas (BARTOLY, 2011: 10).

Outro ponto importante ressaltado por autores e autoras que retratam as transformações urbanas pela Lapa refere-se ao período de sua “redescoberta”, que tem como marco o início dos anos 2000, onde essa região, hoje com seus 49.909 habitantes distribuídos por 2093,859 km<sup>2</sup> de extensão<sup>3</sup>, passou a ser reconfigurada por políticas urbanísticas e de segurança voltadas ao alavancar das forças do turismo e da especulação imobiliária. Com isso, se desenrola uma série de revitalizações, requalificações e reconfigurações da vida urbana a partir do período supracitado (MARTINS, OLIVEIRA, 2008: 150; SOUZA, 2015: 159).

Abre-se, dessa forma, espaço para investigação de algumas nuances referentes às transformações que marcaram e tiveram impacto direto nas articulações relacionadas ao mercado do turismo, que acabam, por sua vez, incidindo diretamente sobre a vida ordinária do espaço vivido da Lapa em suas contradições e seus contrastes. Essa dinâmica envolve, além das questões específicas relativas à segurança pública a partir da implementação de programas voltados a construção de uma ideia de ordenação do espaço urbano, conforme sinaliza Haydeé Caruso (2014), mas também uma série de restaurações estratégicas e arbitrárias. Dentre essas transformações, podemos citar como exemplo as recentes ocorridas nos Arcos da Lapa e seus bondes, no centro cultural Sala Cecília Meireles, no “Grande Hotel Bragança” e no Circo Voador, assim como as mudanças urbanísticas na mais movimentada Avenida da Lapa, a Mem de Sá, com a requalificação de casarões antigos que se distribuem por sua extensão e que, hoje, abrigam *hostels*, depósitos de bebidas, *lan house*, motéis baratos, tabacaria, bancas de jornais e revistas, funerárias, restaurantes e bares.

Trata-se, dessa forma, de um lugar que abriga paradoxos, (des)encontros e colisões distintas que se expressam em contradições, fronteiras e tensões sobre o cotidiano dessa região. Redes de sociabilidades que se revelam em uma gama de encontros que corporificam o bairro, como podemos observar em suas feiras de antiguidades e artesanatos, brechós, festas e bares LGBTQIA+, rodas de samba, jogos de futebol na televisão dos bares, redes de distribuição de refeições para pessoas em situação de rua, manifestações políticas e festas de carnaval.

Assim, o objetivo do trabalho aqui apresentado consiste em compreender as transformações urbanas e as interferências no espaço cotidiano habitado da Lapa nos dias de hoje, pensando a dinâmica dos entrelaçamentos entre os usuários da cidade em suas experiências e distintas formas de ocupação, para então refletir sobre os modos que esse espaço se constrói no Rio de Janeiro em termos de representação da cultura urbana carioca. Proponho, dessa maneira, uma reflexão a partir de fragmentos da Lapa vivida e sentida em seus diversos ritmos, colisões e profusões de transformações e significados, dando, para tanto, atenção específica ao espaço praticado (CERTEAU, 2014) como meio de análise do cotidiano urbano dessa região.

<sup>3</sup> Segundo consta no censo demográfico do IBGE de 2019.

No que diz respeito ao olhar debruçado sobre o cotidiano, Cornelia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha (2013) trazem uma importante perspectiva que nos permite pensar as dinâmicas urbanas como espaços de confluência que se constroem nas interações e encontros dos diversos agentes sociais que circulam e fazem a vida urbana. Reside ainda nessa ótica a compreensão do cotidiano como lugar do inesperado e do “desendereço”, onde podemos destacar a potencialidade dessa forma de apreensão da realidade urbana de modo transversal e aberta a transformações, nos fazendo questionar, portanto, acerca dos desafios do exercício etnográfico em realidades urbanas tão distintas, distantes, familiares e, como também condiz ao cotidiano, fugazes.

Com isso, as reflexões aqui brevemente apresentadas se desenham por meio da *etnografia de rua*, onde esse movimento pela cidade se faz fundamentalmente no entendimento do caminhar enquanto leitura e escrita das formas de “experienciação” das e nas cidades, nos levando, neste artigo, ao olhar para a coexistência de diversas Lapas em suas múltiplas ambiências, ritmos, frequências e contradições.



Figura 1 – Cruzando os Arcos da Lapa, marcas e sobreposições na Av. Mem de Sá.

## Alguns apontamentos sobre as transformações pela Lapa

A escolha inicial pela investigação e delimitação espacial da Avenida Mem de Sá e adjacências – considerada pelas projeções do turismo a principal e mais movimentada via da Lapa - como meio que substancialmente cruza e orienta o universo da pesquisa, se coloca como caminho por onde proponho o desenvolvimento desta reflexão. As ideias aqui elaboradas remontam minhas próprias vivências, memórias e trabalho de campo sobre essa região da cidade, que é, para mim, com muitas ressalvas, familiar.

A respeito das possibilidades analíticas sobre a Lapa, considero a perspectiva de Gilberto Velho quanto à observação do familiar, na qual se faz, com toda sua complexidade e relativizações, a partir do olhar para a própria sociedade do pesquisador por meio de uma ótica “preocupada em perceber a mudança social não apenas ao nível das grandes transformações históricas, mas como resultado acumulado e progressivo de decisões e interações cotidianas” (VELHO, 2013: 79). O ponto de partida para esta análise entende que a Lapa abriga uma série de elementos históricos e representações patrimoniais específicas na cultura urbana da cidade, seja pelo imaginário da boemia, malandragem, diversidade, ou ainda pela imponência ou abandono de seus patrimônios, como a Sala Cecília Meireles, a Escola de Música da UFRJ, a Escadaria Selarón, além dos próprios Arcos da Lapa e casarões que o circundam. Por essa direção, destaco as ambivalentes formas que esse cotidiano é construído na dinâmica da cidade nos dias de hoje, considerando as redes de sociabilidades que abriga, assim como quais processos de patrimonialização e tombamento alicerçam suas representações.

No que abarca essa região, uma considerável promoção por meio de empreendimentos sobre o espaço urbano desembocou, desde o final dos anos de 1990, em uma espécie de “redescoberta” da Lapa aos moldes do mercado (CARUSO, 2016: 170). Nesse panorama caleidoscópico de transformações, podemos elucidar tanto mudanças ligadas à própria estrutura física da Lapa, como também as relacionadas à ordem e segurança pública dessa região, indelevelmente atravessada pelas políticas voltadas ao turismo e ao fluxo da especulação imobiliária.

Segundo Haydeé Caruso (2016), transformações que incidem a retomada do bairro da Lapa por investimentos orientados pela lógica do espaço urbano capitalista, que visionam a exploração da identidade do lugar em termos mercadológicos, criando estereótipos e promovendo a reconfiguração e valorização de uma região historicamente marcada por profundas modificações em sua estrutura. Dessa dinâmica, torna-se possível observar um processo de reinvenções e reafirmações de narrativas sobre o período de seu apogeu, de sua decadência e, na atualidade, de sua atmosfera hype a partir dos anos 2000, onde foi fortemente redesenhada pelas demandas do turismo e por diversos outros processos de revitalizações, requalificações e gentrificação em outros perímetros da região central do Rio de Janeiro (MARTINS e OLIVEIRA, 2008: 160; CARUSO, 2016: 60).

Essas reconfigurações podem ser pensadas dentro de um quadro de análise que situa uma dinâmica de retomadas e ‘reinvenções’ de áreas centrais das grandes cidades ao redor do mundo, e em particular nas metrópoles brasileiras impulsionadas a partir da década de 1990, onde segundo Martins e Oliveira (2008: 159),

Projetos de (re)valorização urbana implementados nas áreas centrais de diferentes cidades mundiais têm em comum o estímulo à construção de grandes equipamentos culturais, a promoção de atividades turísticas, revalorização do patrimônio histórico-cultural e do espaço público. O estudo dos processos de transformações urbanas promovidas por esses projetos tem grande relevância à medida que possibilitam entender como alteram o conteúdo social, cultural e físico dos espaços afetados. Desvendar as nuances dos recentes processos de apropriação do patrimônio históricocultural é de grande importância para entender as políticas contemporâneas de “revitalização” que reinventam lugares, recriam tradições, estabelecem centralidades: aspectos a partir dos quais outros lugares são criados e outras tradições reapropriadas, a partir dos usos diferenciados que se faz dos espaços públicos.

Os autores, ao questionarem “O que está acontecendo coma Lapa?”, pontuam um conjunto de processos, a um primeiro olhar não necessariamente associados, mas que anunciam um espaço a ser criado e ocupado envolvido sob a métrica das

forças do mercado, tendo sua estrutura física sofrido significativas alterações expressas em mudanças nas dinâmicas cotidianas dessa região. Conforme sinalizam Martins e Oliveira (2008), torna-se possível a compreensão de um espaço constituído por processos de revitalização, renovação, requalificação, reabilitação urbana ou mesmo de gentrificação em zonas antes consideradas degradadas e que indicam fluxos de reinvenções sobre a vida urbana, e, conseqüentemente, das formas de experimentação e ocupação da cidade.

Assim, considerando os impactos das revitalizações nas dinâmicas urbanas, este artigo busca lançar luz sobre alguns fragmentos do cotidiano da Lapa em diálogo com estudos que apontam para um cenário reconfigurado pelos últimos megaeventos ocorridos na cidade do Rio de Janeiro - a Copa do Mundo, em 2014, e as Olimpíadas em 2016 (MAIOR, 2014; VIANA, 2019: 84). Megaeventos que, segundo Viana (2019), impactaram de forma arbitrária as cidades como um todo, e, no caso do Rio de Janeiro, pontualmente em áreas consideradas estratégicas aos olhos do turismo, do mercado imobiliário e da segurança pública, como Copacabana, região Portuária, Maracanã e Lapa. Além disso, vale pontuar a criação e desenvolvimento de novos espaços turísticos e projetos de mobilidade e segurança, como o Porto Maravilha, as novas linhas de escoamento do trânsito e a ampliação do patrulhamento por meio da intensificação do Programa “Segurança Presente” articulado pelo poder público.

No que diz respeito a região investigada, as atuais transformações podem ser observadas a partir da construção e implementação, em 2016, no bojo das Olimpíadas, do Veículo Leve sobre Trilhos (VLT), que percorre as proximidades da Lapa pela estação da Cinelândia, e também a intensificação do dispositivo de patrulhamento de segurança pública “Lapa Presente”, implementado desde 2015 pelo governo do Estado e prefeitura do Rio de Janeiro, e que hoje existe em diferentes bairros e localidades “estratégicas” da cidade (VIANA, 2019: 83).

Considerando para esta inflexão o cotidiano atual da Lapa em suas multiplicidades, coexistências e transformações, características fundamentais da experiência urbana contemporânea, destaco passos que possam auxiliar a ampliação da compreensão do panorama urbano do bairro e a relação dos usuários e dos significados atribuídos a esse espaço, que se traduzem em modos diversos de ocupá-lo.



**Figura 2** – Após movimentada noite de sexta-feira, cruzamento da Av. Mem de Sá com a Rua Gomes Freire em uma manhã de sábado.

## Cruzando os arcos das Lapas em fragmentos

Caminhar pela Lapa, cruzar suas ruas, arcos e esquinas que abrigam movimentos distintos (CASCO, 2007), nos permite evidenciar uma variedade de ritmos ambivalentes que podem ser observados pela diversidade de formas de habitação, sotaques, idiomas, músicas, festas, grafites e pichações que bordam sua atmosfera. Neste artigo, esses modos de vida na Lapa marcam a compreensão sobre o espaço praticado dessa região como um emaranhado de contradições e sobreposições, sendo assim possível notar um verdadeiro caleidoscópio de Lapas que coexistem.

Uma composição inter cruzada por usos que se transformam no decurso das horas e dias da semana, como revela Natália Fazzioni (2014) em sua etnografia sobre a Lapa em seus tempos múltiplos e sobrepostos. A autora analisou o processo de transformações das dinâmicas urbanas dessa região, desencadeado, desde os anos 2000, em um conjunto de políticas públicas voltadas ao bairro se desdobrando em mudanças na estrutura urbana por meio de reformas de vias, revitalizações, tombamentos e processos de preservação do patrimônio edificado e seus usos.

Pensando a cidade enquanto objeto temporal, Fazzioni aborda as dinâmicas do turismo entendendo os Arcos da Lapa como uma espécie de portal marcador liminar entre o “antes e depois dos Arcos”, onde se torna possível percorrer nitidamente uma rua e seus dois lados. Corpos e formas de habitar que se expressam em contrastes e paradoxos entre seus polos: “um mais empobrecido e outro mais elitizado, tanto do ponto de vista dos frequentadores, quanto dos moradores, o que pode ser igualmente constatado pelo tipo das edificações existentes em cada um dos lados” (FAZZIONI, 2014: 294).

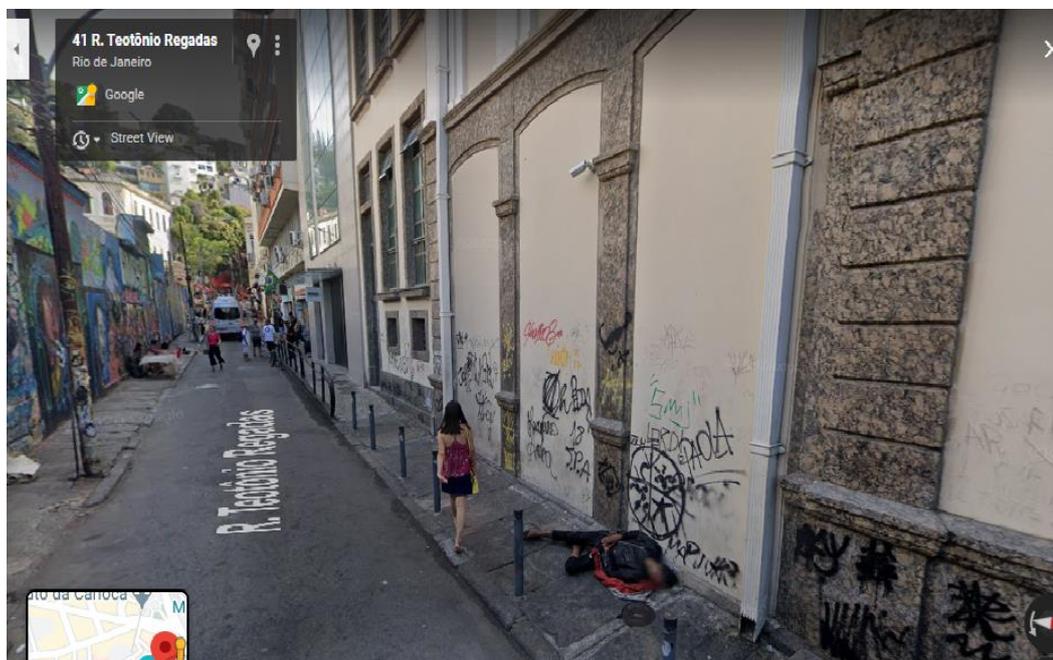


Figura 3 – Cruzamento da Avenida Mem de Sá com a Rua do Lavradio.

Seguindo por seus caminhos, comumente encontramos pela Lapa turistas de diferentes nacionalidades e regiões do Brasil reunidos com suas câmeras fotográficas, vistos, inclusive, aos montes e com facilidade ao longo do ano. Sob os Arcos da Lapa, alguns capturam fotos e ouvem seus guias turísticos que, geralmente mesclando o inglês e o espanhol, apresentam uma narrativa sobre a história da Lapa, destacando e exaltando sua vida boêmia, suas ruínas, sua diversidade e seus imponentes Arcos, apresentados, inclusive, como um dos mais importantes símbolos da cidade do Rio.

“Antes” dos Arcos, outro ponto muito frequentado por turistas é a Escadaria Selarón, que liga a Lapa ao bairro de Santa Teresa e pode ser acessada pela Rua Teotônio Regadas, seguindo a lateral do Centro Cultural Sala Cecília Meireles, ou por meio da Travessa Mosqueira, um dos trechos mais degradados e estigmatizados do bairro aos olhos da segurança pública, ou ainda pela Rua Joaquim Silva, por onde normalmente os grupos de turistas seguem, em conjunto, seu rumo.

Entre esses caminhos até a colorida Escadaria, decorada em azulejos e mosaicos pelo artista chileno radicado no Brasil, Jorge Selarón, cruzamos por cortiços, depósitos de bebidas, pichações, sujeira, pessoas deitadas nas calçadas, além de frequentes casos de furtos, venda e consumo de drogas que comumente ganham destaque em jornais de ampla circulação midiática. Por essa caminhada, é possível notar também a presença de artistas vendendo artesanatos e pinturas em azulejos expostos em cavaletes nas calçadas, e lojas de souvenirs, onde são vendidas miniaturas de alguns pontos turísticos do Rio, como os Arcos da Lapa, o Cristo Redentor ou as ondas do calçadão da praia de Copacabana; nesse mesmo percurso encontraremos ainda pequenos restaurantes e uma grande circulação de ambulantes vendendo bebidas, cangas, óculos de sol e camisas de time de futebol.



**Figura 4** – Fragmento da Rua Teotônio Regadas e, ao final, a Escadaria Selarón. Fonte: Google Street View, 2020.

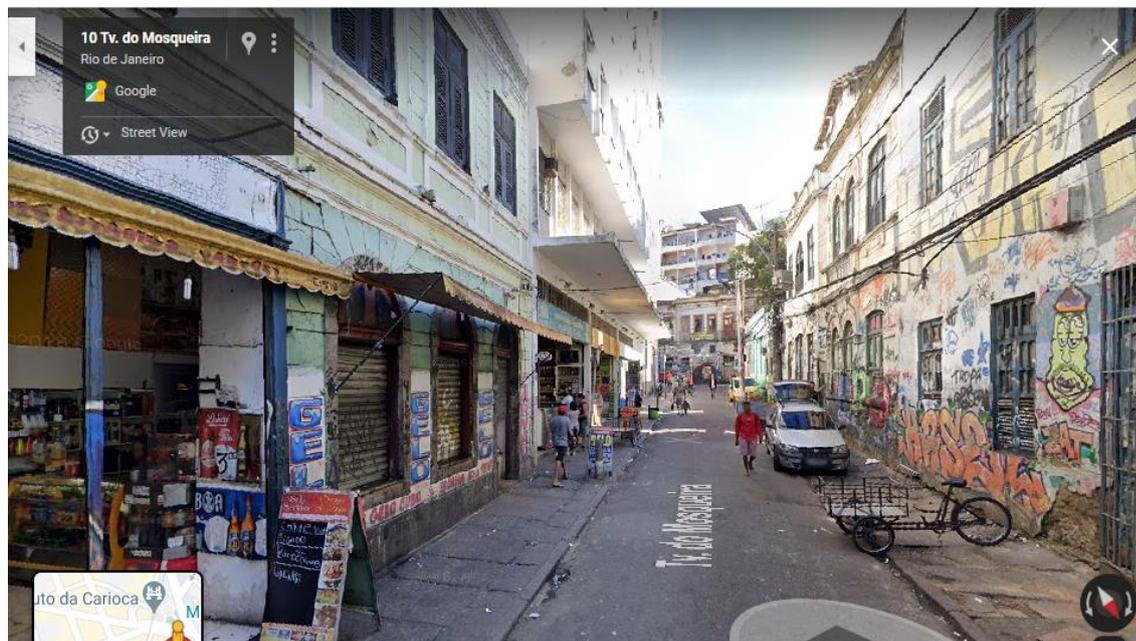


Figura 5 – Fragmento da Travessa Mosqueira. Fonte: Google Street View, 2020.



Figura 9 – Fragmento da Rua Joaquim Silva, a rua da Escadaria Selarón. Fonte: Google Street View, 2020.

As imagens apresentadas no curso do texto ilustram fragmentos de um cenário permeado de contradições e sobreposições desenhadas no espaço urbano da Lapa, que concentra comércios, edificações e usos diferentes dos encontrados “do outro lado” dos Arcos, tal como relata Fazzioni (2014) e também observado em minha pesquisa de campo. Pela Avenida Mem de Sá, logo após cruzarmos os Arcos, podemos visualizar, ao anoitecer, o aumento significativo do fluxo de usuários por esse espaço da Lapa. Em uma noite de sexta-feira, por exemplo, o ritmo se intensifica pelas calçadas e ruas, onde os bares e restaurantes ficam ainda mais movimentados e podemos encontrar atrativos como rodas de samba, festas e

shows de diferentes ritmos, como funk, sertanejo, pagode e pop music norte americana.

Em meio a esses passos que envolvem paradoxos e distinções entre o novo e o velho, holofotes turísticos e ruínas, degradação e valorização, torna-se possível a elaboração de considerações sobre algumas dimensões das dinâmicas urbanas do turismo na região da Lapa, indagando quais histórias e narrativas são elaboradas e contadas no percurso destinado ao turismo dito “oficial”. Cabendo ainda, dentro dessa reflexão, o questionamento de quais tipos de turismo podem ser observados na Lapa e o que é elencado, resgatado e (des)apropriado como elemento identitário, histórico e cultural pelas dinâmicas do turismo – seja a malandragem, a boemia, a diversidade, os personagens históricos ou mesmo as próprias ruínas.

Neste sentido, a partir do que foi aqui brevemente apontado, podemos pensar que caminhar pela cidade e pelo movimento de seu cotidiano significa, ao olhar etnográfico, como pontuado por Hélio Silva (2009), perceber seus ritmos, seus sons, suas temporalidades, texturas, colisões e fissuras que se revelam nos deslaminhos e contraditórios deslocamentos, encontros e movimentos da/na cidade.

Como forma de apreensão das dinâmicas urbanas que delineiam a cidade contemporânea, podemos apontar os percursos da etnografia de rua, como salientado por Cornelia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha (2013), que se faz na “exploração dos espaços urbanos a serem investigados através de caminhadas “sem destino fixo” nos seus territórios” (ECKERT, ROCHA, 2013: 24) por meio da incursão no movimento das ruas e avenidas das cidades a partir do que as autoras descrevem como observação flutuante e etnografia de duração. Por meio dessa forma de observar e vivenciar a cidade, abre-se caminho para a atenção aos diversos rumos e formas de apropriação e deslocamentos da vida urbana, além dos múltiplos usos e ritmos das ruas, que, por sua vez, ampliam as formas de observação das urbanidades e atalhos que fazem a cidade.

Por essa direção, no decurso da etnografia de e na rua, a técnica de investigação do cotidiano e da experiência do espaço vivido da rua “estando lá” e situando o lugar do pesquisador por seus deslocamentos e caminhadas analíticas no espaço e tempo das ruas, faz com que seu propósito não se restrinja somente a observação para a sua cidade por meio de processos de “reinvenção/reencantamento de seus espaços cotidianos, mas capacitá-lo às exigências de rigor nas observações etnográficas ao longo de ações que envolvem deslocamentos constantes no cenário da vida urbana.” (ECKERT, ROCHA, 2013: 27). Com isso, aos olhos e experiências da etnografia urbana, a cidade torna-se um território fluido, caleidoscópico e fragmentário, por onde pela via da etnografia de e na rua possibilita-se que se observe não apenas o “nativo”, mas, sobretudo a si mesmo em interação e vínculos com “uma diversidade de micro-eventos de interação a qual ele próprio interage ou reage conforme a situação experienciada”. Como situam as autoras Eckert e Rocha (2013: 25),

sem dúvida, na etnografia de rua o perfil de uma comunidade, indivíduo e/ou grupo se configura aos poucos pois o etnógrafo trabalha pacientemente a partir de colagens de seus fragmentos de interação. Isto porque uma cultura urbana se expressa não só por convenções gestuais, de linguagens recorrentes, especializações profissionais de seus portadores, mas se apresenta igualmente através de suas práticas ordinárias, saberes e tradições com as quais o pesquisador precisa familiarizar-se neste deslocamento em espaços que são, ou não, o seu próprio lugar de origem. Na busca do encontro e diálogos menos fortuitos que aqueles que os deslocamentos na rua permitem ao etnógrafo, a cumplicidade dos pequenos gestos, sorrisos ou olhares dos habitantes da rua, moradores locais, comerciantes, frequentadores, mendigos, vendedores ambulantes, menino(a)s de rua, feirantes, pode significar um convite a aproximação mais duradoura.

Nestes rituais de sedução e jogos de conquista da atenção do Outro, desvenda-se a lógica da criação dos papéis através dos quais constroem-se os personagens do antropólogo e do nativo em interação. [...] Neste sentido a etnografia “na” rua consiste no desenvolvimento da observação sistemática de uma rua e/ou das ruas de um bairro e da descrição etnográfica dos cenários, dos personagens que conformam a rotina da rua e bairro, dos imprevistos, das situações de constrangimento, de tensão e conflito, de entrevistas com *habitués* e moradores, buscando as significações sobre o viver o dia-a-dia na cidade.

Sendo assim, como sugerido por Eckert e Rocha enquanto forma de observação das tramas da cidade contemporânea, o olhar para o cotidiano dos fluxos urbanos permite que possamos refletir acerca das transformações e mudanças na ambiência e comportamento corporal das cidades, assim como elaborar elucidacões acerca de suas ambivalentes desterritorializações e reterritorializações. Essas dinâmicas dizem respeito, em última instância, aos sentidos e significados atribuídos aos pontos de encontro, de orientação e interação de uma multiplicidade de modos de vida, ocupação, circulação e conflitos que (de)formam o cotidiano do espaço urbano das cidades, auferindo-lhes novos contornos pelas táticas e reinvenções mobilizadas a partir da complexa relação dos e das habitantes com o poder público em suas diversas dimensões e emaranhados.

Cabe, assim, ressaltar que ao cruzar sobreposições de camadas de histórias por essa região da cidade, observa-se um espaço urbano construído de forma heterogênea por forças vivas múltiplas, que desenham e reinventam a cidade cotidianamente de formas diversas e sagazes. Territorialidades e corporalidades que muitas vezes nascem sorrateiras, pelas encruzilhadas, nas ruínas, becos e arcos, ou ainda à sombra ou à luz dos ofuscantes holofotes turísticos projetados sobre a Lapa.

## **Barracas de um lado, pubs de outro**

Nas saídas de campo, em pleno verão carioca, faça chuva faça sol, um final de semana na Lapa sempre está movimentado. Durante o dia, por exemplo, é possível notar práticas do espaço que destoam de outros horários, como durante a noite e do avançar da madrugada. Práticas e vivências que variam e oscilam de acordo com o passar das horas e dos dias da semana, revelando um movimento de usos que seguem e tecem o fluxo das dinâmicas urbanas que a contextualizam e auferem sentidos.

Sob ameaça de chuva com direito a relâmpagos no céu, resolvi, mesmo assim, “encarar” a saída de campo que havia planejado para o final de semana. Meu destino era caminhar de encontro aos Arcos, buscando estabelecer diálogos e interlocuções que havia iniciado de forma esporádica no final de 2019 entre os “barraqueiros”. Naquele espaço, se organizam formando uma espécie de corredor gastronômico onde são vendidas uma grande variedade de pratos, geralmente servidos em marmitex de isopor, a preços consideravelmente mais acessíveis do que nos bares, pubs e restaurantes que se encontram há alguns passos dali, “do outro lado dos Arcos”.

Alexandre e Fátima, cada um em sua barraca, tornam-se interlocutores que me mostraram algumas dessas dinâmicas estabelecidas nas relações comerciais e afetivas que tecem o lugar. A meu redor, era possível notar dinâmicas de um consumo urbano com rodadas de pratos e bebidas, servidos aos consumidores ali mesmo, em pé e com todas as pessoas misturadas ao fluxo do corredor, evidenciando uma variedade de públicos: turistas, grupos de jovens “aquecendo” antes da noite, famílias, casais ou apenas passantes e frequentadores cotidianos.

Além das barracas fixas em estrutura metálica revestidas por lona azul e com placas personalizadas indicando as diferentes especialidades de comidas e bebidas, me chama atenção nas redondezas a Barraca da Fátima, como representada em sua placa de divulgação. Diferente das outras barracas desmontáveis ao amanhecer, a dela era uma espécie de barraca móvel que permitia seu deslocamento pela noite. Ainda assim, mesmo sob as três rodas, Fátima me mostra seu ponto fixo, onde “estaciona” e espera com que as vendas comecem e se iniciem os trabalhos, ora sentada em uma cadeira plástica branca, ou em pé como na maior parte do tempo visto naquela noite.

Sua barraca, organizada sob um triciclo de carga, “equilibra” suas sacolas, garrafas de bebidas, isopor com gelo e latas de refrigerante e cerveja. Sobre essa estrutura se organiza uma decoração com taças e copos plásticos coloridos e em neon, caixa de som, luzes, e ainda a placa que anunciava as promoções da noite: caipirinha por 7 reais e 3 latões de cerveja por 10.

Fátima me diz que ao finalizar o trabalho da noite vai para casa “empurrando seu carrinho” até a Rua do Lavradio, bem próximo de onde estávamos, ou que por vezes precisa deixá-lo em um dos galpões que se encontram do outro lado da rua, ainda na Av. Mem de Sá. No mesmo lugar onde, ao fim da noite e raiar do dia, são guardadas as estruturas das barracas desmontadas que ficam sob os Arcos, e que no dia seguinte serão novamente erguidas, visto que no final de semana encontramos uma maior quantidade, como vinte e seis em uma noite de sábado, e ao longo da semana esse número é reduzido, sendo encontradas, em uma noite de terça-feira, por exemplo, quatro barracas armadas.

A montagem das barracas mostra relações que são estabelecidas entre os “barraqueiros”, como observado no “mutirão” de desmonte das barracas e na montagem da estrutura por Alexandre, que contou com a ajuda do seu irmão e sobrinho, onde, em minutos, ergueram um espaço com luzes vermelhas e luminárias orientais destinado à venda e preparo de yakisobas de diferentes sabores. São vendidas opções com carne, frango, frutos do mar, calabresa, legumes e mix de cogumelos que variam de preços e tamanhos.

Seguindo pela Avenida Mem de Sá em direção à Cruz Vermelha, passando pelos Arcos, novos ritmos passam a redefinir as práticas do espaço. Os pubs Leviano e Inferninho e as casas de shows localizadas sob os Arcos, Circo Voador e Fundação Progresso, muitas vezes com seus eventos simultâneos, aglomeram públicos diversos que compartilham o mesmo espaço. As canções vindas da caixa de som da “Barrada da Fátima”, que durante a noite tocava algumas músicas “aleatórias” conectadas ao Bluetooth do celular, ou, mais comumente, a um pendrive, na medida que me distanciava, eram abafadas pelos outros ritmos presentes na Lapa.

Nesse mesmo dia de show no Circo Voador, as músicas ao vivo vindas de bandas que simultaneamente tocavam nos pubs e baladas localizadas nos seus andares superiores, se misturavam a vozes que envolviam minha caminhada. O posto de gasolina SHELL, localizado entre as paralelas Av. Mem de Sá e Rua Riachuelo, que divide o espaço com a lanchonete da rede fastfood Bob’s e três caixas eletrônicas 24 horas, converte-se, além de ponto de encontro e abrigo em noites de chuva, em lugar de passagem de uma rua para outra.

As ruas estavam movimentadas e, literalmente, paravam o trânsito. Os carros e motos passavam com dificuldade, sendo, por vezes, cercados de pessoas que apreciavam e degustavam a noite. Nessa altura “perdi” o caminho de casa, há alguns quarteirões de onde me encontrava, e me deixei guiar pelo que conseguia

ouvir. Aquela confusão dissonante em forma de frequências e ritmos que poderiam me dizer além das letras e vozes que tentava decifrar.

Da rua, além das pessoas localizadas na frente, era possível ver o interior do pub Leviano, onde ao fundo, de cima de um pequeno palco, apresentava-se uma banda que tocava alguns covers. Na calçada, algumas mesas com pessoas bebendo e comendo enquanto ouviam músicas dos “Barões da Pisadinha” intercaladas com outras que não consegui identificar. As músicas, obviamente, não se restringiam ao Leviano, e mesmo que fossem colocadas grades separando o pub da rua, o público do privado, pessoas ali paravam, entre a parte da calçada que restava e a rua, e aproveitavam a mesma música que tocava lá dentro. Seria, afinal, a mesma música?

Aquela grade metalizada instalada na calçada, que pode, inclusive, ser observada em noites mais movimentadas, me fornecem pistas para lançar questões relacionadas aos contrastes e paradoxos que tecem as práticas do espaço da Lapa. A partir da música, usos e práticas do cotidiano por meio dos sons do espaço se colocam como caminho por onde busco analisar a respeito da diversidade de marcas e ritmos pelo território estudado.

As grades explicam as tensões do lugar. As músicas, que a priori não se podem limitar seu alcance, mesmo diante de uma fronteira material, o que se observa é que o som, obviamente, perpassa as barreiras que para ele foram estabelecidas. Os limites impostos pela grade trazem insights que, a rigor, dizem sobre a tentativa de limitar o que não se pôde ofuscar e abafar dentro daquela noite. Corpos que, coletivamente, cantam, dançam, consomem suas próprias bebidas – muitas vezes compradas em depósitos espalhados pelas redondezas –, criam e estabelecem laços, vínculos e (des)afetos que vibram nos ritmos das músicas e separados por uma barreira física.

Essas elucidações vão de encontro ao que abordou Micael Herschmann, historiador da Escola de Comunicação (ECA) da UFRJ, sobre Lapa como a cidade da música em relação à (re)construção desse espaço a partir do mercado da indústria fonográfica. Um espaço pensado e atravessado pela música que fora apropriado pelas forças do mercado e da promoção do espaço urbano a partir das transformações ocorridas na indústria da música.

O autor investiga a criação de novos modelos de negócios emergentes com o declínio da indústria fonográfica na virada dos anos 2000, e como esse processo, resultante da articulação de inúmeros agentes, incide na construção de uma “nova Lapa”. Segundo o autor, apesar das dificuldades enfrentadas pelo setor musical à época no Brasil, seu “renascimento” e a visibilidade de uma nova geração de músicos de “samba-choro de raiz” evidenciam como – de forma inovadora, sem incentivo do Estado ou das grandes gravadoras – estes atores sociais que atuaram neste novo circuito cultural conseguiram mudar a geografia da vida noturna do Rio de Janeiro.

Desse modo, pode-se dizer que o papel da música na invenção do lugar está intrinsecamente relacionado a questões sobre sociabilidade, identidade e a construção de um espaço contemporâneo como lócus da diferença, da diversidade e da mistura de ritmos e frequências. A criação de estabelecimentos que utilizam a música como atrativo turístico foi observado pelo autor e se estende a diversas outras pesquisas sobre a Lapa e sua dimensão musical e cultural (CASCO, 2007; BARTOLY, 2011).

Os pubs que ocupam esse pedaço que descrevo da Mem de Sá trazem outros públicos, outros pratos, drinks e preços, assim como outras questões que merecem também ser analisadas para a construção de uma reflexão sobre as práticas

e consumo do espaço urbano contemporâneo da Lapa. Ainda que não se apresentem de forma rigidamente polarizada, os contrastes e paradoxos esbarrados e vivenciados em campo se espalham de maneira pulverizada pela região investigada. Poderíamos, talvez, falar em espacialidades, urbanidades e centralidades diversas dentro desse espaço central da cidade do Rio delimitado nesta pesquisa.

No pub Leviano, por exemplo, à meia luz, garçons e garçonetes atendem e servem as mesas enquanto os pratos e bebidas são preparados na cozinha localizada no andar superior, que funciona até 3 horas da manhã. Com seus uniformes e aventais na cor preta, praticamente se camuflam na noite entre as mesas dos clientes. Entre uma mesa e outra, comumente encontram pessoas conhecidas do outro lado da grade, fora do bar, de onde trocam rápidas conversas e logo retornam às rodadas de pedidos dos consumidores.

Dessa narrativa apresentada, um espaço de múltiplos usos e contrastes se revela. Com relação aos caminhos percorridos durante a pesquisa, Manuel Delgado (2007) traz apontamentos metodológicos que nos auxiliam a pensar a dimensão urbana das ruas e os significados atribuídos por seus usuários e usuárias. As relações e interações interpessoais atravessadas por instabilidades e conflitos nos espaços públicos das cidades são pensadas pelo autor como características elementares do espaço urbano contemporâneo. Para Delgado (2007: 128):

No se insistirá bastante en que una calle no es un mero pasadizo que se abre paso entre construcciones. Denigrada por las ideologías más autoritarias y antiurbanas, siempre incómodas ante su tendencia al enmarañamiento y su ambigüedad semántica, la calle es una institución social. En su seno se desarrollan formas propias de aprendizaje y sociabilidad cuyos protagonistas no están asociados entre sí por lazos involuntarios como los que caracterizan os sistemas de filiación, no aparecen inmiscuidos em órdenes formales estables como los propios de las instituciones primarias de la sociedad, ni comparten una misma visión del mundo ni sentimientos identitarios que permitirían reconocer en su existencia conjunta algo parecido a una comunidad.

O autor, com isso, aponta para uma mirada com implicações metodológicas, onde são valorizados os fluxos, as caminhadas e seus ritmos, nos levando a pensar sobre as formas pelas quais os corpos se relacionam entre si e com o espaço urbano. As regras, acordos e negociações, que muitas vezes se fazem no próprio cotidiano da cidade, dizem respeito, conforme aponta Delgado, acerca da capacidade de agenciamento dos usuários e usuárias com a cidade.

O exercício etnográfico não deve, portanto, ser realizado de modo a identificar uma ordem estável, mas sim uma série de conflitos em uma concepção que entende que “a observação nos torna participantes da cidade”. Assim, sobre a relação entre o pesquisador e o campo, o autor indica que a observação deve ser direcionada não somente ao comportamento de indivíduos, mas sim ao conjunto que compõe esse “cenário” da vida na cidade, composto pelos movimentos, permanências, interações e vínculos estabelecidos nos caminhos.

Essa observação não diz respeito apenas ao olhar, mas a uma invocação dos sentidos que permitem esse contínuo processo de observação e interpretação dos papéis desempenhados na cena urbana, em que os espaços das cidades “deben ser considerados por tanto terreno para una cultura dinámica e inestable, elaborada y reelaborada constantemente por las prácticas y discursos de sus usuarios” (DELGADO 2007: 129). De um cotidiano permeado por transformações e reinvenções, torna-se possível lançar luz sobre uma atmosfera paradoxal, contraditória e ambivalente, vista em uma gama de práticas e usos do espaço aqui considerado.

Recebido em 9 de fevereiro de 2023.  
Aprovado em 30 de agosto de 2023.

## Referências

- BARTOLY, Flavio Sampaio. Da Lapa boemia à Lapa reificada como lugar do espetáculo: uma análise dois de periódicos da história da produção do lugar na cidade do Rio de Janeiro. *Revista Geográfica de América Central – Edição especial EGAN*, 12: 1-13, 2011.
- CARRICONDE, Raquel Martini. *Nas subidas e descidas da Escadaria Selarón, Lapa/RJ*. Dissertação de Mestrado, Ciências Sociais, UERJ, 2012.
- CARUSO, Haydée. *Entre ruas, becos e esquinas: a construção da ordem na Lapa carioca*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.
- CASCO, Ana C. *O Arco das Lapas: um estudo de antropologia urbana*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFRJ, 2007.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- DELGADO, Manuel. *El espacio público como ideología*. Madrid: Editora Catarata, 2011.
- ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. “Etnografia de e na rua: estudo de antropologia urbana”. In: ROCHA, Ana Luiza C. Da; ECKERT, Cornelia (orgs). *Etnografia de rua: estudos de antropologia urbana*. Porto Alegre/RS: Editora da UFRGS, 2013.
- FAZZIONI, Natália Helou. Entre a rua e o bairro: etnografia de um espaço em movimento. *Iluminuras*, 16 (36): 287-307, 2014
- GUTERMAN, Bruna da Cunha. *Cidade-produto, bairro-marca: como a Lapa está se tornando o mais carioca dos bairros*. Tese de Doutorado, Planejamento Urbano e Regional, UFRJ, 2012.
- HERSCHMANN, Micael. *Lapa, cidade da música: desafios para o conhecimento do Rio de Janeiro e da indústria da música independente nacional*. Rio de Janeiro/RJ: Editora Mauad X, 2007.
- JACQUES, Paola Berenstein. “Zonas de tensão: em busca de micro-resistências urbanas”. In: BRITO, Fabiana Dutra; JACQUES, Paola Berenstein (org.). *Corporidade: debates, ações e articulações*. Salvador/BA: EDUFBA, 2010.

MAIOR, J. L. S. “Lei geral da Copa: explicitação do estado de exceção permanente”. In: *Brasil em jogo: o que fica da Copa e das Olimpíadas?*. Rio de Janeiro: Boitempo, 2014. pp. 33-40.

MARTINS, Gabriela Rebello; OLIVEIRA, Márcio Piñon de. O que está acontecendo com a Lapa? Transformações recentes de um espaço urbano na área central do Rio de Janeiro – Brasil. *XII Encontro de Geógrafos da América Latina, 2008*. Montevideo: XII Encontro de Geógrafos da América Latina, 2008.

SILVA, Hélio R. S. *Travesti: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume-Damará: ISEER, 1993.

SILVA, Hélio R. S. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, 15 (32): 171-188, 2009.

SOUZA, Andre Felix de. Lapa: da sociabilidade na cidade para a sociabilidade da cidade. *Espaço Aberto PPGG UFRJ*, 5 (2): 61-78, 2015.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: VIANNA, Hermano; KUSCHNIR, Karina; CASTRO, Celso (org.). *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. pp. 123-132.

VIANA, Lucio Hanai Valeriano. A ideologia na produção do espaço: os megaeventos como agentes difusores da ideologia neoliberal. *Cadernos MetrÓpole*, 21 (44): 79-97, 2019.



**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

**Revista quadrimestral  
editada pelo Programa  
de Pós-Graduação em  
Antropologia Social da  
UFMT, desde 2014.**

NO INSTAGRAM

ACENO.REVISTADEANTROPOLOGIA

# Ecologia de saberes no fandango caiçara: desafios para a política de salvaguarda do patrimônio imaterial e conservação ambiental

*Patricia Martins*<sup>1</sup>

Instituto Federal de Educação e Tecnologia do Paraná

*Ana Carolina Santana Barbosa*<sup>2</sup>

Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina

**Resumo:** Ao tomarmos os conceitos de conhecimentos tradicionais e conservação podemos consolidar no campo do patrimônio uma perspectiva que integra a salvaguarda da pluralidade cultural com conservação da biodiversidade, tanto na descrição dos processos de manejo ambiental e representações das relações interespecíficas, quanto na perspectiva positiva destes saberes compõem o rol de possibilidades efetivas de alternativas de conservação, subsistência e existência da pluralidade das expressões da vida no país e no planeta a serem consideradas pelo Estado e academia científica na definição e implementação de política pública. Neste artigo trazemos a partir do caso do fandango caiçara, sua patrimonialização e salvaguarda, a articulação de seus saberes, processos de autoidentificação em consonância com a gestão de suas políticas em diálogo com as ações acadêmico-científicas e estatais.

**Palavras-chave:** patrimônio imaterial; fandango caiçara; ecologia de saberes.

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social pela UFSC, atuando junto ao grupo de pesquisa NAUI - Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural. Desenvolveu diferentes projetos na área do patrimônio cultural, enquanto consultora PRODOC/Unesco, em coordenação de pesquisas e projetos culturais, em processos de INRC/Iphan (Inventário Nacional de Referências Culturais), na instrução do registro do fandango caiçara como patrimônio cultural brasileiro e em sua posterior salvaguarda. É docente do Instituto Federal de Educação e Tecnologia do Paraná.

<sup>2</sup> Militante do (FCT) Fórum de Comunidades Tradicionais (Indígenas, Caiçaras e quilombolas de Angra dos Reis, Paraty e Ubatuba) e também da CNCTC (Coordenação Nacional de Comunidades Tradicionais Caiçaras). Pesquisadora Comunitária do Observatório de Territórios Sustentáveis e Saudáveis da Bocaina (OTSS). Dançadora das danças tradicionais relacionadas ao Fandango Caiçara, com o Grupo Fandango Caiçara de Ubatuba, também integra o Comitê de Salvaguarda do Fandango Caiçara do Iphan.

## Ecology of Knowledge in Fandango Caiçara:

challenges for the policy to safeguard intangible heritage and  
environmental conservation

**Abstract:** By taking the concepts of traditional knowledge and conservation, we can consolidate in the field of heritage a perspective that integrates the safeguarding of cultural plurality with conservation of biodiversity, both in the description of environmental management processes and representations of interspecific relationships, and in the positive perspective of this knowledge composing the list of effective possibilities of alternatives for conservation, subsistence and existence of the plurality of expressions of life in the country and on the planet to be considered by the State and the scientific academy in the definition and implementation of public policy. In this article we bring from the case of fandango caiçara, its heritage and safeguard, the articulation of its knowledge, processes of self-identification in line with the management of its policies in dialogue with academic-scientific and state actions.

**Keywords:** intangible heritage; fandango caiçara; ecology of knowledge.

## Ecología del Saber en el Fandango Caiçara:

desafíos para la política de salvaguardia del patrimonio  
inmaterial y conservación ambiental

**Resumen:** Tomando los conceptos de conocimiento tradicional y conservación, podemos consolidar en el campo del patrimonio una perspectiva que integra la salvaguarda de la pluralidad cultural con la conservación de la biodiversidad, tanto en la descripción de los procesos de gestión ambiental y representaciones de relaciones interespecíficas, como en la perspectiva positiva de estos saberes que componen la lista de posibilidades efectivas de alternativas para la conservación, subsistencia y existencia de la pluralidad de expresiones de vida en el país y en el planeta a ser consideradas por el Estado y la academia científica en la definición e implementación de políticas públicas. En este artículo, a partir del caso del fandango caiçara, se discute su patrimonialización y tutela, la articulación de sus saberes, procesos de autoidentificación en línea con la gestión de sus políticas en diálogo con las acciones académico-científicas y estatales.

**Palabras clave:** patrimonio intangible; fandango caiçara; ecología del conocimiento.

*“O fandango é a nossa existência”*  
Mestre Eugênio dos Santos

## **Pra começo de conversa**

**E**m um momento muito especial para o fandango caiçara, o já falecido Mestre Eugênio dos Santos, elabora a frase da epígrafe acima<sup>3</sup>. Nesta ocasião, de forma singela, o mestre ressalta que o fandango, “é uma cultura bastante trabalhada, que se precisa estudar, lutar para aprender” (2005: 55). Ao contrário do que o senso comum projeta sobre as práticas tradicionais-populares, se revela a partir do pensamento de mestre Eugênio, a complexidade e engajamento que se necessita realizar para ser um bom fandangueiro e fandangueira. Não há nada natural ou inato neste processo. Para os caiçaras que habitam essa extensa rede territorial composta pelo bioma da Mata Atlântica, fazer fandango é um “divertimento trabalhado”, que exprime toda a relação que se constrói entre mares, mangues, matas, roças, rios, bichos e gentes, ou seja, fazer fandango está imerso em seus “territórios de existência” (ESCOBAR, 2010).

Neste texto buscamos estabelecer um diálogo entre os saberes que se conectam a partir da prática fandangueira, refletindo sobre os desafios da salvaguarda integrada dos patrimônios cultural e ambiental da região. Ressaltando algumas possibilidades oferecidas para que essa conexão fosse também acionada e fomentada a partir das ações de salvaguarda, que ocorrem de modo formal ou informalmente, mesmo antes do registro do fandango como patrimônio cultural imaterial do Brasil no ano de 2012.

Chegando aos 10 anos do Registro deste bem cultural, já é possível lançarmos um olhar temporal, identificando questões, desafios e perspectivas para esta salvaguarda, que, com o apoio ou não das instituições estatais, têm acontecido de forma cotidiana e, como dizem os fandangueiros “na base do mutirão”, incorporando alguns dos princípios básicos da socialidade caiçara em forma de ajuda mútua a partir de relações vicinais e da formação de redes e trânsitos caiçaras intensificados por suas práticas culturais.

<sup>3</sup> Fala proferida junto ao I Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares, realizado pelo Ministério da Cultura por meio de sua Secretaria de Identidade e da Diversidade Cultural no ano de 2005.

## Afinal, o que é o fandango?

O fandango caiçara é uma expressão que envolve um conjunto de música, dança e versos, com a execução de violas, rabecas, como instrumentos de cordas e ainda adufo e caixa, como acompanhamento percussivo. Havendo ao longo da região algumas variações neste conjunto musical, na forma e confecção destes artefatos musicais, em sua execução coreográfica-poético-musical, ainda assim trata-se de uma prática que resguarda uma estrutura comum por entre os lugares na qual manifesta. Se outrora, o fandango acontecia como *paga* de *mutirões* e *adjutórios*, em trabalhos relacionados sobretudo a atividades de roça e pesca, hoje ele se reinventa, assim como a própria perspectiva de mutirão, que ainda se visualiza, porém, de diferentes modos, acionados por outras vias que não aquelas vivenciadas no *tempo dos antigos, tempo dos sítios*.

Seguindo estas dinâmicas e transformações, o fandango circula, se move, transita e coloca em relação pessoas, instrumentos musicais, versos e técnicas. Seja a partir da constituição de grupos de fandango, realização de bailes, organização de encontros, oficinas e workshops, ou ainda na gravação de cd's, publicação de livros e pesquisas e realização de projetos culturais. A produção musical que envolve o fandango é percebida neste constante fluxo e circulação, onde limites e fronteiras territoriais, geográficas ou políticas são dissipadas.

Os fandangos embalam e marcam o ritmo de vida de parte desta população litorânea. Entrecortando relações marcadas pela identidade caiçara<sup>4</sup>, afinações, acordes e timbres formam um universo musical específico transitando pela fé, parentesco, trabalho e festa. O principal espaço de execução desta musicalidade são os bailes de fandango, eventos periódicos, os baile (como assim são chamados estes encontros), são promovidos por grupos de fandango, associações, coletivos locais, e mesmo grupos familiares e comunitários. Nestas ocasiões encontram-se tocadores, dançadores e dançadoras de fandango das mais diversas “linhagens fandangueiras”. Sob a melodia de violas e rabecas uma determinada “memória” é acionada, se atualiza e ganha continuidade entre a juventude que sempre se faz presente nestas reuniões. Momento de troca e diálogos intergeracionais, afirma-se nestes bailes a dinâmica que envolve uma potência criativa e criadora, implícita em processos performativos, onde a própria tradição só é possível pela possibilidade da criatividade, atualização e pela abertura à transformação.

Para além dos bailes, momento destacado deste *fazer fandango*, o observamos também em um fazer cotidiano, nas casas, quintais, ensaios de grupos, ou na “beira da maré”. Nestes espaços, o fandango permeia e conecta diferentes comunidades litorâneas, que se encontram por entre este litoral. Destacando relações marcadas por saberes e fazeres específicos, o fandango com suas afinações, acordes e timbres, forma um universo musical único em um ambiente natural também singular (MARTINS, 2018).

<sup>4</sup> Caiçara é o termo utilizado para designar um modo de vida característico que combina a pesca, a agricultura e o extrativismo na região litorânea que se estende do sul do estado do Rio de Janeiro até o norte do Paraná (DIEGUES, 2005). Sendo uma designação de cunho identitário esta categoria foi ganhando força por entre as populações que vivem na região, destacando-se seu cunho político (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

## Caiçaras, caboclos e camaradas: cultura e ambiente para a salvaguarda do fandango

Em constantes caminhos, trânsitos e visitas de comunidades e coletivos fandangueros, ao longo do tempo e espaço, foi possível observar transformações nas classificações ou nos processos de autoidentificação das pessoas que habitam os espaços entre litoral norte do Paraná e sul fluminense brasileiros, sobretudo no que se refere a seus processos de autoidentificação, denominar-se caiçara nunca pareceu um termo confortável para todos. No início dos anos 2000, especialmente, no litoral norte do Paraná, o termo caiçara não tinha a adesão que observaria dez anos depois (MARTINS, 2006).

Ainda em 2001, em conversas com o Mestre Romão, fandanguero de Paranaguá, ele afirmava solenemente, “aqui somos caboclos, essa história de caiçara não é com a gente não, caiçara é mais tipo um índio, nós aqui somos caboclos”.

Seu Romão, àquela época, traduzia muito do que outros fandangueros de Paranaguá pensavam e articulavam em suas falas, o termo caboclo, naquele contexto era o que melhor expressava sua autoidentificação. Uma denominação corrente que se tinha na Ilha dos Valadares/Paranaguá, nesta mesma época, era a utilização da palavra “folclore” para designar suas práticas musicais. Também, mais tarde, a mesma passa a ser substituída pela palavra “cultura”. O fandango, por exemplo, passa a ser apresentado não mais como “nosso folclore”, mas sim como “nossa cultura”. Por outro lado, um pouco mais acima, no litoral sul de São Paulo ecoava com força o termo “caiçara”. Trazendo já com ele essa roupagem de mobilização política adequando-se à categoria de “povos e comunidades tradicionais”.

Dentro deste processo de institucionalização e visibilização da denominação caiçara e, por outro lado, do quase abandono da designação “caboclo” atrelada, sobretudo à prática musical do fandango, um ponto de referência importante foi a realização do projeto “Museu Vivo do Fandango”. Realizado entre os anos de 2005 e 2006, neste projeto foi possível vislumbrar, de maneira mais uniforme, uma ideia de fandango relacionada a territorialidade caiçara, haja visto que suas ações englobavam cinco municípios entre Paraná (Morretes, Paranaguá e Guaraqueçaba) e São Paulo (Cananéia e Iguape). Como resultado desta proposta, foram lançados alguns produtos, entre eles, um grande sítio virtual contendo informações pormenorizadas sobre a situação do fandango e de fandangueros em cada um destes municípios, a publicação de um livro contendo textos, imagens e depoimentos de cada um dos personagens pesquisados e um CD duplo com gravações realizadas ao longo do projeto. Além destes produtos, como desdobramento do Museu Vivo, houve a realização de dois grandes eventos, denominados Encontros de Fandango e Cultura Caiçara (2006 e 2008), na qual se reuniu nas duas edições, na cidade de Guaraqueçaba, grande parte dos fandangueros e fandangueras cartografados por este projeto, reunindo em cada uma destas ocasiões cerca de trezentos participantes<sup>5</sup>.

Atestando o impacto deste projeto sobre suas concepções de fandango, um instrumentista da Ilha dos Valadares, mencionou certa vez que, “foi só depois do Museu Vivo que a gente pode ver de perto que se fazia fandango em São Paulo, a

<sup>5</sup> Outro desdobramento importante do Museu Vivo foi a mobilização realizada em torno da apresentação ao IPHAN da candidatura do fandango como patrimônio imaterial (2008), e sua posterior patrimonialização (2012). Os impactos sejam eles positivos e/ou negativos desta patrimonialização ainda aguardam posteriores análises.

gente ouvia dizer, achava que não existia mais, depois do Museu Vivo nos encontramos e pudemos ver que o fandango se espalha por todo esse litoral, afinal somos todos caiçaras”.

No mesmo sentido, Joana R. Ortigão Corrêa (2013: 21), uma das idealizadoras do projeto Museu Vivo, em sua dissertação de mestrado, irá explicitar o que moveu a realização desta ação:

No Paraná, circulavam muitas publicações ratificando um sentimento de exclusividade do fandango como ícone da representação da cultura popular nativa do estado. Já em São Paulo, o fandango era mais fortemente associado ao modo de vida caiçara. O contato entre fandanguieiros paulistas e paranaenses se mostrava na época bastante restrito. Esse afastamento parecia estar relacionado, dentre outros fatores, a uma dificuldade real de circulação entre o litoral dos dois estados. O aspecto central do *Museu Vivo do Fandango* era, portanto, o estímulo à interação entre praticantes e práticas do fandango de municípios litorâneos de São Paulo e do Paraná.

Destaca-se, nas reflexões da autora, a diferenciação encontrada nas percepções sobre a expressão do fandango nos dois estados citada. Enquanto em São Paulo, o termo caiçara já era levantado como autodenominação por determinados fandanguieiros, no Paraná, ainda havia uma denotação regionalista envolvendo esta prática. Uma explicação possível para esta diferenciação pode estar no fato de que, no Paraná, os estudos sobre o fandango estiveram até muito recentemente atrelados a uma leitura folclorística em relação à essa prática, destacando-se suas relações com “raízes identitárias deste estado”, o fandango ali representava uma espécie de símbolo do “ser paranaense” (PINTO, 1992). Já em São Paulo, a visão folclorística também ocorreu (MAYNARD, 1964), porém, com o tempo, tendo em vista diferentes conflitos ambientais e o crescimento de um determinado “movimento ecologista” na região, o fandango passa a se tornar um coeficiente político importante para essa população. Sua expressão poderia “atestar” a presença desta “cultura” ainda viva nos dias atuais<sup>6</sup>.

Obviamente que, junto com o coeficiente político infiltrado nestas designações, academicamente haverá também uma nova sensibilidade para o tema. No movimento conceitual, a partir das pesquisas sobre fazer musical e territorialidade caiçara, vemos também esses deslocamentos. No caso do fandango, por exemplo, se até os anos 2000, as pesquisas traziam distinções regionais, falando-nos em um fandango paulista e outro paranaense, a partir daí, novos trabalhos, sobretudo aqueles visionados através das etnografias, começam a problematizar, buscando compreender os significados locais para termos que se tornam centrais nos contextos pesquisados.

Em pesquisa realizada na Barra do Ararapira, litoral norte do Paraná, Rainho (2015: 35) apresentou o que ela chamou de “disputas de saberes”, no qual conhecimentos locais são confrontados aos conhecimentos científicos em torno das práticas oceanográficas. Ao colocar as diferentes apreensões sobre a designação “caiçara”, a autora irá remeter aos constantes deslocamentos que esse conceito carrega:

Os moradores também se identificam como caiçaras, mas na grande maioria das vezes, o termo é utilizado apenas na comunicação com as pessoas da cidade, e não entre os moradores. Eles não se chamam e nem chamam um ao outro de caiçara, mas também não negam que são caiçaras. Não escutei de nenhum morador o termo caiçara, mas

<sup>6</sup> Um dos casos mais ilustrativos neste sentido foi a formação do Grupo de Fandango Jovens da Jureia, vinculado à União dos Moradores da Jureia. Esta organização social havia sido formada por ex-moradores e remanescentes dos sítios localizados na área onde, em 1986, foi demarcada a Estação Ecológica da Jureia, uma das maiores unidades de conservação de mata atlântica do país.

quando perguntei sobre o termo, muitos me responderam: ‘é isso que a gente é’ ou ‘é como chamam a gente’.

Ao abordar outro ambiente de confronto, desta vez no que se refere aos conflitos socioambientais vivenciados na Vila de Barbados, Ilha do Superagui, Coelho (2014), irá apontar as dinâmicas internas e externas destes processos no que se refere às suas práticas e ações políticas frente aos manejos ambientais. Trazendo aspectos etnográficos importantes no que tangem suas distinções étnico-territoriais, Coelho (2014: 24) demonstra que:

As vilas da região em seu contexto interno são pensadas pelos moradores como *ilhas*, independente das mesmas serem insulares ou continentais. Já no contexto político em relação aos agentes externos, as vilas se autodenominam ‘comunidades’, ou seja, *comunidade* é o sentido atribuído ao território das vilas quando a pauta é política [...]. Além das denominações relacionadas ao território, destaco a autoafirmação da população local como *caiçara* e/ou pescador artesanal. Mais que optar por apenas uma autoidentificação dos moradores, afirmo que assim como são articulados os termos *ilha* e *comunidade* em diferentes contextos, ser *caiçara* ou ser *pescador artesanal* também são categorias afirmadas pelos moradores em ocasiões diversas.

Ao tratar do universo do fandango, a dissertação de Carlos Eduardo Silveira (2014: 147), irá também contrapor diferentes apreensões sobre esta prática musical, e em como, ao longo do tempo, o fandango passa de manifestação folclórica a patrimônio cultural. Neste sentido, o fandango passa a representar um dispositivo político, quando:

Após a emergência dos conflitos ambientais, o fandango é adotado pelas comunidades caiçaras tanto neste processo de produção de ‘sujeitos caiçaras’, quando ele é incorporado ao dia a dia, à rotina das pessoas, que voltam a dançar e tocar fandango, formam novos grupos, fazem apresentações, constroem instrumentos musicais, como ele também é adotado como um grande “bandeira” da luta política caiçara.

A entrada na cena destas “políticas contemporâneas de reconhecimento” (MARTINS, 2017) necessita ser observada em diferentes perspectivas. Na análise de Silveira (2014), vemos a relação entre o que concerne aos conflitos ambientais, em sua interface enquanto “questão de cultura”, evidencia-se deste modo, categorizações que partem de apropriações locais de determinadas semânticas para a composição de seus processos de resistência. Para Martins (2017: 20), pensar o direito e o próprio Estado nestes âmbitos, pressupõe pensar as comunidades como sujeitos de direito em suas modulações específicas nas lutas e mobilizações, onde:

abordar os significados elaborados por esses direitos desde o plano local implica não apenas pressupor a capacidade criativa e interpretativa dos agentes em suas experiências práticas com o direito, mas também encará-los como partícipes desse campo de disputas hermenêuticas.

Ao apropriarem-se dessas semânticas e dessas hermenêuticas, uma nova jornada se colocou para grande parte dos coletivos de fandangeiros espalhados por esta região. Ao longo dos anos 2000, iniciaram processos de organização, nos quais, muitos grupos passaram a se configurar enquanto Associações. Atualmente, a maior parte dos grupos organizados de fandango transformou-se nessa figura jurídica, transição observada, em grande parte, para atender as novas políticas culturais que estavam sendo construídas no Brasil daquele momento<sup>7</sup>. Era

<sup>7</sup> O Programa Cultura Viva foi uma das ações mais representativas desse momento, responsável por implementar os Pontos de Cultura por todo território brasileiro. Segundo Muniagurria (2016: 19-20) “criado em 2004, o Cultura Viva foi

necessário, para estes grupos acessarem essas políticas públicas, atendendo o que era solicitado em editais, chamadas públicas e outras modalidades de financiamento de ações culturais, para tanto, haviam de ter suas inscrições no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas (CNPJ). De fato, fandagueiros organizados em “grupos folclóricos de fandango”, podem ser visualizados em regiões como Paranaguá/PR, Morretes/PR e Cananéia/PR, desde os finais da década de 1960. Entretanto, o estabelecimento jurídico foi um movimento novo até então, movimento esse que, de algum modo, teve que se adaptar às lógicas vivenciadas até aquele momento, nas quais grupos de fandango se organizavam através de relações de camaradagem, compadrio e vizinhança.

Se anteriormente o fandango se fazia entre camaradas, em função de seus trabalhos e divertimentos, hoje, de certo modo, se profissionalizou, aderindo a linguagem dos projetos culturais e tendo que lidar com a burocratização da cultura. Em que pese ainda a interface destas práticas musicais com políticas patrimoniais, haja visto que o fandango foi registrado como patrimônio imaterial, bem como, a difusão que este tipo de política proporciona a partir da circulação por mercados em dimensões locais e ampliadas representa interessante ponto de inflexão e reflexão ao se considerar a constituição destas jornadas e movimentos.

Após o desenvolvimento da legislação e normativas que regem e instauram os procedimentos sobre o patrimônio imaterial, as práticas de inventário e de registro de “bens culturais” são também inauguradas. Tais instrumentos desta política pressupõem, em seus métodos, a configuração de um amplo sistema de documentação através de imagens, gravações, fotografias, e do preenchimento de inúmeros formulários. Compreendo que, anteriormente a formulação de tais políticas de patrimônio, antropólogos e mesmo os folcloristas já vinham desenvolvendo pesquisas e/ou inventariando diferentes “bens culturais”, porém, estas não se vinculavam diretamente a ações de políticas públicas que acarretaram no reconhecimento, documentação e fomento destas expressões. Neste caso, podemos afirmar que a política de patrimonialização também impõem cortes nestes fluxos, quando normaliza essas práticas a partir da mesma ideia de “reconhecimento”, que vimos acima, circunscrevendo populações e suas práticas culturais, denotando numa espécie de domesticação destas expressões.

Não obstante, ao recapitular nesta seção alguns pontos das jornadas e movimentos propiciados por esses processos de ressemantizações identitárias e apropriações de direitos culturais, reconhecendo que são dimensões indissociáveis desses fazeres musicais, mantêm a convicção de que as elaborações locais destes fandagueiros e fandagueiras sobre os significados destas dinâmicas, são fundamentais para sua compreensão. No que revelam sobre a heterogeneidade destas populações, seus modos de se apropriarem de novas linguagens e práticas, essas elaborações dão acesso a uma compreensão mais detalhada da forma em que se circunscrevem e se configuram grupos. O olhar etnográfico sobre essa diversidade de significados permite, portanto, também discutir e elaborar novas e expansivas interpretações sobre o reconhecimento e direito de seus territórios étnico-territoriais, e diríamos, existenciais.

---

considerado por muitos como a grande inovação do MinC durante as gestões Lula. Seu principal objetivo é produzir, difundir e dar acesso às populações carentes aos bens e serviços culturais, e as duas principais características que o distinguem de outras ações é o fato de ser dedicado à “cultura comunitária” e de, ao invés de propor a criação de uma nova ação, fomentar experiências já existentes”.

## **Ecologia de saberes, territórios de vida: preservação ambiental e a salvaguarda do patrimônio imaterial**

Chegamos ao século XXI com um legado da civilização ocidental eurocêntrica capitalista extremamente ambíguo, paradoxal. Por um lado, esse processo se fez a partir do domínio antropocêntrico da natureza; a exploração exaustiva e não sustentável dos reinos animal, vegetal e mineral. Por outro lado, há diversidade e pluralidade de seres que teimam em resistir para nos deslumbrar e encorajar a resistir também – e procurar os processos para controle e reversão da devastação da natureza e homogeneização cultural em curso.

Podemos observar, com alguma clareza, a procedência e atualidade da perspectiva de Walter Benjamin, há um século: civilização e barbárie simultaneamente compreendem esse legado ocidental/eurocêntrico pelo mundo – em escala planetária. No campo de estudo e política pública que chamamos de “campo do patrimônio cultural” esse paradoxo é presente e desafiador para a compreensão da vida moderna enquanto realização empírica que implica em pulsão devastadora e destrutiva que motiva a reação em pulsão da conservação ambiental e de salvaguarda dos patrimônios culturais.

No Brasil, a política de Estado para o patrimônio cultural foi instituída em 1937 com a criação do órgão hoje chamado Iphan – Instituto de Patrimônio Histórico Artístico Nacional -, sob a influência do que vinha sendo realizado em países europeus. E por muito tempo a definição, proteção e salvaguarda do patrimônio cultural foi implementada sob a perspectiva eurocêntrica – isto é, do reconhecimento e patrimonialização das referências deste legado civilizatório. E as referências de cosmologias diferentes e resistentes ao progresso foram concebidas como referências de culturas fadadas, confinadas ao campo conceitual do “folclore”. Ao longo da história dessa política do país os conceitos, apropriações e concepções das ações de proteção do patrimônio cultural foram se transformando e a perspectiva etnocêntrica foi dando lugar às perspectivas mais relativistas que fundamentaram a concepção do patrimônio cultural enquanto síntese de duas dimensões básicas: a material e a imaterial. Onde temos a percepção da dimensão imaterial enquanto uma abertura para inclusão de diferentes epistemes que não a ocidental-europeia na definição das referências patrimonializáveis e respectivas políticas de salvaguarda.

Já fazem 20 anos de implementação sistemática dessa perspectiva no âmbito federal e das unidades federativas do país. Entretanto, quanto mais avançamos, mais desafios são percebidos e postos à superação. Um dos mais importantes desafios nos parece ser o que envolve as ideias de inclusão e participação social nos processos de patrimonialização e salvaguarda do patrimônio cultural no território brasileiro, e aquele que diz sobre os encontros entre conservação ambiental e a salvaguarda de patrimônios culturais.

Nesses vinte anos no Brasil, assistimos à consolidação da política que inclui as referências culturais materiais e imateriais de culturas da diáspora africana, dos povos originários/indígenas e referências culturais populares dos grupos e comunidades tradicionais. E nessa perspectiva a política foi sendo implementada a partir da concepção da ideia de participação social – ou seja a participação social como condição *sine qua non* para a patrimonialização dos bens culturais. As comunidades devem participar primeiro consentindo com a ação de patrimonialização por parte do Estado; em seguida cooperando na definição do bem patrimonial e na concepção e gestão das diretrizes da salvaguarda.

Entretanto, essa perspectiva tem se ampliado na direção de uma superposição das ideias de diversidade e de pluralidade na política de reconhecimento e salvaguarda do patrimônio cultural – isto é: não apenas reconhecer e promover o diverso, mas reconhecer a relatividade e limitação da própria perspectiva da episteme e política de Estado; e conceber o encontro epistêmico entre as perspectivas do Estado e da academia científica que as sustentam com as epistemes outras, oriundas das culturas indígenas e de matrizes africanas que vão sendo identificadas e reconhecidas pela política oficial. Em outras palavras, o que precisa ser compreendido e implementado é uma profunda autocrítica por parte do Estado e da academia científica em relação ao processo civilizador hegemônico e oficial do país; e enfrentamento com radicalidade a “nossa” deficiência e incompetência para a salvaguarda da pluralidade das referências culturais cultivadas e até hoje salvaguardadas pelas comunidades tradicionais como resistência ao processo civilizador.

Com toda a pulsão devastadora e homogeneizante do processo civilizador baseado no capitalismo, ninguém tem sido mais competente para tratar de restauração, conservação e salvaguarda que as comunidades tradicionais que mantiveram suas tradições culturais e seus ambientes salvaguardados até hoje. Os povos indígenas, extrativistas, famílias camponesas e de pescadores artesanais, quilombolas e de terreiro transformam a paisagem em função de dinâmicas tanto internas quanto externas em ritmos lentos e sustentáveis; pois desenvolvem relações interespecíficas que não se reduzem à mera exploração do humano sobre outras espécies – isto é, em geral as relações interespecíficas não são antropocêntricas, mas cosmocêntricas, e assim são capazes de cultivar e conservar a biodiversidade em seus territórios.

Dentro desse universo temos as populações caiçaras que lutam insistentemente pela preservação ambiental de seus territórios, a partir de suas práticas sustentáveis de uso do mesmo. Sendo povos aliados da natureza, a sua preservação diz sobre as suas próprias possibilidades de vida, através do manejo tradicional das suas áreas de matas, mangues, rios e mares, reproduzem seus modos de vida. Portanto compreender essa dinâmica entre ambiente e cultura no fazer-se caiçara, é fundamental para se planejar e programar quaisquer políticas de preservação ambiental e de políticas culturais, como no caso a de patrimônio cultural.

Esse conjunto de conhecimentos é, sem dúvida, um dos mais significativos e robustos patrimônios que o Brasil pode proteger e colaborar para o desenvolvimento de modo a oferecer à humanidade, enquanto é tempo, ideias para, como sugere Ailton Krenak (2020), adiar o fim do mundo. Posto que a transformação e rápida devastação no planeta Terra que alguns cientistas chegaram a nominar de Antropoceno - como uma nova era geológica efetivada pela ação humana – não é propriamente derivada da ação da humanidade no geral, mas por uma determinada humanidade movida ao longo de cinco séculos apenas, a partir da colonização europeia e exploração capitalista consolidada em todos os continentes. Sendo assim, mais apropriado é nominar este processo, ou era de dramática transformação do planeta, de “Capitaloceno”, como muitos pensadores vêm colocando.

Assim, temos que é função e dever do Estado no âmbito das atribuições constitucionais de preservação e salvaguarda do patrimônio cultural e do patrimônio ambiental, identificar, reconhecer, proteger e salvaguardar em suas dinâmicas os saberes e práticas da conservação ambiental desenvolvidas por comunidades tradicionais; e, mais que isso – proporcionar todas as condições para que se desen-

volvam em paradigmas para as próprias ciências e políticas modernas; isto é, precisamos, inexoravelmente, realmente e de fato, aprender com elas os saberes, práticas, técnicas e tecnologias que orientam as relações interespecíficas nas cosmologias conservacionistas dos povos tradicionais. Nesse sentido, nos parece da maior urgência e premência para a política para patrimônio cultural imaterial nesse começo de século que seja desenvolvida e consolidada como fundamental a perspectiva da integração da noção de conservação ambiental com a noção de salvaguarda dos saberes e práticas das comunidades tradicionais.

Muitos são os bens registrados e/ou reconhecidos como patrimônio imaterial no âmbito oficial, federal estadual e municipal, e o desafio da integração das políticas para o patrimônio ambiental e o patrimônio cultural já está posto já faz muito tempo, como podemos observar no âmbito da pesca artesanal; lida campeira; produção de alimentos e conservação da biodiversidade, como a produção de sementes crioulas e os manejos diversos; a produção culinária como os doces de frutas, o queijo, o mate; bem como as expressões no nível da religiosidade, como as relações interespecíficas nas religiões de matrizes africanas e indígenas; as benzeduras e plantas que curam no âmbito do catolicismo popular. E até mesmo e obviamente no âmbito das formas de expressão e celebrações, como é evidente no fandango caíçara – um complexo cosmológico denso de saberes integrados no qual as plantas, as águas e animais são entes em interação contínua, e as árvores viram instrumentos musicais que cantam e celebram a vida das comunidades agroextrativistas.

O desafio maior para o campo de estudos e da política pública sobre patrimônio cultural não está meramente na capacidade de reconhecer e incluir expressões diversas no rol oficial do que é reconhecido como patrimônio cultural. Mas na capacidade de a academia científica e gestão pública relativizam radicalmente a autoridade de seus saberes sobre conservação ambiental e salvaguarda de tradições culturais; e abrir o espaço de interlocução e aprendizagem com os sábios e sábias, gestores e mediadores, das inúmeras e diversas comunidades tradicionais que existem no país.

A proposta de expansão do universo epistêmico se realiza por meio da inclusão dos detentores das tradições como sujeitos de notório saber, legítimos sabedores das qualidades, características, fragilidades e demandas de salvaguarda para cada bem cultural em questão. O Estado e a academia científica podem fazer a escuta e proporcionar diálogos e meios para garantir a salvaguarda do patrimônio cultural e ambiental que atende primordialmente às demandas das comunidades de detentores frente às consequências da exploração capitalista.

São os detentores que, afinal, salvaguardam esse patrimônio até hoje. O Estado é a instância que proporciona modelos de planejamento e gestão, recursos e meios de implementação de políticas; os pesquisadores da academia científica encarnam a instância da produção do conhecimento no âmbito do patrimônio científico, com pesquisas, diagnósticos e prognósticos para as questões que vão sendo colocadas e descobertas; e os detentores das tradições proporcionam ao Estado e à academia científica os ensinamentos e os conhecimentos fundamentais sobre os bens culturais, diagnósticos, prognósticos e métodos tradicionais de salvaguarda. Trata-se, portanto de processos de educação patrimonial de mão dupla: o Estado e a academia científica aprendem sobre patrimônio, conservação e salvaguarda com as comunidades tradicionais; e estas aprendem com o Estado e cientistas, os códigos, instrumentos e procedimentos oficiais para o estabelecimento da salvaguarda de forma participativa na defesa dos interesses universais da preservação de condições do bem viver.

Nem sempre esses processos se dão de maneira amistosa e pacífica. O conflito, com maior ou menor intensidade, é inerente aos processos, sobretudo quando se parte de incomensurabilidade ou hierarquização etnocêntrica de saberes. E, em última instância, o objetivo maior e geral é a construção de um Estado plural, plurinacional, pluriétnico, que proporcione meios para a contra-colonização<sup>8</sup> da economia com o desenvolvimento de modelos e práticas oficiais de manejo ambiental que espelhem a pluralidade cultural no território no que tange a conservação da geodiversidade e do cosmos vivo na perspectiva das comunidades híbridas, integradas com entes minerais, vegetais, animais e espirituais. Nesse sentido, o desafio se coloca no âmbito epistêmico e conceitual. A compreensão científica dos fenômenos reconhecíveis como patrimônio cultural implica necessariamente em uma abordagem transdisciplinar; e em políticas multissetoriais, não restritas ao domínio da cultura, educação e meio ambiente. E no âmbito conceitual é fundamental uma grande atenção à especificidade dos conceitos advindos das comunidades tradicionais. A valorização e incorporação, na política de Estado, dos conceitos das epistemes dos saberes tradicionais não é a mera busca de sinônimas com os conceitos da cosmovisão da ciência moderna; mas sim ampliar o horizonte de possibilidades de compreensão e ação no mundo de modo conservacionista, plural e descolonizador na salvaguarda da biodiversidade e pluralidade cultural.

*Recebido em 31 de outubro de 2022.  
Aprovado em 30 de agosto de 2023.*

<sup>8</sup> Sobre contra-colonização ver: SANTOS Antônio Bispo dos. Colonização, Quilombos, Modos e Significações. 2015. Brasília. INCTI/UnB. 5pp.

## Referências

- BENJAMIN, Walter, *Documentos de cultura. documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- COELHO, Karina da Silva. *Entre ilhas e comunidades: articulações políticas e conflitos socioambientais no Parque Nacional do Superagui*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFPR, 2014.
- CORRÊA, Joana Ramalho Ortigão. *Vamos fazer um fandango: arranjos familiares e sentidos de pertencimento em um dinâmico mundo social*. Dissertação de Mestrado, Sociologia e Antropologia, UFRJ, 2013.
- DIEGUES, Antônio Carlos S. *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. São Paulo: Ática, 1983.
- DIEGUES, et al. *Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil*. São Paulo: USP, 2000.
- DIEGUES. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*, São Paulo: Hucitec, 1996.
- ESCOBAR, A. Territorios de diferencia: Lugar, movimiento, vida, redes. Popayán: Enviñon, 2010.
- KRENAK, Ailton. *Ideias Para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- MARTINS, Homero Moro. *Nós temos nosso direito que é o certo: significados das lutas por reconhecimento entre comunidades do Vale do Ribeira, São Paulo*. Tese de Doutorado, Antropologia, USP, 2017.
- MARTINS, Patricia. *Um divertimento trabalhado: prestígios e rivalidades no fazer fandango da ilha dos Valadares*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFPR, 2006.
- MARTINS, Patricia. *Uma etnografia dos movimentos de fazer musical caiçara*. Tese de Doutorado, Antropologia, UFSC, 2018.
- MUNIAGURRIA, Lorena Avellar. *As políticas da cultura: uma etnografia de trânsitos, encontros e militância na construção de uma política nacional de cultura*. Tese de Doutorado, Antropologia, USP, 2016.
- PEREIRA, B. E.; DIEGUES, A. C. Conhecimento de populações tradicionais como possibilidade. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 22: 37-50, 2010.
- PINTO, Inami C. *Fandango do Paraná*. Curitiba: UFPR, 1992.

RAINHO, Ana Paula. *A gente vive no mar: saberes oceanográficos na comunidade tradicional da Barra do Ararapira*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFPR, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SILVEIRA, Carlos Eduardo. *Folclore, Cultura e Patrimônio: da produção social do(s) fandango(s)*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFPR, 2014.

## “Misturar para (re)existir?”: refletindo sobre as relações da patrimonialização e ações de salvaguarda da Cachoeira de Iauaretê

**Mauro Augusto Dourado de Menezes<sup>1</sup>**  
Universidade Federal do Amazonas

**Resumo:** Este ensaio resulta do andamento de atividades de campo e reflexões de minha proposta de pesquisa de doutorado, das leituras dos textos e discussões das aulas da disciplina curriculares, e experiências vividas como técnico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN. Desta forma, o texto refletirá a minha atuação no desenvolvimento da política nacional de salvaguarda, através das relações durante a execução das Oficinas de Salvaguarda da Cachoeira de Iauaretê, realizadas em julho de 2022, no Distrito de Iauaretê, São Gabriel da Cachoeira (AM). As oficinas foram atividades de mobilização e articulação para o fomento de ações de promoção e sustentabilidade do Patrimônio, com a participação das comunidades e sujeitos que possuem relação direta com a dinâmica de produção e reprodução do bem cultural imaterial.

**Palavras-chave:** patrimônio cultural; salvaguarda; imaterial.

DE MENEZES, Mauro Augusto Dourado. “Misturar para (re)existir?” : refletindo sobre as relações da patrimonialização de salvaguarda da Cachoeira de Iauaretê. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (23): 83-98, maio a agosto de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social- PPGAS, da Universidade Federal do Amazonas-UFAM. Técnico e Antropólogo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN.

## “Mix to (re)exist?”: reflecting on the relations of patrimonialization and safeguarding actions of Cachoeira de Iauaretê

**Abstract:** This essay results from the progress of field activities and reflections on my doctoral research proposal, from the readings of the texts and discussions of the curricular subject's classes, and experiences lived as a technician at the Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. In this way, the text will reflect my performance in the development of the national safeguard policy, through the relationships during the execution of the Cachoeira de Iauaretê Safeguarding Workshops, held in July 2022, in the District of Iauaretê, São Gabriel da Cachoeira (AM). The workshops were mobilization and articulation activities to promote actions for the promotion and sustainability of Heritage, with the participation of communities and individuals who have a direct relationship with the dynamics of production and reproduction of intangible cultural assets.

**Keywords:** cultural heritage; safeguard; immaterial.

## “¿Mezclar para (re)existir?”: reflexionando sobre las relaciones de patrimonialización y acciones de salvaguardia de Cachoeira de Iauaretê

**Resumen:** Este ensayo resulta del avance de las actividades de campo y reflexiones de mi propuesta de investigación doctoral, de las lecturas de los textos y discusiones de las clases de la materia curricular, y de las experiencias vividas como técnico en el Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN. De esa forma, el texto reflejará mi actuación en el desarrollo de la política nacional de salvaguardias, a través de las relaciones durante la ejecución de los Talleres de Salvaguardias de Cachoeira de Iauaretê, realizado en julio de 2022, en el Distrito de Iauaretê, São Gabriel da Cachoeira (AM). Los talleres fueron actividades de movilización y articulación para impulsar acciones de promoción y sostenibilidad del Patrimonio, con la participación de comunidades y personas que tienen una relación directa con las dinámicas de producción y reproducción de los bienes culturales intangibles.

**Palabras clave:** patrimonio cultural; salvaguarda; inmaterial.



## Patrimônio: uma síntese das perspectivas em processo

**P**ara muitos pensadores do patrimônio, a genealogia do debate em torno do processo de patrimonialização mantém vínculos com o contexto da Europa do Século XVIII. Contexto no qual emergiu o sentimento de perda e desaparecimento de referências da memória e identidade, nas chamadas sociedades modernas. O ambiente de escassez e vulnerabilidade de experiências do passado foram vetores importantes para o fomento da consciência e necessidade de preservar referências culturais. A condição fluída da sociedade moderna escancara a fragilidade e o perigo gradual de desaparecimento do espaço da experiência, numa órbita “onde o passado deixa de ser referência de continuidade. O que importa é viver o presente como eterna novidade” (BORELLI, 1992: 80).

Compreendia-se, assim, que os valores e a tradição estavam sob ameaça e em situação de vulnerabilidade. Com base nesse sentimento, os nacionalistas passaram a defender a necessidade de restaurar o ideal de nação como legítima proprietária da sua cultura, fortalecendo as noções de pertencimento (GONÇALVES, 1996). Isto dialogava com a ideologia do Século XVIII, em que se compreendia que a propriedade definia a pessoa, “Sou um indivíduo, na medida que sou proprietário de um bem”. Assim nações modernas são indivíduos coletivos que se individualizam para configurar entidade integrada e dotada de propriedades culturais, seus patrimônios (DUMONT, *apud* GONÇALVES, 1996). Frente a essa condição sociocultural, defensores nacionalistas defendem o sentimento de pertencimento, afirmando que uma nação existe na medida que apropria-se a si mesma por meio de sua cultura - Nação=autoapropriação. Dentro do escopo dos ideais nacionalistas, preservar o Patrimônio compreendido como nacional, significava defender a integridade e continuidade de valores supostamente ameaçados (GONÇALVES, 1996).

No Brasil, a construção do patrimônio nacional passa a ser significativo e efetivo através da atuação do Estado nas décadas de 1930 e 1940. Num período fortemente influenciados pelo ideal modernista de “civilização”, por meio do qual formulava-se o projeto de integração nacional, identificando-se valores universais que conectariam o país ao mundo. Desse modo, a associação da ideia de nação à cultura/civilização forjaria assim elementos e traços representativos que caracterizariam uma feição homogeneizada, uma comunidade nacional. Esse foi o momento crucial para gênese e consagração da noção de patrimônio no Brasil, cuja ressonância ainda pode ser percebida no século XXI (CHUVA, 2009).

Esta comunidade nacional é imaginada, porque pressupõe que todos indivíduos tenham muitas coisas e estilos em comum, compartilham todos os valores, e que também esqueceram muitas coisas, pressupondo que seus membros se conhecem, configurando-se uma unidade. Benedict Anderson (2008) em seu livro *Comunidades imaginadas*, sustenta que um dos aspectos que realçaram a ideia

de nação foi a determinação e normalização de uma língua escrita em determinado território, pois ela oferecia privilégio de veicular uma verdade ontológica (ANDERSON, 2008).

No Brasil, podemos constatar a importância da língua escrita na invenção da nacionalidade, como por exemplo, o que produziu o movimento literário Romantismo no Século XX, cujas obras tematizavam as virtudes de um caráter brasileiro. Ou ainda, o Movimento Modernista de 1922, que problematizava a nacionalidade, buscando o que era defendido como raízes nacionais, ou o que haveria de mais autêntico no Brasil (OLIVEN, 2006). O Estado operava diretamente como instância de consagração e difusão de bens artísticos e culturais (LACOMBE, 2000).

Mais tarde, foi criado em 1937 pelo Decreto-lei nº 30, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o SPHAN. Podemos destacar duas personalidades que marcaram e são referências na construção dos ideais da política federal no Patrimônio. Estou me referindo a Rodrigo Melo Franco de Andrade e Aluísio Magalhães, ambos assumiram a direção do órgão.

Mais tarde, os trabalhos e experiências do Centro de Referência Cultural-CNRC, desenvolvidas na década de 70 do século passado, fomentou o principal entendimento sobre patrimônio expresso na Constituição Federal de 1988. Patrimônio passava ser compreendido como referências culturais.

A noção de “referência cultural” significa buscar formas de se aproximar do ponto-de-vista dos sujeitos diretamente envolvidos com a dinâmica da produção, circulação e consumo dos bens culturais. Ou seja, significa, em última instância, reconhecer-lhes o estatuto de legítimos detentores não apenas de um “saber fazer”, como também do destino de sua própria cultura. (IPHAN, 2000: 19)

O contexto da inserção da noção de referência cultural no âmbito do pensamento intelectual e social sobre patrimônio cultural no Brasil é resultante de longo processo de debates, embates para fortalecimento e valorização da diversidade cultural no país. O olhar sobre o patrimônio, a sair da ideia de cultura “morta” do patrimônio do passado ou referências concretas, estáticas e distantes da nacionalidade, incorporou a busca pelas raízes “vivas” da identidade nacional. Exatamente naqueles em contextos e bens considerado até aquele momento como estranhos à política de Estado e instituir o Patrimônio Cultural de forma participativa e democrática.

Essa perspectiva foi terreno fértil para o desenvolvimento de ações e reconhecimento por parte do Estado do patrimônio de forma mais ampla e plural, inclusive saindo da dimensão material, contemplando as práticas culturais das comunidades indígenas, quilombola, ribeirinhas, das periferias, e culturas populares das diversas regiões do país. Apesar de iniciativas ocorrerem desde década 1950, somente no ano de 2000 foi instituído o Decreto 3.551, que estabeleceu o Registro como instrumento para identificação e titulação dos bens de natureza imaterial como Patrimônio cultural do Brasil (IPHAN, 2018).

## A cultura indígena como patrimônio

Os anos 1970 foram marcados por amplo processo de mobilizações indígenas no cenário nacional e internacional, visava inicialmente a defesa de direitos territoriais. Inclusive, dentre essas situações, que nos interessa para caracterização e análise neste texto, corresponde ao Alto Rio Negro. Após a conquista da homo-

logação de uma extensa Terra Indígena em 1998, as associações indígenas – agrupadas na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) ampliaram as reivindicações para outras áreas como a educação, a saúde e, sobretudo, a cultura (CAPREDON, 2018). Segundo Capredon (2018), o interesse por este último tema, incentivado por indigenistas e antropólogos, foi motivado pela preocupação crescente em torno da preservação das “culturas tradicionais” a nível internacional (CAPREDON, 2018). A salvaguarda compreende medidas que viabilizam, após a patrimonialização, a ampla promoção e divulgação do patrimônio, cooperando para que o mesmo seja um ativo socioeconômico e de sustentabilidade.

Para Capredon (2018), a participação ativa de grupos locais na definição do que deve ser patrimonializado, passou evidenciar de um lado a tendência pelo interesse do “branco” na valorização das culturas tradicionais com base em suas próprias categorias e tecnologias, por outro os indígenas buscavam acesso à participação de editais, projetos e programas da política cultural do país. A autora destaca um dos efeitos dessa relação, que é o “deslocamento” dos itens culturais selecionados como patrimônio. Segundo ela, ao patrimonializar um aspecto cultural, este é dissociado dos seus antigos usos e “transferidos” a uma nova esfera social. Ou seja, quando patrimonializados, parte da cultura é extraída de sua “instituição” central na vida do grupo para atrair visitantes, ganhar visibilidade no cenário político regional e captar financiamentos e outros recursos materiais que lhes fazem falta, sobretudo como forma de envolver novas gerações locais.

Podemos olhar esse debate pelo que Cunha (2009) entende por cultura residual. A organização étnica é residual, é objetificação, porém não reduz ou dilapida as culturas, mas atribui novos sentidos ao jogo das disputas e relações políticas (CUNHA, 2009). Os novos sentidos podem ser tanto estratégicos e táticos, estabelecendo formas de reivindicar e lutar por reconhecimento ou camuflar insubordinação frente ao modo de pensar hegemônico para negociar direitos (CUSICANQUI, 2016).

Para Cunha (2009), a arena interétnica acaba por fomentar a criatividade e invenção da cultura de forma “objetificada”. Para ela significa que os grupos passam a articular a cultura com aspas, resultante de uma mobilização e destacando dos seus próprios mundos, para alçar visibilidade e acesso às políticas públicas, quando a relação em que a noção de cultura é porta de acesso nas lutas políticas como no caso do direito à terra, relação mercantil, patrimônio, editais dos ministérios, etc. Assim cria a objetificação da cultura a partir de sinais diacríticos, porque é exigido nestes contextos. O que nos remete a noção de patrimônio, sobretudo a relação estabelecida pelos grupos sociais quando pleiteiam reconhecimento da sua cultura. Cultura que na lógica da política patrimonial passa a ser reduzida por um bem objetificado e representativo.

Abre-se assim à investigação: até que ponto no campo da luta política, a invenção da cultura como patrimônio, tem impactado na organização dos grupos étnicos e tem se constituído em forma estratégica e tática para garantir direitos e continuidade das referências culturais? Com a finalidade de pensar em mecanismos em que a política de salvaguarda possa cooperar frente essa realidade, pergunto-me de que modo “arena patrimonial” ajudam a fortalecer a sustentabilidade do Bem e de seus detentores? Como esse enquadramento patrimonial da cultura reverbera na prática? A vulnerabilidade das condições de produção e reprodução das práticas tradicionais, bem como da incipiente implementação da política patrimonial influenciam numa tática de “misturar para (r)existir” ou apenas é um processo dinâmico e social?

Krenak (2020), em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, reflete que a condição de fim dos mundos é vivida pelos povos indígenas, muito antes das pandemias ou de muitos processos socio-históricos recentes. O autor comenta que desde a colonização, a premissa da existência de uma única humanidade, esclarecida, civilizada, e que precisava ir ao encontro de outros humanos que viviam na "escuridão", mantém nos dias de hoje 70% dos humanos totalmente alienados do mínimo exercício de ser. Como resultado devastador em prol de uma civilização, tantos foram e ainda são arrancados de seus coletivos, de seus lugares de origem, e "jogados nesse liquidificador chamado humanidade" (KRENAK, 2020: 9). Mas o autor lança a seguinte pergunta: é possível que um conjunto de culturas e de povos ainda seja capaz de habitar uma cosmovisão, habitar um lugar neste planeta que compartilhamos de uma maneira tão especial, em que tudo ganha um sentido?

O Patrimônio como fronteiras em fim de mundos que queremos discutir neste trabalho, está relacionado ao que Krenak compreende como o fim da diversidade, das diferenças, dos vínculos profundos com memória ancestral, com as práticas e fazeres que caracterizam arranjos de circulação, trocas, conflitos, alianças, parentesco, modos de relacionar-se com os lugares, seus esquemas cosmológicos e estratégias de resiliência dentre outras condições.

### **Cachoeira de Iauaretê - o lugar sagrado indígena é patrimônio imaterial**

A compreensão imaterialidade como patrimônio possibilitou a visibilidade e reconhecimento de referências para diversos segmentos sociais em diferentes sociedades. As relações com os modos de fazer, celebrar, criar, conhecimentos sobre lugares, plantas, manejo da terra, relações com ancestralidades, com a biodiversidade, etc., trouxe para a constituição de patrimônio o reconhecimento de relações outras, diferente daquelas que tornavam patrimônio uma coisa, peça de museu, ou edificação antiga, mas trata-se das atribuições de valores produzidas pelos sujeitos sobre suas relações com os outros, os lugares, as rochas, a floresta, espíritos, cosmologias, religiosidades, etc, extrapola categorias e conceitos cristalizados sobre o patrimônio como herança, resíduo, reserva e/ ou recurso, permeada pelas dualidades natureza e cultura, mente e mundo, natureza e cultura, humano e não-humano, vivo e não vivos, etc

Um exemplo é o patrimônio Cachoeira de Iauaretê ou Cachoeira da Onça (Cachoeira de Iauaretê - Lugar Sagrado dos Povos Indígenas dos Rios Uaupés e Papuri) localizada na região do Alto Rio Negro, Distrito de Iauaretê, município de São Gabriel da Cachoeira, no Estado do Amazonas. A Cachoeira corresponde a um lugar de referência cultural para os 23 povos indígenas que habitam a região banhada pelos rios Uaupés e Papuri de filiação linguística Tukano Oriental, Aruak e Maku. Sua inscrição no Livro de Registro dos Lugares foi realizada em 2006. O Registro do bem cultural ocorreu em 03 de agosto de 2006, sendo o primeiro a constar do Livro dos Lugares, uma das categorias de Registro de Bens Imateriais compreendida pelo IPHAN.

O conjunto de pedras, lajes, ilhas e paranás que compõem a Cachoeira simbolizam episódios de guerras, perseguições, mortes e alianças descritos nos mitos de origem da humanidade e nas narrativas históricas destes povos. Esses lugares remetem à criação das plantas, dos animais, benzimentos e de tudo o que seria necessário à vida no local e à sobrevivência dos descendentes dos primeiros ancestrais.

O reconhecimento da Cachoeira de Iauaretê “destaca a inesgotável capacidade das populações indígenas da região [das famílias linguísticas Arawak e Tukano Orientais, além do povo Maku] de criarem e recriarem suas tradições na perspectiva de um projeto histórico de resistência cultural. Nos lugares sagrados como as pedras, lajes e igarapés situados na Cachoeira de Iauaretê e seu entorno, estão escritas as histórias de criação da humanidade e de ocupação do território em que eles vivem desde tempos imemoriais. Esses lugares indicam, igualmente, os códigos de manejo social organizadores da vida, tais como as formas de convivência e os mecanismos de transmissão dos saberes, identificadores das várias etnias que compartilham territórios e padrões culturais”. (IPHAN, 2007: 11)

Nas narrativas mitológicas dos Tukano a origem da humanidade refere-se a um processo de transformação durante a trajetória no ventre da cobra canoa de transformação-fermentação, vão progressivamente se tornando pessoa (HUGH-JONES, 1979; ANDRELLO, 2004, 2006; HUGH JONES, 2009 - no prelo). É uma “viagem longa como criança dentro do útero alimentando-se pelo cordão umbilical. Ao longo desse percurso, “casas subaquáticas da gente peixe, e demais locais onde fazem crescer, originar grupos, orientam quanto a organização social, a nomenclatura e as formas de benzimentos (ANDRELLO, 2012).

As narrativas mitológicas que conferem atribuição de valor de origem e lugar sagrado conferem, também, uma diversidade de práticas de pesca compreendidas para as distintas etnias que habitam a região do Rio Negro.

Todas as pedras que apareceram são lugares apropriados para a montagem das armadilhas de pesca dos Tariano, os caiás, cacuris e matapis. Na verdade, Ohkômi ia se transformando já pensando nos seus netos. As formas, orifícios e marcas dessas pedras são orientações para a colocação das armadilhas, mas é preciso montá-las de maneira precisa para poder pegar os peixes. Os peixes capturados nessas armadilhas devem ser devidamente benzidos [basesehe, em tukano], caso contrário os filhos dos pescadores podem nascer com deficiências. (IPHAN, 2007: 59)

No livro *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*, organizado pelo antropólogo Andrello, ao fazer um percurso pela criação e transformação da cobra canoa, descreve dimensão e a diversidade de lugares sagrados que remetem a origem dos povos do Rio Negro para o reconhecimento como patrimônio e Registro (ANDRELLO, 2012). No entanto, a Instrução Técnica (pesquisa) para o reconhecimento como patrimônio não alcançou as narrativas e lugares sagrados de todos os diferentes povos da paisagem etnográfica do Alto Rio Negro.

Oliveira (2019) transcreve o relato de um Tukano, segundo o texto, os benzimentos estão vinculados aos lugares sagrados, por isso são conhecimentos que vem desde a origem da humanidade e acompanha seus ancestrais ao longo da trajetória de seus clãs, definindo o próprio ser, a Pessoa Tukano, ou seja, é origem e é continuidade: estes são “netos dos que benzem” e possuem filhos que são benzidos (OLIVEIRA, 2019: 38). A ideia de uma origem remota e da continuidade dos benzimentos são sintetizadas nas palavras do benzedor Jovino Pedrosa, *Nahuri porã*, morador da comunidade *Wahpu Nuhku*: “os benzimentos são milenares, não são como plantas ao redor de casa, não podem ser deixados de lado (*koa*, literalmente, jogadas), são da Gente do aparecimento *Bahuari mahsã*, da Gente da transformação *Pamuri mahsã*, não se esgotam” (OLIVEIRA, 2019: 39).

A importância de continuidade/salvaguarda dos conhecimentos e práticas dos benzimentos e demais aspectos culturais relacionados motivou a patrimonialização, pois como pudemos ver são valores vitais. A época dos estudos que sub-

sidiaram o reconhecimento com patrimônio, havia o entendimento entre as lideranças indígenas da necessidade de "revitalizar" a cultura, pois avaliava-se que estava ameaçada e perdendo força e sustentabilidade dos valores culturais para próximas gerações. Mais de 10 anos após o Registro, o entendimento é o mesmo e a preocupação parece ser ainda maior. (Impressão que tive ouvindo detentores nas atividades de oficinas). O Distrito de Iauaretê, cada vez mais, tem diminuído populacionalmente, e garantido em menor escala a permanência dos mais jovens na localidade.

## Um breve balanço da implementação da Política de Salvaguarda da Cachoeira de Iauaretê

Como já mencionado, a dimensão cosmológica e as narrativas míticas assumiram um amplo destaque e relevância no processo de patrimonialização, em detrimento de descrições acerca dos aspectos da vida social local e dos demais usos sociais desse lugar sagrado. É o caso, por exemplo, da pesca tradicional que ocorre em trechos ou locais apropriados da Cachoeira de Iauaretê.

Na região da Cachoeira de Iauaretê e entorno está relacionada aos conhecimentos mitológicos que explicam o surgimento dos lugares de pesca, formando assim diversos estilos de pesca tradicional que podem ser observados em cada uma das localidades. Reforçando que embora as práticas de pesca não sido destacadas de maneira ostensiva no momento da titulação do bem, trata-se de um aspecto fundamental e de grande referência para detentores e moradores locais. Em consequência, levantava-se a questão: como lidar com lugares em cujas rochas, lajes e pedras, são ao mesmo tempo compreendidas como referências culturais de origem, memória do passado mítico, e lugares destinados para práticas, técnicas e conhecimentos de domínio da pesca para os povos indígenas que habitam a bacia do Rio Uapés, Papuri e da região do noroeste amazônico em geral?

A partir do Registro na descrição apresentada no livro "Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro", organizado pelo antropólogo Geraldo Andrello, publicado em 2012, descreve a ampliação do mapeamento e identificação dos lugares sagrados em Iauaretê, refletindo o quanto ao longo do tempo, a lista de lugares foi ganhando volume como pode ser observado a seguir:

O primeiro mapeamento da Cachoeira de Iauaretê com o grupo do clã Koiwathe em 2005 apontou 20 pontos mencionados nas narrativas míticas, já em 2008, como resultado de duas oficinas, foram 75 pontos. Nessa segunda etapa, participaram vinte pessoas de dois clãs tariano. Essa toponímia mais extensa diz respeito a um conjunto mais diversificado de narrativas míticas, várias delas ainda a registrar. Já os outros cinco grupos (três de clãs tariano, um tukano e um desana), que trabalharam com cartas de várias partes do Uaupés e Papuri identificaram no total duzentos e trinta lugares, mencionados em diversas narrativas míticas. (ANDRELLO, 2012: 27)

Foram desenvolvidas várias iniciativas desde o registro para a ampliação da identificação de lugares sagrados relevantes para os povos indígenas do alto Rio Negro, dentre elas, o projeto Mapeo, que entre 2013 e 2015 mapeou quase a totalidade da rota de transformação desses povos, relacionada à viagem da cobra canoa que trouxe seus ancestrais pelos rios Negro e Uaupés até a cachoeira de Ipanoré, no médio Uaupés.

O projeto Mapeo foi um dos desdobramentos do Registro da Cachoeira de Iauaretê, tendo como enfoque a continuidade dos mapeamentos e identificação

dos lugares sagrados no noroeste amazônico, sendo uma importante ação de salvaguarda demandada pelos povos indígenas para a Cachoeira de Iauaretê, pois compreende-se a cachoeira associada num conjunto muito mais amplo de lugares sagrados que se localizam não apenas na própria área de Iauaretê, como podemos apreender da leitura do Dossiê Expedições da Cobra-Canoa 2013-2015.

Nos anos seguintes ao registro, e já no decorrer das Ações Emergenciais de Salvaguarda empreendidas em Iauaretê entre 2006 e 2008, tornou-se patente que na concepção dos povos indígenas da região, em especial os grupos da família linguística tukano, a Cachoeira da Onça faz parte de um conjunto muito mais amplo de lugares sagrados que se localizam não apenas na própria área de Iauaretê, ao longo dos rios Uaupés e Papuri, mas por todo o território multiétnico e transfronteiriço da bacia do rio Negro. Para os conhecedores indígenas, esses lugares encontram-se conectados uns aos outros, formando uma grande rede de energia vital e encadeando histórias de origem e de ocupação da região pelas diversas etnias que compõem o sistema sociocultural do rio Negro e Noroeste Amazônico. Nesse contexto, novas demandas por iniciativas de documentação e valorização de lugares sagrados e rotas ancestrais foram surgindo, sobretudo no Alto Rio Negro. Grupos pertencentes à família tukano em particular, moradores dos rios Uaupés e Papuri, e que também foram incluídos como detentores no registro da Cachoeira da Onça, começaram a reivindicar a identificação e reconhecimento de toda a rota de origem de seus ancestrais pelo extenso curso dos rios Negro, Uaupés e Papuri, adentrando em território colombiano. (FOIRN, 2015: 9)

Deste modo, observa-se que, desde o Registro, a questão territorial precisa ser melhor debatida no âmbito de reuniões posteriores junto aos detentores e parceiros, de modo a consolidar uma proposta que seja do interesse de todos e, ao mesmo tempo, leve em conta os desafios que uma eventual ampliação traz para gestão técnica da salvaguarda do bem cultural.

Dentre as ações de salvaguarda desenvolvidas desde o Registro destacam-se as seguintes: 1 - Continuidade dos Trabalhos de Documentação e identificação de Lugares Sagrados; 2 - Criação do Pontão de Cultura da FOIRN; 3 - Apoio à reconstrução das malocas como Centros de Referências e Educação Indígena; 4 - Repatriação dos ornamentos sagrados com o Museu do índio de Manaus, mantido pelo Patronato Santa Terezinha; 5 - Desenvolvimento de ações de revitalização cultural, com foco nas condições de preservação de transmissão dos valores que dão significado à geografia das Terras Indígenas da região do bem cultural.

Em 2021, foi produzido o Parecer Reavaliação da Cachoeira de Iauaretê para Revalidação do Título de patrimônio cultural. O documento compõe parte do processo que ocorre após 10 anos do Registro que reconhece um bem cultural de natureza imaterial como patrimônio cultural brasileiro, conforme estabelece o Decreto 3.551/2000. Como Parecer deve ser produzido pela Superintendência do Estado integrando, na forma que couber, a participação e consulta de detentores, parceiros e demais segmentos interessados, participei ativamente da elaboração, sendo um dos autores.

No Parecer de Reavaliação, empreendeu-se um breve balanço junto aos detentores e parceiros sobre as ações implementadas com base nessas diretrizes iniciais, bem como identificar a situação atual dessas iniciativas.

### ***Continuidade dos trabalhos de documentação e identificação de lugares sagrados***

A partir do reconhecimento como patrimônio cultural, algumas instituições desenvolveram estudos voltados para o mapeamento e identificação de lugares sagrados. Boa parte das pesquisas estão disponíveis na internet, como por exemplo:

Publicação	Endereço Eletrônico
Publicação colaborativa de Iauaretê (censo socioeconômico e de pesca/pesquisa sobre lugares sagrados de pesca)	<a href="https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/iauaret__web">https://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/iauaret__web</a>
Notícia sobre a publicação de Iauaretê e sua importância local	<a href="https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/iauarete-passado-presente-e-novos-dilemas">https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/iauarete-passado-presente-e-novos-dilemas</a>
Publicação da história Tariano (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro)	<a href="https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/TRL00003.pdf">https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/TRL00003.pdf</a>
Publicação binacional (Brasil-Colômbia) gerada no âmbito do projeto Mapeo	<a href="https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/publicacoes/informe_binacional_cartografia_web.pdf">https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/publicacoes/informe_binacional_cartografia_web.pdf</a>
Filme: Pelas Águas do Rio de Leite (resultado do projeto Mapeo)	<a href="https://www.youtube.com/watch?v=Cirpl_a_FJI">https://www.youtube.com/watch?v=Cirpl_a_FJI</a>

### ***Criação do pontão de cultura da FOIRN***

Um acordo estabelecido entre a Secretaria de Programas e Projetos/MinC e o Departamento do Patrimônio Imaterial/Iphan possibilitou a criação do projeto Pontão de Cultura<sup>2</sup> pelo Iphan para os bens registrados como patrimônio cultural brasileiro. Nesse sentido, a criação de um Pontão de Cultura em São Gabriel da Cachoeira objetivava estruturar várias ações de fomento, fazendo convergir várias atividades para salvaguarda da Cachoeira de Iauaretê (IPHAN, Dossiê de Registro - Cachoeira de Iauaretê: 96). Em 2014, o edifício foi destruído por um incêndio. Passados alguns anos, o primeiro pavimento foi reconstruído, e hoje abriga apenas a loja Wariró.

O incêndio que destruiu as instalações do Centro, destruiu também todos os equipamentos que haviam sido adquiridos para a implantação ali de um Pontão de Cultura.

### ***Apoio à reconstrução das malocas/centros de referência e educação indígena***

O apoio para reconstrução das malocas incorporou ações de salvaguarda associadas à política nacional de Patrimônio Cultural coordenada pelo IPHAN, como espaços de difusão, circulação, referência e educação patrimonial. Relatou-se no Relatório de Reavaliação (2021) a importância que os espaços tinham para o fortalecimento das ações de fomento e salvaguarda do bem. Segundo eles, as malocas impactavam a vida da população local, pois valorizavam os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas da região.

<sup>2</sup> Segundo o Ministério da Cultura, “o Ponto de Cultura é a ação prioritária do Programa Cultura Viva. Ele é a referência de uma rede horizontal de articulação, recepção e disseminação de iniciativas culturais. Como um parceiro na relação entre estado e sociedade, e dentro da rede, o Ponto de Cultura agrega agentes culturais que articulam e impulsionam um conjunto de ações em suas comunidades, e destas entre si. O Ponto de Cultura não tem um modelo único, nem de instalações físicas, nem de programação ou atividade. Um aspecto comum a todos é a transversalidade da cultura e a gestão compartilhada entre o poder público e a sociedade civil”. Fonte: <http://www2.cultura.gov.br/culturaviva/ponto-de-cultura/> último acesso em: 01/11/2013.

## ***Repatriação dos ornamentos sagrados com o Museu do Índio de Manaus, mantido pelo Patronato Santa Terezinha***

Ainda em 2006, houve a assinatura de Termo de Repatriação dos ornamentos sagrados com o Museu do índio de Manaus. Diante da impossibilidade de identificação das comunidades proprietárias, os objetos repatriados foram considerados propriedade coletiva dos povos indígenas da bacia do Rio Uaupés e estão sob a guarda do Centro de Estudos e Revitalização da Cultura Indígena de Iauaretê (CERCII).

Para os detentores, os objetos repatriados colaboraram na difusão da importância da Cachoeira de Iauaretê e da importância que os objetos têm para realização das principais cerimoniais.

### ***Desenvolvimento de ações de transmissão de saberes***

Em 2010, no âmbito dos Convênios entre o Iphan e a FOIRN (Convênio 051/2007 e Convênio 715393/2009), houve a aquisição de kits tecnológicos compostos de pequenas ilhas de edição portáteis, equipamentos de projeção e computadores, para equipar as comunidades que sediam as sub-regionais da FOIRN e para uso de detentores em escolas e em comunidades indígenas. Tendo em vista que o Pontão de Cultura - Centro de Referências Culturais do Rio Negro, na cidade de São Gabriel da Cachoeira, tinha como objetivos a formação de realizadores indígenas em linguagem audiovisual e editoração/publicação, e fomentar, estrategicamente a aproximação e o interesse dos jovens em relação ao conhecimento sobre a tradição e fortalecimento dos sentimentos de pertencimento, os equipamentos adquiridos foram instalados neste lugar.

Um dos importantes desdobramentos do Registro se deu na mediação que o IPHAN realizou junto ao Ministério da Defesa, Comando da Aeronáutica e a Comissão de Aeroportos da Amazônia (COMARA), em conjunto com a Coordenação das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (COIDI) e o Instituto Socioambiental (ISA), a respeito do pedido de suspensão das obras na Serra do Bem-Te-Vi, as quais pretendiam dinamitar o extenso afloramento rochoso que compõe o conjunto de lugares sagrados dos povos indígenas de Iauaretê, para transformá-lo em pedra britada a ser utilizada em ampliação pista de pouso na localidade<sup>3</sup>. Na ocasião, havia reivindicação da população de Iauaretê, pois entendia que a implosão desse lugar traria ao povoado uma série de doenças, como febres e diarreias (IPHAN, 2007: 100).

### ***Relações e experiências nas ações de Salvaguarda***

Em julho de 2022, estive no Distrito de Iauaretê para realização das Oficinas de Salvaguarda. Dentre os propósitos das oficinas estavam o de criar espaços de compartilhamento de conhecimentos e formulação de estratégias, visando fortalecer a sustentabilidade do Bem e de seus detentores, bem como garantir o direito ao conhecimento e ao fortalecimento das práticas tradicionais às gerações futuras, apropriando-se das diferentes ferramentas e criatividade do presente. Toda organização de logística do evento foi coordenada por membros da COIDI –Coordenadoria das Organizações Indígenas Distrito de Iauaretê da Federação das

<sup>3</sup> Informações levantadas no Livro- Saberes, fazeres, gingas e celebrações: ações para a salvaguarda de bens registrados como patrimônio cultural do Brasil 2002-2018, 2018: 103).

Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN. As atividades aconteceram no Centro Paroquial da Igreja de São Miguel Arcanjo.

Sabe-se que Iauaretê foi profundamente marcada pela presença das missões religiosas católicas desde o século passado, conforme consta no Dossiê de Registro nº 7 (IPHAN, 2007). Até hoje, o Distrito de Iauaretê é dividido por comunidades em torno dos Templos Católicos, não havendo templos de outras denominações naquela localidade. Durante os 5 dias na localidade, pude observar algumas das dinâmicas que marcam as relações igreja católica e culturas indígenas.

Entre as lideranças indígenas, participantes das oficinas, estava um "ex-padre indígena". O diálogo com este interlocutor ofereceu-me uma série histórias da relação igreja e culturas indígenas no lugar, a partir das experiências e perspectivas dele. Num dos relatos ele contava como na época de padre, buscava negociar junto aos seus pares uma leitura do cristianismo a partir de aspectos culturais indígenas, como por exemplo, as narrativas da criação do mundo fundamentada nas próprias referências e marcos inscritos nos lugares sagrados da Cachoeira de Iauaretê, a comunhão do corpo de Cristo utilizando-se de alimentos produzidos pelas próprias comunidades, a inclusão de guerreiros indígenas como personagens sagrados, e ainda o uso das línguas indígenas como condição de transmissão de conhecimentos da religião.

Segundo o indígena, essa perspectiva passou a ser trabalhada por um pequeno grupo de seguidores e religiosos católicos locais, mas era compreendida pela Igreja como "marginal". Podemos evocar aqui o termo marginal, fazendo referência ao que Pereira (2005) tratou de devoções que subsistem às margens da igreja oficial (PEREIRA, 2005: 36). Deve-se chamar atenção para as devidas diferenças aqui aplicadas, pois o autor associou o conceito às chamadas devoções populares em meio urbano. A marginalidade aqui, ao que tudo indica, estava vinculada a um exercício de mistura de diferentes compreensões da origem da vida, relações com seres sagrados, formando uma "religião diferente", inclusive ressignificada em outras estruturas linguísticas.

A ideia de mistura aqui empreendida remete-se ao que Baptista (2019) compreendeu sobre as práticas religiosas haitianas das "igrejas vodu". A mistura para o autor, no caso das igrejas haitianas, em que se observa uma espécie de fusão de diversas fontes religiosas, segundo ele não sugerem uma superposição de uma cultura em relação a outra como no sincretismo, ou apenas um arranjo de combinações culturas, mas a operação criativa que cria do encontro e da bricolagem uma síntese cultural, uma nova organização cultural, diferentemente de tudo aquilo que eram as partes antes desta nova ordem.

As divergências em torno das alteridades, no caso das relações entre igreja católica e indígenas, não permitiram que este rearranjo pudesse prosperar oficialmente. No entanto, notou-se nessa curta experiência alguns aspectos que mantêm certas práticas sugestivas de mistura.

Logo no primeiro dia que cheguei ao Distrito de Iauaretê, recebi o convite para um arraial da comunidade Dom Bosco. Aparentemente, tudo se remetia a um arraial junino com características comuns destes festejos, como: as músicas, bandeirinhas coloridas, quadrilhas, prisão do amor, etc. No entanto, a festa era animada em língua tukano, os presentes também falavam entre si em tukano, ou seja, todos os aspectos da festa, estavam sendo apreendidos dentro de significados do universo cultural particular. Outro aspecto interessante, não se fez referência ao Santo ou à igreja durante aquela noite. Os alimentos das barracas não eram os que comumente são servidos nestas festas. Estavam entre as mais divulgadas e recorrentes as que ofereciam caxiri, aluá e peixe.

Eu fui motivado a experimentar as bebidas. Uma metade de um copo de 350ml foi o suficiente para passar mal uma noite inteira. O fato curioso foi no outro dia, alguns indígenas na oficina observaram que eu não estava bem, e eu descrevi o que senti, e eles disseram: "Você não estava preparado para tomar. Era necessário antes o benzimento". Aquilo me chamou muito atenção, pois estava num arraial de Igreja Católica, cuja bebida oferecida era indígena e para beber era importante passar pelo rito indígena do benzimento.

Observo, então, que caxiri em festa de arraial da igreja católica em Iauaretê não se esvazia do rito em que pertence. Peirano (2002) quando discorre sobre a compreensão dos ritos como eventos, destaca que esta condição não leva à exaustão o significado pragmático a que está vinculado, podendo ser imitados, invertidos, parodiados, de acordo com suas possibilidades dramáticas e comunicativas. (PEIRANO, 2002: 32), mas continuam com potencial de revelar processos e estruturas elementares da vida social.

Um outro momento importante dessa experiência foi o encerramento. Os indígenas participantes das oficinas propuseram uma cerimônia festiva chamada "Dabokuri". O termo "dabokuri" é de uso corrente entre as etnias do alto rio Negro.

uma grande festa cerimonial de encontro entre grupos indígenas, quando são oferecidos frutos silvestres, peixes, bebidas fermentadas etc. sempre com muita música e dança. Ocorre tanto nos povoados indígenas quanto na sede do município. Por extensão, pode haver uma forma de dabokuri também para recepcionar convidados de fora, ou incorporado em eventos, como as festas de santo. (BARROS, 2007: 31)

Segundo Barros (2007: 31) ocorre em São Gabriel da Cachoeira a imbricação entre a Festa de Santo Alberto e o "dabokuri" de modo indissociável.

Os repertórios musicais presentes na festa de Santo Alberto, aglutinando elementos das tradicionais festas de santo e do dabokuri, oferecem um leque de signos que, devidamente decodificados e analisados, podem revelar os possíveis significados neles encerrados troca ritualizada, em que ocorre a permuta de bens, cuja confecção é exclusiva a cada etnia, justificando a realização do ritual.

O "Dabokuri" foi realizado como festa de encerramento das oficinas, todavia não ocorreu no salão paroquial, lugar onde transcorreu todo evento. Foi realizado num Centro Comunitário. Isso provocou uma indagação: Por que a cerimônia não ganharia o espaço da igreja? O que impedia dele acontecer no mesmo espaço de todo o evento? podemos ir mais além, segundo participantes, havia num passado recente em Iauaretê Malocas que serviam a comunidade como centro de referências culturais, onde aconteciam rituais, danças e benzimentos dos diferentes povos indígenas da localidade. Diante do exposto, podemos hipoteticamente compreender que existem marcadores sociais de lugar de práticas culturais compreendidas como "oficiais", por isso reconhecidas e permitidas no espaço da igreja, e práticas culturais "marginais", por isso realizada em espaços, no caso em debate, não pertencentes à Igreja Católica. Outro aspecto que podemos dialogar, neste caso, é a condição (des)territorialização (PEREIRA, 2005) em razão da ausência de espaços específicos, atualmente, para as práticas tradicionais indígenas, como relataram algumas lideranças locais.

O "Dabokuri" em espaço como Centro Comunitário parece ter sido uma das formas de reinventar a própria condição social, em termos de crenças, de apropriação dos espaços públicos em Iauaretê, o que naquele contexto aconteceu

junto à uma ação da política pública de patrimônio cultural, numa tática de "misturar para (re)existir".

Dezesseis anos após o Registro como patrimônio, a comunidade detentora da Cachoeira reconhece a importância da Cachoeira como referência para os povos indígenas do Rio Negro.

*A pertinência e a relevância do lugar de referência desses povos é evidente no compartilhamento da importância que tem a Cachoeira de Iauaretê para os povos indígenas dessa região. (Comentário de Lideranças indígenas e detentores - Janete Alves, Ivo Fontoura e Adão Oliveira)*

Todavia, ainda manifestam preocupação com êxodo, a desvalorização de práticas culturais tradicionais em razão do enfraquecimento da transmissão dos conhecimentos associados aos lugares sagrados aos mais jovens, caracterizando a dificuldade de fortalecer o sentimento de pertencimento e valorização da cultura. A fim de fortalecer a transmissão dos conhecimentos para as novas gerações, o IPHAN, já na ocasião dessa atividade em 2022, envolvimento do Museu da Pessoa em ações de Salvaguarda (Museu virtual e colaborativo de histórias de vida fundado em São Paulo, em 1991), fomentando o desenvolvimento de um projeto de documentação audiovisual da história de vida dos mais antigos, engajando os mais jovens na produção.

Além disso, foi produzido um plano de salvaguarda com intuito de promover o patrimônio e fomentar ações futuras compreendendo como patrimônio pode ser importante ativo socioeconômico local, como exemplo, a ideia de um "turismo patrimonial".

Uma outra questão muito presente na relação com os detentores, observa-se a necessidade da política de salvaguarda, por ser ação de continuidade de produção conhecimento sobre o bem, de ampliar o reconhecimento das diversas narrativas e vínculos das etnias indígenas, considerando também documentação nas respectivas línguas.

A língua é inerente ao Bem Cultural patrimonializado, por isso salvaguardar os significados, interpretações, atributos e valores das práticas, modos de fazer, celebrar e ser deve considerar a língua. As línguas, assim como seus diferentes grupos sociais falantes possuem diferentes formas de definir e compreender realidades e mundos. Inevitavelmente, em razão das diferenças entre as línguas e povos associados ao Bem, para evitar equívocos ou um mal-entendidos e dissensos, a salvaguarda precisa contemplar a diversidade inerente. Portanto, o conhecimento e a salvaguarda do patrimônio devem considerar pertencimento do Bem a mundos diferentes, línguas diferentes, diferentes sujeitos que valoram e nomeiam, etc. (LA CADENA, 2018).

Assim, ao pretender promover a sustentabilidade das práticas culturais, a política de salvaguarda deve ser estruturada em mecanismos que garantam a participação efetiva das comunidades detentoras, precisa ser continuidade do Registro, nunca engessada no tempo, sendo sempre inclusiva, desenvolvendo política pública relacional e mais próxima possível da dinâmica cultural. Do contrário, estará promovendo o efeito mais danoso e inverso do que esperado.

Recebido em 31 de outubro de 2022.  
Aceito em 30 de agosto de 2023.

## Referências

- ABREU, Regina. "Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva". In: FILHO, Manuel F.L.(Org.). *Antropologia e Patrimônio Cultural - Diálogos e Desafios Contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRELLO, Geraldo. *Rotas de transformação: narrativas de origem dos povos do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.
- BAPTISTA, José Renato. "Misturas". In: NEIBURG, F. (Org.). *Conversas etnográficas haitianas*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019. pp. 159-192.
- BARROS, Líliam Cristina. Fronteiras étnicas nos repertórios musicais das 'festas de santo' ronteiras étnicas nos repertórios musicais das 'festas de santo' em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro, AM). *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, 2 (1): 23-53, 2007.
- BARTH, F. "Grupos étnicos e suas fronteiras". In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- BORELLI, Silvia H. Memória e temporalidade: diálogo entre Walter Benjamin e Henri Bérghson. *Revista Margem*, 1: 80-90, 1992.
- CAPREDON, Elise. Derrota interna, sucesso exterior: a patrimonialização do xamanismo entre os Baniwa (Alto Rio Negro – Amazonas). *Horizontes Antropológicos*, 24 (51): 105-134, 2018.
- CUNHA, Manuela Carneiro. *"Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. Etnicidad estratégica, nación y (neo)colonialismo en américa latina. *Revista Alternativa*, 24 (51): 105-134, 2018.
- DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 95-117, 2018.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. *O Patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: UFRJ/MinC-IPHAN, 2005.
- GONÇALVES, José Reginaldo. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.

IPHAN- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação*. Brasília: IPHAN, 2000.

IPHAN- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Dossiê de Registro N° 7*. Brasília: IPHAN, 2007.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Editora Companhia das Letras: 2020.

LACOMBE, Marcelo S. Masset. *Modernismo e nacionalismo: o jogo das nacionalidades no intercâmbio entre brasil e alemanha*. São Paulo: Perspectivas, 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Pensar grande o patrimônio cultural. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, 3 (2): 62-67, 1986.

OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação*. Petrópolis: Vozes, 2006.

OLIVEIRA, M. S. Vida, poder e conhecimento: cuidados contemporâneos em torno do nascimento entre grupos Tukano Orientais do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico. *R@U- Revista de Antropologia da UFSCar*, 11 (1): 35-64, 2019.

PEIRANO, M. (Org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEREIRA, José Carlos. *Devoções Marginais: interfaces do imaginário religioso*. Porto Alegre: Zouk, 2005.

SIMMEL, G. "A Metrópole e a Vida Mental". In: VELHO, O. G. (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1987.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 1975.

# Algumas contribuições para políticas públicas de patrimônio imaterial, referentes ao campo das culturas populares no Estado do Amazonas (Brasil)

**Sérgio Ivan Gil Braga<sup>1</sup>**  
Universidade Federal do Amazonas

**Resumo:** Breve reflexão sobre o atual estado da arte das políticas de patrimônio cultural no Brasil, com ênfase no patrimônio imaterial referente a culturas populares no Estado do Amazonas. Procura-se desconstruir a ideia de simples associação do termo folclore a cultura popular, reconhecendo dinâmicas e processos sociais inerentes a essas expressões culturais. Para exemplo, ilustramos o fenômeno dos festivais folclóricos na Amazônia, que adquiriram relevância, a partir de meados do século passado e suas múltiplas dimensões de patrimônio.

**Palavras-chave:** culturas populares; folclore; patrimônios; estado do Amazonas; Brasil.

<sup>1</sup> Professor Titular de Antropologia, do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais (IFCHS), Departamento de Antropologia, da Universidade Federal do Amazonas. Doutor em Antropologia Social (USP). Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM) e colaborador do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM). Pesquisador do INCT/CNPq Brasil Plural e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM). As reflexões contidas neste artigo contaram com resultados parciais de pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), Edital 005/2022 - HUMANITAS – CT&I FAPEAM.

## Some contributions to public policies of intangible heritage, referring to the field of popular cultures in the State of Amazonas (Brazil)

**Abstract:** Brief reflection on the current state of the art of cultural heritage policies in Brazil, with emphasis on intangible heritage referring to popular cultures in the State of Amazonas. It seeks to deconstruct the idea of simple association of the term folklore with popular culture, recognizing social dynamics and processes inherent to these cultural expressions. For example, we illustrate the phenomenon of folk festivals in the Amazônia, which acquired relevance, from the mid-last century and their multiple dimensions of heritage.

**Keywords:** popular cultures; folklore; heritage; state of Amazonas; Brazil.

## Algunas contribuciones a las políticas públicas de patrimonio inmaterial, referidas al campo de las culturas populares en el Estado de Amazonas (Brasil)

**Resumen:** Breve reflexión sobre el estado actual del arte de las políticas de patrimonio cultural en Brasil, con énfasis en el patrimonio inmaterial referido a las culturas populares en el Estado de Amazonas. Se busca deconstruir la idea de asociación simple del término folclore con la cultura popular, reconociendo las dinámicas sociales y los procesos inherentes a estas expresiones culturales. Por ejemplo, ilustramos el fenómeno de las fiestas folclóricas en Amazônia, que adquirieron relevancia, desde mediados del siglo pasado y sus múltiples dimensiones patrimoniales.

**Palabras clave:** culturas populares; folclore; patrimonio; estado de Amazonas; Brasil.

**E**ste texto é resultado de comunicação científica, revisada e ampliada, que foi inicialmente apresentada em Simpósio intitulado, “Procesos de patrimonialización - sus articulaciones en el contexto latinoamericano actual”, no VI Congresso da Associação Latino-americana de Antropologia (ALA) – Desafios emergentes: Antropologias da América Latina e Caribe, Montevideo, Uruguai, de 24 a 27 de novembro de 2020. Por conta da pandemia da COVID 19, o Congresso que estava previsto inicialmente para ser realizado de modo presencial, acabou acontecendo em modo virtual.

Por outro lado, o tema das culturas populares tem me interessado para estudo há mais de três décadas. Em especial, o fenômeno dos festivais, com destaque para o Festival Folclórico de Parintins, realizado na cidade de Parintins, Estado do Amazonas, desde meados da década de sessenta do século passado. Tenho acompanhado essa manifestação cultural desde 1991, que resultou inclusive em Tese de Doutorado defendida no PPGAS/USP em 2001 e publicada em livro em 2002, pela FUNARTE, à época vinculada ao Ministério da Cultura.

Em 08 de novembro de 2018, o IPHAN reconheceu os “bois-bumbás” do médio rio Amazonas e Parintins, como patrimônio imaterial do Brasil, inscrito no “Livro de Registro das Celebrações”, incluindo os bumbás de oito municípios amazonenses (Barreirinha, Boa Vista do Ramos, Itacoatiara, Itapiranga, Manaus, Maués, Nova Olinda do Norte e Parintins), inclusive os “bois-bumbás” de Parintins. No atual estágio das políticas públicas desse órgão, os procedimentos têm sido no sentido de retomar os contatos e acompanhar a nível local os sujeitos de cultura popular, com vistas a definir ações voltadas para salvaguarda desse bem imaterial.

Por outro lado, é importante destacar, a influência que o fenômeno dos festivais folclóricos tem exercido nas últimas décadas, sobre outras expressões de cultura popular no Estado do Amazonas e, em certos casos em outras localidades da Amazônia. Penso que uma breve reflexão sobre o tema, possa contribuir para sugestão de ações voltadas para a valorização de expressões de patrimônio imaterial na região.

## **Breve digressão sobre o campo do patrimônio cultural**

Lembremos, que o campo do patrimônio cultural tem se constituído há longa data. Mas, sem a pretensão de estabelecer um quadro histórico sobre o tema, não seria demais lembrar as intervenções do Barão Haussmann, no patrimônio edificado e no espaço público de Paris, enquanto prefeito desta cidade, em meados do século dezenove (BENÉVOLO, 2005: 589-95).

Uma série de circunstâncias favoráveis – os poderes muito extensos do imperador Napoleão III, a capacidade do Prefeito Hausmann, o alto nível dos técnicos, a existência de duas leis muito avançadas: a lei sobre a expropriação de 1840 e a lei sanitária de 1850 – permitem realizar um programa urbanístico coerente num tempo bastante

curto; assim a nova Paris demonstra o sucesso da gestão pós-liberal, e se torna o modelo reconhecido por todas as cidades do mundo, da metade do século XIX em diante... Hausmann procura enobrecer o novo ambiente urbano com os instrumentos urbanísticos tradicionais: a busca da regularidade, a escolha de um edifício monumental ou moderno como pano de fundo de cada nova rua, a obrigação de manter uniforme a arquitetura das fachadas nas praças e nas ruas mais importantes.

As intervenções de Hausmann priorizaram os espaços públicos, os monumentos e edificações do passado, mas em certos casos, foi bastante criticado, por ações de “enobrecimento urbano”, que acarretaram a demolição de habitações populares e históricas, com vistas a criação de vias de circulação e novas habitações. Muitas dessas populações que habitavam áreas centrais, foram transferidas para localidades mais distantes no âmbito da cidade de Paris.

Ressalte-se também, as várias cartas versando sobre patrimônio, publicadas depois da Carta de Atenas, esta última levada a conhecimento na década de trinta do século passado (IPHAN, 2004: 13). Na Carta de Atenas, de 1931, entre outras diretrizes, tem-se o seguinte:

Nos casos em que uma restauração pareça indispensável devido à deterioração ou destruição, a conferência recomenda que se respeite a obra histórica e artística do passado, sem prejudicar o estilo de nenhuma época.

A discussão sobre o patrimônio imaterial, entretanto, é relativamente recente, pois adquiriu importância na década de setenta do século passado, com base em diretrizes da UNESCO, voltadas para a valorização e salvaguarda de bens intangíveis.

No Brasil, o Decreto Lei nº 3551 de 04 de agosto de 2000, instituiu o inventário e registro do patrimônio imaterial brasileiro. Por este decreto, foi instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, em quatro livros de registro: “Registro dos Saberes”, “conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades”; “Registros das Celebrações”, “rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social”; “Registro das formas de expressão”, “manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas”; “Registro de lugares”, “mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas”. Lê-se, ainda, no referido decreto, “que a inscrição num dos livros terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira”. (IPHAN, 2006: 129-30).

Mesmo reconhecendo a relevância internacional do Patrimônio Cultural, bem como diferentes experiências de legislação e gestão administrativa em diferentes países, pode-se inferir que esse campo de conhecimento não estaria ainda resguardado de ameaças e descaminhos, para preservação de memórias, histórias, identidades, que em última instância constituiriam interesse para toda a humanidade.

No Brasil, ao longo dos anos e em função de ampla legislação e normatização de procedimentos, editados inclusive pelo próprio IPHAN, chegou-se a cogitar que as ações para preservação do patrimônio cultural estariam resguardadas de quaisquer ameaças, inclusive de mudanças ocorridas na esfera da própria administração ou gestão desse campo de interesse público. Com base neste entendimento, acreditava-se que as instituições de gestão do patrimônio, estariam imunes às ameaças que poderiam ferir a legislação e seus planos de ação.

Ocorre, entretanto, que nesses últimos anos, no Brasil, o campo das políticas culturais e do patrimônio, tem recebido tratamento diferenciado, entre os quais, o do patrimônio imaterial. Em 2019, observamos a extinção do Ministério da Cultura e criação de Secretaria Especial de Cultura. Além disso, em novembro deste mesmo ano, observou-se a transferência da recém-criada Secretaria Especial de Cultura, que até então fazia parte do Ministério da Cidadania, para o Ministério do Turismo, conforme prescreveu o Decreto Lei 10.107, de 6 de novembro de 2019.

Outra medida, não menos surpreendente, relacionada à Lei de Incentivo à Cultura, correspondeu à edição da Instrução normativa 2, de 23 de abril de 2019, que alterou significativamente os limites de valores para captação de recursos, de pessoas físicas e jurídicas, via renúncia fiscal. As novas disposições, consubstanciadas no discurso de democratizar o acesso à cultura, almejavam maior acessibilidade dos interessados aos bens culturais.

Mesmo que esta nova redação dada à Lei de Incentivo à Cultura, não constitui o foco de reflexão neste artigo, pode-se dizer que tal decisão tem dividido opiniões, sobretudo pela diminuição de recursos que poderiam ser disponibilizados aos artistas, uma “antipolítica de caráter predatório que busca punir e torturar os artistas”, segundo Luiz Fernando Ramos (ECA/USP)<sup>2</sup>. Na verdade, mantem-se o malfadado problema de transferência de recursos financeiros para artistas já conhecidos por um público mais amplo, agora com um limite baixíssimo de cachê, em detrimento dos artistas que verdadeiramente deveriam ter oportunidades, para mostrar a sua arte e quiçá um dia se tornarem conhecidos.

Mônica Rugai Bastos (2004), já chamara à atenção para alguns aspectos da Lei Rouanet, de incentivo à cultura, que foi modificada pela atual Lei de Incentivo à Cultura. Considerando que, muitos dos recursos transferidos por esta lei, via renúncia fiscal, tem como fonte geradora, grandes empresas, bancos, companhias de telecomunicações e outras. Torna-se mais interessante para essas empresas, com vistas à promoção de um capital imagem, associar a marca a artistas consagrados.

Quanto às políticas voltadas para o patrimônio cultural, o que tem se verificado, é a diminuição de recursos financeiros do principal órgão que é o IPHAN. Em 9 de novembro de 2017, a Presidente do IPHAN, Kátia Santos Bogéa, em audiência pública na Comissão de Cultura da Câmara dos Deputados, em Brasília, se pronunciou nos seguintes termos: “É muito importante assegurar os recursos orçamentários, mas, também, não adianta ter orçamento sem ter mão de obra para poder trabalhar”<sup>3</sup>. Nesta ocasião, relatara sobre as dificuldades para contratação de pessoal e as limitações orçamentárias que estavam inviabilizando as ações do referido órgão público.

Na verdade, identificamos um problema “crônico” das políticas públicas, que precisa ser destacado. Da falta de continuidade dos “planos de ação”, ou seja, o que uma gestão planeja e logo em seguida coloca em prática, uma nova gestão pode interromper e conferir novos rumos às ações de administração e de interesse público.

É bem provável, que a cultura esteja se tornando apenas produto e não processo social, na ótica da gestão dos recursos públicos destinados à cultura, e signo de algo exótico ou “folclore”. Prefiro colocar “folclore” inicialmente entre aspas,

<sup>2</sup> Ver <https://www.brasilcultura.com.br/arte-espaco/especialistas-criticam-mudancas-na-lei-de-incentivo-a-cultura/>. Acesso em 21/10/2022.

<sup>3</sup> Ver <https://www.camara.leg.br/noticias/527186-baixo-orcamento-poe-em-risco-existencia-do-iphan-alertam-dirigentes/>. Acesso em 24/10/2022.

chamando à atenção para o emprego inadvertido deste termo, não raro associado a algo antiquado ou de valor inferior. Mais adiante voltaremos a discussão do termo.

Lembro Boaventura de Sousa Santos (2007: 28-36), com a expressão “sociologia das ausências”. Do esforço epistemológico para conferir visibilidade, a situações consideradas como inexistentes: valorizar outras formas de conhecimento, como o urbano; pensar as diferenças identitárias com igualdade e não como desiguais; conferir importância à produção cultural local e particular face à globalização da economia e da cultura; desconstruir a ideia de uma lógica produtiva econômica e do trabalho aplicada à cultura, e propor outra racionalidade para a sua apreensão; fomentar o diálogo entre o saber científico e outras formas de saber, como o saber indígena, das “populações urbanas marginais”, etc. Parafraseando o autor, uma antropologia das “ausências”, que deveria em última instância, “criar inteligibilidade sem destruir a diversidade”.

Assim, tentar desconstruir qualquer forma de “epistemicídio”, que ameace outra forma de saber. Aqui, parece que podemos contribuir com a discussão no campo das políticas culturais e do patrimônio. No meu entender, produzindo conhecimento sobre a diversidade cultural a nível local e regional, sempre a favor da “etnografia”, e na explicitação de conceitos que estejam em sintonia com a realidade e inquietações dos próprios sujeitos com os quais temos trabalhado. E não apenas, o que interessa às políticas de governança do momento, pois os governos mudam e o que permanece é o Estado.

## Cultura e cultura popular

Para efeitos de reflexão neste texto, o propósito é o de “deslocar” o conceito de cultura, para o de cultura popular. Conceito este, inclusive incorporado no léxico de intelectuais e agentes da administração pública, que tem fomentado discussões e debates, sobre reconhecimento e afirmação de dimensões de patrimônio imaterial, no âmbito de políticas culturais no Brasil.

Pierre Bourdieu (2009) considera que o conhecimento científico deve ultrapassar o senso comum, mas não pode se tornar reflexão intelectualista, descolada do mundo e de situações de vida dos sujeitos contatados. Como diz o autor, corre-se o risco de se falar de classe trabalhadora, sem que os trabalhadores se reconheçam nas formulações teóricas e interpretações produzidas acerca deles. Introduz a ideia de conhecimento “praxiológico”, ou seja, a possibilidade de interpretação de fatos, que tenham conexão com a realidade e mudança social, conferindo sentido de processo às práticas sociais.

Mas também, conforme o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002), no texto “O nativo relativo”, há que se considerar, que o fazer antropológico implica constantemente o estabelecimento de “relações sociais”, com vistas à produção de “conhecimento”.

Ressalte-se ainda, quando se trata da utilização de fontes de pesquisa produzidas no passado, por diferentes agentes, “historiadores”, “folcloristas”, “etnógrafos”, entre outros, da importância de realizar a crítica de tais fontes. Procurar entender o contexto histórico, os propósitos dos agentes, os pressupostos teóricos ou paradigmas que orientaram a interpretação dos dados.

Thomas Kuhn (2009) já dissera, que o conhecimento científico se faz, sobretudo por rupturas, do que por acumulação. Um novo paradigma só adquire importância, pela superação de antigos paradigmas. O que pode levar um tempo,

dependendo da simpatia por determinados conceitos. De qualquer forma, assume importância a crítica, não necessariamente “destrutiva”, mas procurando estabelecer conexões históricas entre os fatos sociais, promover inteligibilidade sobre diferentes identidades, visões de mundo e formas de conhecimento a nível local e universal.

Roberto Cardoso de Oliveira (2000) chama à atenção para a importância dos conceitos na antropologia. Para além de “deslizes semânticos” de teorias aplicadas a nível local, ou seja, adaptações de modelos teóricos a realidades comparativamente semelhantes, os conceitos cumprem a função de “categorias sociológicas e históricas”, que “devem sinalizar nada mais do que a fixação de um léxico da disciplina”. Por exemplo, conceitos “einentes da disciplina”, tipo “estrutura, cultura, função”, mas também outros conceitos, que o autor passa em revista, como “indigenismo”, “fricção interétnica” e “etnodesenvolvimento”.

De acordo com Michel Foucault, no livro “As palavras e as coisas” (2002), antropologia como “disciplina” e, não necessariamente ciência, quando se refere às ciências humanas. Disciplina que assume a tarefa de manejar diferentes categorias de entendimento, com vistas ao estabelecimento de conceitos, que alcancem certo prestígio no meio académico e inteligibilidade sobre o que se quer conhecer.

No Brasil, por volta das décadas de trinta e quarenta do século passado, utilizava-se o termo “folclore” para reconhecer formas de conhecimento oriundas do meio rural, que adquiriram importância na cidade. Com aplicação em vários campos de saber, como no artesanato, medicina caseira, dança, música, religião. Não raro associando a tais práticas, a vivência de migrantes que tiveram origem no meio rural e por decisão de “mudar de vida”, tomaram o “caminho da cidade”.

O conceito de cultura popular, entretanto, adquiriu importância a partir da década de sessenta do século passado, em oposição à ideia de folclore. A utilização do termo implicou na crítica ao folclore, ao trabalho dos folcloristas que estavam interessados na identificação e análise de manifestações tradicionais da cultura brasileira.

Dois aspectos contribuiriam para esta crítica, a desconstrução de uma busca das origens, com viés difusionista, e a suposta “pureza” dos fatos folclóricos. Os folcloristas acreditavam que seria possível reconstituir o caminho de difusão das manifestações folclóricas, associando a um lugar de origem. E mais que isso, verificar nessa transmissão uma certa “autenticidade”, ou seja, a permanência de algumas reminiscências ou “sobrevivências”, que atestavam ligação dessa classe de fato folclórico com a sua versão no passado. Na verdade, reminiscências do evolucionismo de Edward Burnett Tylor (1977), que atribuía ao termo “sobrevivência”, uma espécie de testemunho do atraso dos povos supostamente “selvagens”, como “superstições”, “crendices” ou simplesmente “folclore”.

É nessa perspectiva, que se pode entender, ao longo do tempo, o conceito negativo que adquiriu o termo folclore. De algo associado ao atraso, coisa de gente “primitiva” ou ignorante, que se deveria combater. Mas também, o conceito de cultura popular, que acabou sendo taxado de forma semelhante. É assustador e algo recorrente, quando diferentes juízos do senso comum, atribuem às expressões das culturas populares, o sentido de atraso, de algo tosco, de arte duvidosa e de mau gosto, entre outras considerações pejorativas mais. Na verdade, absoluta negação de algo que se desconhece, sobretudo dos fatos culturais e históricos que tem se mantido ao longo do tempo, enquanto expressão dos sujeitos de cultura popular.

Lembre-se, que o termo *folklore* surgiu na Inglaterra, em fins do século XIX, sugerido por William Thoms, à época da Revolução Industrial. Diante das transformações provocadas pela industrialização, cuja conjuntura internacional envolveu concentração urbana, migrações, divisão social do trabalho, liberalismo econômico etc. A ideia de folclore, cultura ou conhecimento do povo, representou algo característico dos estratos mais desfavorecidos da sociedade.

Carlos Rodrigues Brandão (1984: 87) reconhece em tais práticas o sentido da tradição oriunda do meio rural, que de diferentes formas chegou à cidade. Um termo nativo, uma espécie de “linguagem” do vivido, que se articula com outras instâncias da cultura. Nas palavras do autor: “um instante fugaz da vida dos homens e de suas sociedades através da cultura”, onde “tudo nele é relação e tudo se articula com outras coisas da cultura, em seu próprio nível (o ritual, o religioso, o tecnológico, o lúdico)”.

Nesta mesma época, Antônio Augusto Arantes (1981: 18) escreve sobre o conceito de cultura popular, associando às práticas das classes subalternas da sociedade. Para o autor, “cultura popular como uma outra cultura que, por contraste ao saber dominante, apresenta-se como totalidade, construída através da justaposição de elementos residuais e fragmentários resistentes a um processo natural de deterioração”.

Lembro uma situação, com a qual me defrontei em 1992, quando realizava trabalho de campo na cidade de Parintins, no Estado do Amazonas, Brasil. Pesquisava os “bois-bumbás”, “Garantido” e “Caprichoso”, do Festival Folclórico de Parintins. Em um pequeno galpão de alegorias, de um desses bumbás, encontrei a denominação “Universidade do Folclore”, ou seja, a ideia dos “brincantes”, que para se construir um “boi-bumbá” e colocá-lo no “bumbódromo” (arena de espetáculos), era necessário dominar vários campos de saber, algo da complexidade de uma Universidade.

Antes, portanto, de recusar a palavra folclore, há que se criticar o uso inadvertido que se faz deste termo, ao associar a simples atraso e regressão cultural. Para isso, caberia entender a dinâmica e diversidade do popular, que muitas vezes assume a conotação de “folclore”.

Raymond Williams (2011) diz que, o sentido de cultura mudou com a Revolução Industrial, sobretudo a partir do século XIX, quando foi associado à produção, a aquisição de conhecimentos quantificáveis, uma pessoa culta seria “alguém que se produz”, uma pessoa “industrial”, de boas maneiras, detentora de conhecimento erudito obtido na leitura de obras escritas e literárias, com acesso a bens de consumo. Antes, a noção de cultura estava associada a um processo natural, de cultivo do corpo e do espírito. Para o autor, a cultura na modernidade urbano industrial alcançou um campo autônomo para elaboração intelectual dos homens.

Quanto às culturas populares, deve-se relativizar muito, ampliar o sentido deste termo na contemporaneidade. Para além da modernidade urbano-industrial, ainda se pode reconhecer nas expressões populares elementos como tradição, oralidade, memória, transmissão de conhecimentos entre gerações, cujas práticas ou *habitus*, no sentido de “disposições incorporadas nos sujeitos”, estariam radicadas em um modo de vida característico do meio rural, que foi transposto para a cidade. Mas, também, “histerese do *habitus*”. Bourdieu (2009) utiliza este termo quando se refere as práticas corporais e sociais, que por motivos de adequação ou resistência a uma nova ordem social, poderiam reafirmar ou alterar padrões tradicionais de comportamento social.

Assim, cultura popular entendida como reminiscências de uma tradição agrária, que por diferentes caminhos chegaram à cidade e a partir dela se transformaram. Bem como, “histerese do *habitus*”, própria de sujeitos que vieram do campo ou tiveram antepassados próximos originários no meio rural, cujas permanências culturais de certos modos de vida (como as relações de reciprocidade, a conversa descompromissada, a ajuda mútua, a sociabilidade festiva, a religiosidade, entre outras situações) foram ressignificadas na cidade.

No meu entender, o conceito de “circularidade da cultura” enunciado por Mikhail Bakhtin, no livro *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* - o contexto de François Rabelais (1983) explora muito bem os contornos do popular. Posto que, visualiza margem de negociação política para as classes populares, de um popular que pode cair nas graças das classes superiores e se tornar erudito, e vice-versa. Neste caso, quando o popular se apropria do erudito, conferindo ao mesmo a conformação de algo grotesco, satírico e irônico.

Assim, diante do mais forte ou de uma suposta hegemonia das elites, os sujeitos de cultura popular podem dispor de “estratégias” (se esquivar de confrontos) ou “táticas” (maximizar vantagens sociais), conforme sugere Michel De Certeau (1984). Mas também, como já acentuara Georg Simmel (2004), na constituição de “mundos paralelos”, que mantêm em “segredo” determinadas intenções e certas formas de conhecimento.

## **Gentes e bichos, em meio a cidades, rios e florestas**

Como havia dito, no início deste texto, há mais de três décadas tenho me interessado pelo estudo de manifestações de cultura popular. Procurando entender o sentido e as transformações características dessas expressões humanas, produzidas por segmentos sociais muitas vezes discriminados e alijados da história.

Em estudos antropológicos que realizei no Estado do Amazonas e em outros estados da Amazônia, sobre festas populares e religiosas, acompanhando expressões como o “Marabaixo” (Macapá e Mazagão, AP), “Bois-Bumbás” (Belém, PA), “Sairé” (Alter do Chão, PA), “Bumba-meu-Boi” (São Luís, MA), Festival Folclórico do Amazonas (Manaus, AM), Festa de Santo Antônio de Borba (Borba, AM), Festa de Nossa Senhora do Carmo (Parintins, AM), entre outras mais. Pode perceber, sem desmerecer os eventos citados, que o Festival Folclórico de Parintins (AM), com as “danças dramáticas” de “Garantido” e “Caprichoso”, se tornou uma referência importante, para se pensar a expressão e dinâmica de festas populares. Sobretudo, no que se refere à produção do festival, mas também a dinâmica cultural característica deste evento, capaz de pôr em movimento, várias instâncias da vida social, tanto à nível local entre os “parintinenses”, como em âmbito regional.

O fenômeno dos festivais folclóricos, no Estado do Amazonas, tem pouco mais de meio século. Em que pese a relevância histórica do “Festival Folclórico do Amazonas”, realizado em Manaus, desde meados da década de cinquenta do século passado, com apresentações de “bois-bumbás”, “cirandas”, “cacetinhos”, “tribos indígenas”, “danças de cangaceiros”, “quadrilhas juninas” e etc. É importante reconhecer a visibilidade e relevância adquirida pelo Festival Folclórico de Parintins. De fato, a partir de meados da década de sessenta do século passado, Parintins imprimiu novos rumos ao ciclo dos festivais, com destaque para os “bois-bumbás” “Garantido” e “Caprichoso”.

Ao longo de décadas, o Festival Folclórico de Parintins se consolidou na “Ilha Tupinambarana” e se tornou um grandioso espetáculo, incluindo apresentações

no “bumbódromo”, alegorias gigantescas e com movimento, indumentárias utilizando matérias-primas da região e algumas delas adquiridas em outros estados da federação (como São Paulo e Rio de Janeiro), neste caso para promoção de luxo e beleza em expressões artísticas da festa.

Mesmo que se trate de uma manifestação cultural, que remonta a fundação dos “bois-bumbás” ocorrida em 1913, conforme comprovam “Garantido” e “Caprichoso”. É somente com o Festival Folclórico de Parintins, que os “bumbás” adquiriram visibilidade a nível local e para multidões de pessoas, que se deslocam para a cidade todos os anos. Esta cidade está localizada na chamada “Ilha Tupinambarana”, que mudou muito em função da festa e certamente despertou o interesse de outras cidades. Carlos Fortuna e Paulo Peixoto (2002) chamaram atenção para esse tipo de fenômeno, em seus estudos de expressões populares em algumas cidades de Portugal, no que convencionaram chamar de “concorrência intercidades”. Ao perceber um extenso mercado de bens simbólicos, que surge com base em diferentes imagens das cidades, com vistas a promoverem as suas tradições e atrair investimentos e fluxos turísticos, oportunizando o desenvolvimento da cultura e da própria economia local, no mundo contemporâneo.

Nas últimas décadas, pode-se falar de uma verdadeira redescoberta de expressões de cultura popular, em diferentes cidades do Estado do Amazonas e de outros estados da Amazônia, sob o signo dos festivais nos moldes de Parintins.

Desde então, no mês de junho, época do ciclo junino, que coincide com o solstício de verão amazônico, não são apenas os “bois-bumbás” que dançam em Parintins, mas também em outras cidades, como os “bumbás” “Corajoso” e “Tira-Prosa” em Fonte Boa no rio Solimões, os “botos” “Tucuxi” e “Cor de Rosa” em Alter do Chão no rio Tapajós, o “peixe-boi” “Jaú” e “Anavilhanas” em Novo Airão no rio Negro. A lista dos pares de oposições de bichos é muita maior, inclusive se estende para outras épocas do ano, com festivais de “peixes”, “Cardinal” e “Acará-Disco”, em Barcelos, no rio Negro; o “FESTRIBAL” em São Gabriel da Cachoeira, rio Negro, com a disputa de tribos indígenas, os “Tucano” e os Baré”, entre outros mais, bichos e gentes que conferem sentido ao imaginário amazônico.

## Considerações adicionais sobre o campo do patrimônio imaterial

De acordo com o que foi dito anteriormente, em 2018, o IPHAN reconheceu o “Complexo Cultural do Boi Bumbá do Médio Amazonas e Parintins”, incluindo os “bois-bumbás” “Garantido” e “Caprichoso”, como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil. Esta decisão contribuiu para fomentar a nível local e regional, discussões sobre as implicações das políticas de patrimônio sobre as expressões populares e outras mais, incluindo as culturas indígenas.

No Estado do Amazonas, além do Complexo Cultural do Boi Bumbá do Médio Amazonas e Parintins, registrado no Livro de Registro das Celebrações, em 08/11/2018. Foram também registrados como patrimônio imaterial, a Cachoeira de Iauaretê – Lugar Sagrado dos Povos Indígenas dos Rios Uaupés e Papuri, no Livro de Registro dos Lugares, em 10/08/2006. E o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, no Livro de Registro dos Saberes, em 05/11/2010. Passados dez anos, estes bens registrados foram reavaliados e tiveram a sua revalidação de título de “Patrimônio cultural do Brasil”.

Por outro lado, identificamos nos últimos anos, vários projetos de lei apresentados por parlamentares na Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas e

na Câmara Municipal de Manaus, envolvendo tombamento de bens de patrimônio imaterial.

Em Manaus, por exemplo, a Lei 2540, de 21 de novembro de 2019, institui o peixe “Jaraqui” como patrimônio cultural imaterial da cidade. Uma frase muito popular a nível local, diz o seguinte: “quem come Jaraqui, não sai mais daqui”. Outro caso, a Lei 2.525, de 23 de outubro de 2019, que reconhece o “Sanduiche X-Caboquinho”, à base de “Tucumã” (*Astrocaryum aculeatum*), fruto com caroço e polpa comestível de espécie de palmeira, com pão de trigo e alguns complementos, como o queijo coalho e banana, como patrimônio imaterial. A Lei 2728, de 12 de janeiro de 2021, declara “o Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito” como “Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Município de Manaus”, entre outros tombamentos.

No Estado do Amazonas, para citar alguns casos, tem-se a Lei nº 5.975, de 13 de julho de 2022, que “declara o Festejo de Santo Antônio de Borba como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Estado do Amazonas”. A Lei nº 5.888, de 18 de maio de 2022, declara “como Patrimônio Cultural Material e Imaterial do Estado do Amazonas, o Santuário onde acontecem as aparições de Nossa Senhora Rainha do Rosário e da Paz no Município de Itapiranga”. A Lei nº 5.887, de 18 de maio de 2022, declara “como Patrimônio Cultural e Imaterial do Estado do Amazonas, os Tricicleiros do Município de Parintins”, entre outros tombamentos.

Sem desmerecer a importância dessas iniciativas, o que se pode dizer, por ora, é que nem sempre as diretrizes dos órgãos federais, sobre patrimônio cultural imaterial, têm sido observadas para inventário, tombamento e salvaguarda de bens de natureza intangível. Não raro, com base no interesse em movimentar um mercado de bens simbólicos, voltado para o turismo e o próprio mercado, tem-se relegado a segundo plano, informações circunstanciadas e ações de salvaguarda sobre os bens imateriais. Na verdade, o que se poderia sugerir como ações de inventário e salvaguarda, para os casos acima mencionados? Sem desconsiderar inclusive interesses turísticos e mercadológicos?

Um caminho interessante, seria o de apreender com algumas experiências de tombamento, a nível federal, sobre alternativas que têm sido buscadas, para “sustentabilidade” de determinadas expressões culturais, como, por exemplo, o “ofício ou “saber fazer” das “baianas do acarajé” (Livro de Registro dos Saberes, 14/01/2005), as ações de salvaguarda da “Roda de capoeira” (Livro de Registro das Formas de Expressão, 21/10/2008), procurando entender as diferentes especificidades dessas práticas em diferentes Estados da Federação. A festa do “Círio de Nossa Senhora de Nazaré” (Livro de Registro das Celebrações, 05/10/2004), considerando aspectos religiosos e festivos de um evento que arrasta multidões para a cidade de Belém. As festas populares, como os “bois-bumbás” do “médio Amazonas”, não somente os “bois-bumbás” de Parintins, “Garantido” e “Caprichoso”, mas os de outros municípios, que fazem parte do mesmo complexo cultural, e que são menos conhecidos que os de Parintins.

Sem dúvida, a discussão é muito mais ampla, e não comportaria os limites deste texto, por isso vou me ater ao fenômeno dos festivais folclóricos do Estado do Amazonas. E depois, espero, propor algumas possibilidades de levantamento e inventário, bem como de salvaguarda, com base no sentido popular das expressões de natureza imaterial, que poderiam ser aplicadas as situações acima enunciadas.

O que há de comum entre todas essas festas, é que elas celebram de forma recorrente a Amazônia, os seres naturais e a sua gente. Aqui, o bestiário adquire

o contorno de seres “encantados”, parte homem e parte animal, animais imaginários, associados ao folclore ou cultura popular. Encantados provenientes do fundo das águas ou das matas, que podem ser tanto a personagem principal (o “boto”, por exemplo) ou outros bichos que contracenam com aquele, como o “Mapiquari”, o “Anhangá”, a “Matinta-Perera”, o “Juma” etc.

Eduardo Galvão, antropólogo brasileiro, no conhecido livro “Santos e Visagens” (1955), já chamara à atenção para o “amalgama cultural” das crenças religiosas e mágicas dos mestiços caboclos. Aqui, a crença popular nos santos católicos juninos, Santo Antônio, São João e São Pedro, além de outros santos do catolicismo popular, como São Benedito, padroeiro dos seringueiros, não apresenta oposição ou exclusão de crença popular de tradição ameríndia. Na verdade, esta tradição se tornou parte constitutiva da cultura e imaginário regional, bem como das festas e celebrações da Amazônia.

Não se deve esquecer nesse amalgama cultural, da lúdica negra, em especial a cultura que se encarna no corpo. A dança, o corpo em movimento impulsionado pela sonoridade dos tambores, os versos cadenciados. Gingas e expressões das senzalas, mocambos e quilombos, que há tempos se mantiveram camuflados em batuques, marujadas e múltiplos grupos de ritmistas, instrumentistas e cantadores.

Visualizamos a importância da festa, para promoção da cultura e patrimônio imaterial popular em meio urbano, associada à própria dinâmica da cidade e processos de inclusão de sujeitos de cultura popular. No meu entender, enquanto interesse social difuso, mas incorporando qualidade de bem imaterial intangível, ou seja, um saber reunido há longa data e que tem resistido às mudanças da sociedade. Lembre-se, que “a inscrição num dos livros terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira”. (IPHAN, 2006: 129-30).

Um caminho interessante para recuperar informações e constituir inventários sobre os bens intangíveis, tem nos folcloristas importante material de pesquisa. Em cada lugar do país, há sempre estudos sobre diferentes expressões populares, que foram desenvolvidos por folcloristas. Em Manaus, merecem destaque os trabalhos de Mário Ypiranga Monteiro e Moacir Couto de Andrade. Autores de uma extensa bibliografia sobre diferentes temas de estudo, como danças, culinária, religiosidade, festas, folguedos, mitologia, patrimônio histórico etc. Aqui, revalorizando a escrita etnográfica dos folcloristas e seus registros de época, a antropologia pode estabelecer conexão com elementos de história, etnologia e o próprio folclore.

Julio Cezar Melatti (1990: 148-149) quando se refere ao folclore, diz que “vem sendo estudado por pesquisadores os mais diversos, tanto de formação acadêmica, a mais variada, como por pessoas que não dispõem da mesma, tanto por nomes de reconhecimento nacional como por estudiosos de âmbito local”. O autor apresenta uma afirmação de Florestan Fernandes, que caberia transcrever: os “pesquisadores do passado que se dedicaram a temas folclóricos, seriam mais precursores dos etnólogos do que propriamente folcloristas”.

Roger Bastide, em “Sociologia do folclore brasileiro” (1959: 28), lembra que:

Não há festa religiosa sem festeiros, e o papel dos festeiros é, antes de tudo, o de preparar durante um ano (pois os festeiros são escolhidos com um ano de antecedência), a reserva dos alimentos necessários aos camponeses que descerão de todos os cantos circunvizinhos para participar das festas no vilarejo. A comemoração católica vem a dar, mais ou menos, na imaginação popular, num *potlach* de alimentação.

Para este autor, “o folclore só é compreensível quando incorporado à vida da comunidade”. Posto, “que é preciso substituir as descrições analíticas, com cheiro de museu, que destacam os fatos da realidade em que estão imersos e da qual recebem sentido, por uma descrição sociológica”, ou antropológica, “que os situe no interior dos grupos” (BASTIDE, 1959: 9).

Nos trabalhos de Mário Ypiranga Monteiro e Moacir Couto de Andrade, além de outros folcloristas mais, o trabalho de campo adquire relevância como vivência e desafio para “estranhamento” da proximidade, como condição de conferir sentido e possibilidades de interpretações antropológicas. Mas também, conforme já foi dito antes, não se deve perder de vista, a crítica dirigida as fontes produzidas no passado, pois constituem registros e testemunhos históricos, que tem compromisso com paradigmas e interpretações de uma determinada época. Sem correr o risco de jogar tudo fora, “o bebê com a água do banho”, conforme uma expressão de Claude Lévi-Strauss.

Hoje, não são poucos os trabalhos de pesquisa que tem se interessado pelo estudo de expressões do patrimônio cultural imaterial brasileiro, resultando em monografias, dissertações de mestrado e teses de doutorado. Material imprescindível para se avaliar a situação e dinâmica dessas expressões humanas, que tem reconhecido no estatuto do tombamento, um mecanismo importante de visibilidade para os próprios protagonistas das culturas populares.

Mas, por outro lado, há que assegurar recursos públicos, não somente para novos inventários, mas também para ações de salvaguarda, oportunizando sustentabilidade e inserção de bens de patrimônio imaterial, em um mercado simbólico mais amplo, com vistas a agregar valor econômico e cultural aos sujeitos das culturas populares.

Portanto, entendimento que vai além, de qualquer versão do popular como simples produto turístico, de algo “exótico”, signo de atraso e de outras formas mais de “epistemicídio”. E sim, como possibilidades de conhecimento de memórias, identidades e sociedades, que se constituíram e estão representadas em diferentes formas de patrimônios culturais.

## Considerações finais

Diante do exposto, entende-se que os festivais amazônicos têm representado múltiplas encenações do bestiário regional, clamando pela preservação da floresta, conclamando artistas e roteiristas para passarem em revista genealogias de gentes, contextos históricos locais e regionais, entre outros procedimentos intelectuais e artísticos.

Mas sem perder de vista, que brincantes e espectadores, tem o poder constante de se permitir encantar, ano a ano, e de forma recorrente, por um imaginário que não se cansam de revisitar, consubstanciado nos seres naturais e gentes da Amazônia.

De fato, por ora, não há mais o que escrever. Agora é se deixar encantar pelo espetáculo e as encenações do bicharocos amazônicos, festa barroca de muitas cores, capaz de despertar múltiplos sentimentos, crenças e eficácias simbólicas, em plena floresta e rios da região. É importante entender, que recursos públicos destinados à cultura, não são gastos e sim investimentos públicos na cultura brasileira.

Lembro de Mário de Andrade, no final do livro Macunaíma... “*Tem mais não!*”

Recebido em 7 de fevereiro de 2023.  
Aprovado em 30 de agosto de 2023.

## Referências

- ARANTES, Antônio Augusto. *O que é cultura popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC, Editora Anambi S.A, 1983.
- BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Editora Anambi S.A., 1959.
- BASTOS, Mônica Rugai. *O espelho da nação: a cultura como objeto da política no governo de Fernando Henrique Cardoso*. Tese de Doutorado, Sociologia, USP, 2004.
- BENEVOLO, Leonardo. *História da cidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.
- BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Algumas experiências sobre gestão do Patrimônio cultural material e imaterial no Estado do Amazonas, Brasil. *Anais do 18th IUAES World Congress: World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge*. July 16–20, 2018. Miriam Pillar Grossi, Simone Lira da Silva [et al] (organização) - Florianópolis: Tribo da Ilha, 2018.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é o folclore*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BOURDIEU, Pierre. *O campo científico*. São Paulo: Olho d'Água, 2003.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O nativo relativo. *Mana*, 8 (1): 113-148, 2002.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FORTUNA, Carlos; PEIXOTO, Paulo. “A recriação e reprodução de representações no processo de transformação das paisagens urbanas de algumas cidades portuguesas”. In: FORTUNA, Carlos & SILVA, Augusto Santos (orgs.). *Projeto e circunstância: culturas urbanas em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

IPHAN. *Cartas patrimoniais*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2004.

IPHAN. *Coletânea de leis sobre preservação do patrimônio*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2006.

KUHN, Thomas. *As estruturas das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

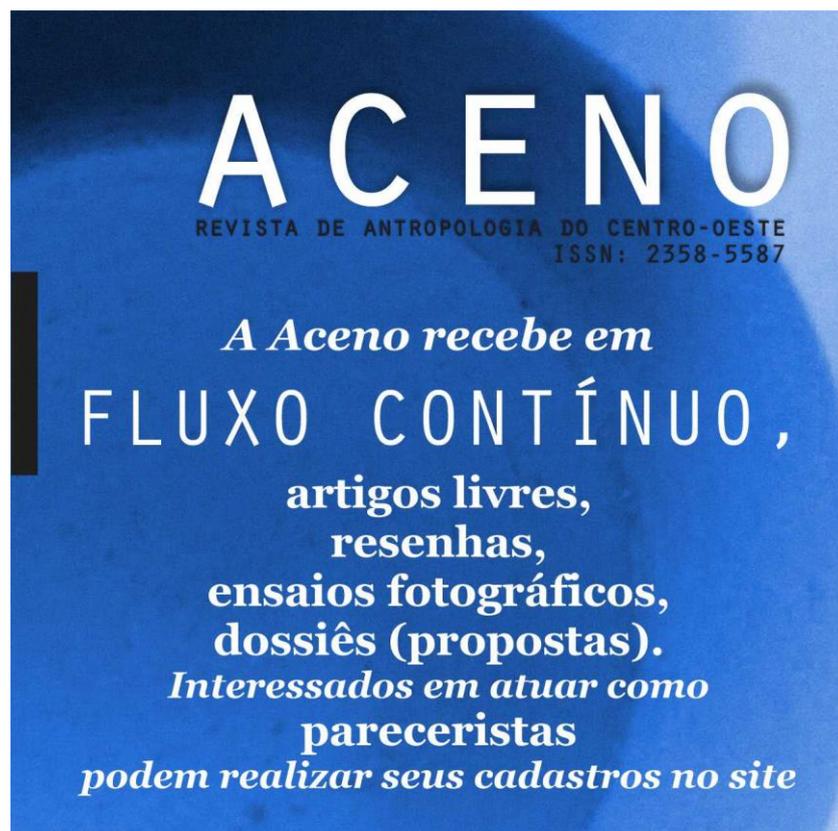
MELATTI, Julio Cezar. A antropologia no Brasil: um roteiro. In: *O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*. São Paulo: Cortes: ANPOCS, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

SIMMEL, Georg. *Fidelidade e gratidão e outros textos*. Lisboa: Relógio D' Água, 2004.

TYLOR, Edward Burnett. A Ciência da Cultura. In: CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1977.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade: de Coleridge a Orwell*. Petrópolis: Vozes, 2011.



**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
**pareceristas**  
*podem realizar seus cadastros no site*

## Arte indígena na cidade: reflexões sobre patrimônio e territorialidade

*Nauíra Zanardo Zanin*<sup>1</sup>

Universidade Federal da Fronteira Sul

*Ivone Maria Medes Silva*<sup>2</sup>

Universidade Federal da Fronteira Sul

*Alana Zanardo Mazur*<sup>3</sup>

Universidade de Massachusetts Amherst

*Fabricio José Nazzari Vicroski*<sup>4</sup>

Universidade de Passo Fundo

**Resumo:** O presente artigo aborda, de forma interdisciplinar, a territorialidade indígena, sua ancestralidade e contemporaneidade, focando na produção artística e suas manifestações enquanto patrimônio cultural. Apresentamos inicialmente aspectos ancestrais da territorialidade indígena e seus vestígios enquanto arte que materializa uma história e justifica ações de reconhecimento territorial, avançando no tempo para verificar como a arte indígena contemporânea se manifesta enquanto “ativismo” em diferentes contextos, como ferramenta de luta em defesa de seus direitos e seus modos de vida.

**Palavras-chave:** povos indígenas; arte; patrimônio cultural; políticas públicas; territorialidade.

ZANIN, Nauíra Zanardo, et al. *Arte indígena na cidade: reflexões sobre patrimônio e territorialidade*. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (23): 115-134, maio a agosto de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Dra. Arquitetura e Urbanismo, Pós-doutoranda em Arquitetura e Urbanismo PósARQ/UFSC, docente UFFS Campus Erechim/RS, pesquisadora NAUI/UFSC e INCT Brasil Plural/UFSC.

<sup>2</sup> Dra. Psicologia, Pós-doutora em Educação, docente UFFS Campus Erechim/RS.

<sup>3</sup> Mestra em Transnational American Studies, doutoranda em Antropologia UMass Amherst.

<sup>4</sup> Arqueólogo, Doutor em História, Pós-Doutorando PNPd/CAPES e docente colaborador PPGH/UPF.

## Indigenous art in the city: reflections on heritage and territoriality

**Abstract:** This article addresses, in an interdisciplinary way, Indigenous territoriality, its ancestry and contemporaneity, focusing on artistic production and its manifestations as a cultural heritage. We initially present ancestral aspects of Indigenous territoriality and its vestiges as art that materializes a history and justifies actions of territorial recognition, advancing in time to verify how contemporary Indigenous art manifests itself as "artivism" in different contexts, working as a tool in defense of Indigenous peoples, their rights and ways of life.

**Keywords:** Indigenous peoples; art; cultural heritage; public policy; territoriality.

## Arte indígena en la ciudad: reflexiones sobre patrimonio y territorialidad

**Resumen:** Este artículo aborda, de manera interdisciplinaria, la territorialidad indígena, su ancestralidad y contemporaneidad, centrándose en la producción artística y sus manifestaciones como patrimonio cultural. Presentamos inicialmente aspectos ancestrales de la territorialidad indígena y sus vestigios como arte que materializa una historia y justifica acciones de reconocimiento territorial, avanzando en el tiempo para verificar cómo el arte indígena contemporáneo se manifiesta como "artivismo" en diferentes contextos, como herramienta de lucha en defensa de los pueblos indígenas, sus derechos y formas de vida.

**Palabras clave:** pueblos indígenas; arte; patrimonio cultural; políticas públicas; territorialidad.

Nosso objetivo com o presente artigo é apresentar como a arte indígena se manifesta em diferentes tempos e espaços, refletindo sobre as produções culturais como parte de um processo histórico e social. Nesse sentido, consideramos a arte encontrada em investigações arqueológicas como fragmentos que possibilitam o acesso à memória de modos de ser e fazer originários deste continente; enquanto a arte indígena contemporânea, ou mesmo o artesanato vendido nos centros urbanos, relacionam-se às formas dos povos indígenas continuarem presentes neste lugar ancestral que hoje é a cidade.

Os fragmentos de cerâmica, os resquícios que definem padrões de organização espacial de grupos humanos e outros vestígios encontrados pela arqueologia são registros culturais de modos de viver e se expressar em determinado ambiente. O histórico de contato dos povos indígenas com a colonização levou a transformações no modo de vida destas populações, em sua relação com o território, bem como em suas manifestações artísticas. Objetos ou técnicas que eram utilizados no cotidiano passam por transformações ao serem destinados à venda como artesanato nos centros urbanos.

As expressões estéticas que se manifestam por meio de técnicas manuais podem estar relacionadas à conexão espiritual e à cosmologia de um povo. A arte indígena que ingressa hoje nas galerias de arte e museus, em alguns casos com curadoria indígena, além de contemplar estes aspectos, pode servir de manifesto em defesa dos direitos dos povos originários. Neste caso, é uma arte que educa, como bem esclarece o poeta e antropólogo indígena Idjahure Kadiwel (NHEXYRÕ, 2021) e, segundo o artista makuxi Jaider Esbell (1979-2021), ela se caracteriza como *artivismo* (LIMA, 2021).

O *Artivismo* (Arte + Ativismo), neologismo que será mobilizado em diversas passagens do presente trabalho, diz respeito às obras e manifestações artísticas que enunciam e fomentam uma leitura crítica das diversas formas de opressão existentes no âmbito social, em particular no contexto brasileiro, ilustrando claramente o potencial disruptivo e transformador da arte (QUESADA, 2019). No presente trabalho, direcionamos nossa atenção ao *artivismo* indígena, evidenciando como ele traz à tona (dá a conhecer) questões específicas pensadas/significadas/vivenciadas pelos povos indígenas.

Estas são questões cujo debate assumimos como importante e necessário, ao mesmo tempo em que buscamos trazer contribuições ao avanço de sua tematização nos estudos sobre arte indígena e práticas de patrimonialização. Afinal, muitas das criações artístico-culturais indígenas representam patrimônios não reconhecidos, silenciados ou “não visibilizados” (ASSIS, 2016; LEMOS *et al.*, 2018), justamente por encerrarem questionamentos ou tornarem visível/audível o que foi impedido de ser visibilizado e alardeado, por transgredirem padrões estéticos e culturais normativos (a norma eurocentrada) ou simplesmente por serem situ-

ados à margem (fora) do que os discursos e mecanismos hegemônicos definem/regulam como digno de ser valorizado e preservado. Krenak e Campos (2021) argumentam sobre o patrimônio enquanto demarcador de identidade cultural e como, durante os debates da Assembleia Constituinte, ampliou-se a compreensão de patrimônio cultural, que levou ao reconhecimento de processos subjetivos como patrimônio imaterial, demandados pelos próprios povos indígenas.

Historicamente, um importante marco legal relacionado ao patrimônio é o Decreto-Lei nº 25 de 1937, que reconhece como patrimônio histórico e artístico os bens móveis e imóveis “de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico” (BRASIL, 1937); e locais e paisagens naturais ou antrópicas de feição notável. Funari e Pelegrini (2009) criticam a escolha dos bens escolhidos como patrimônio, que por muito tempo representavam apenas um lado da história do Brasil. Somente no final do século XX ampliou-se o entendimento do que seria patrimônio cultural, como definido no Artigo nº 216 da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988):

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

Destacamos também o Artigo 215, com a Emenda Constitucional nº48, de 2005, que garante o exercício dos direitos culturais, protegendo as “manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”; e a defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro incluindo mecanismos de promoção e democratização do acesso à cultura (BRASIL, 1988). A partir dessa nova compreensão estabelecida pela Constituição foram criados outros instrumentos como o Decreto n.3.551/2000, que institui o registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial.

A participação da liderança indígena Ailton Krenak nos debates da Constituinte foi importante para o reconhecimento dos direitos indígenas no texto da Constituição Federal e ao relembrar deste período, considera:

Na verdade, eu estava clamando no sentido de que nós precisávamos ter alguma coisa, ter no que nos agarrarmos quando aspectos da nossa cultura e da nossa identidade estivessem sendo ameaçados. Na Constituinte, o que nós estávamos fazendo era criar esses instrumentos. (KRENAK e CAMPOS, 2021: 35)

Com relação ao conceito de arte indígena contemporânea aqui empregado, apoiamo-nos nas elaborações produzidas pelos próprios artistas indígenas para fornecer alguns esclarecimentos preliminares. Jaider Esbell (2018) foi um dos protagonistas dessas reflexões:

Indígena e arte são de origem comum e indissociável. Aceitar essa sentença adianta o entendimento. O sistema de arte é algo paralelo e hoje eles se tocam, envolvendo-se para além das percepções dos especialistas. A arte indígena contemporânea seria então o que se consegue conceber na junção de valores sobre o mesmo tema arte e sobre a mesma ideia de tempo, o contemporâneo, tendo o indígena artista como peça central. (...) A arte indígena contemporânea é, sim, um caso específico de empoderamento no campo cosmológico de pensar a humanidade e o meio ambiente.

O artista Denilson Baniwa destaca a sugestão de Ailton Krenak, para que no lugar de denominarem arte indígena contemporânea, fosse utilizado o termo arte indígena **cosmopolítica** (MACHADO, 2022). Observamos que a arte indígena

tem servido de ferramenta de comunicação e sensibilização para as pautas indígenas, utilizando estímulos sensoriais por meio de uma estética própria e impressionante, assentada em expressões cosmológicas, que retira as pessoas do lugar comum. Com esse apelo, é capaz de transmitir mensagens políticas e fortalecer a luta dos povos originários pela efetivação de seus direitos e pelo respeito à diversidade e à pluralidade cultural. A arte indígena, que sempre existiu, agora reivindica espaço para manifestar injustiças e serve como bandeira de uma luta de mais de 520 anos, como argumenta o artista Gustavo Caboco Wapichana (MACHADO, 2022).

*A gente tem alcançado esse lugar a partir de uma arte basicamente performática, denunciativa e no campo da **objetificação**. A gente tem produzido bastante tela e materiais audiovisuais para falar de um contexto histórico basicamente para que, através desse lugar da visibilidade do palco, do lugar da **arte europeia**, a gente possa tratar dessas complexidades e dizer que **nossa arte é política**. (...) Então, as obras passam muito por esse lugar do desenho, da pintura, do filme, da fotografia, da performance, mas o intuito maior é provocar essa consciência, pelo menos convidar para uma amplitude. Para que a gente fale em vez de **arte indígena contemporânea**, a gente fale de **arte indígena cosmopolítica**. (...) Eu sempre digo que os indígenas são **“artistas”**. Antes de qualquer coisa, o povo indígena vem trabalhando nessa resistência e defesa pelo território. (Jaider Esbell, em entrevista de OLIVEIRA e SETZ; 2021, grifos no original)*

A arte indígena cosmopolítica está inserida nos museus, inclusive com curadoria indígena, o que representa uma grande conquista e reconhecimento dos artistas indígenas, seja de forma individual ou coletiva. Mas esta arte não se restringe às paredes das salas e galerias, ela é performática, ganha as ruas e avança pelos sinais das avenidas movimentadas das grandes cidades. E, desta forma, ganha também em eloquência, expande a oralidade como em um megafone, amplifica o público-alvo e marca a paisagem urbana. Quando efêmera, permanece no imaginário, na memória. E quando permanente, seria passível de proteção patrimonial, ou deveria desvanecer com a passagem do tempo? Esse questionamento implica em outros derivados das políticas patrimoniais e consideramos importante reconhecer que “as práticas de patrimonialização de bens culturais são, portanto, ao mesmo tempo afirmação de alguns grupos sociais, de seus valores e práticas, e negação de tantos outros, historicamente alijados de uma escrita da história amplamente reconhecida” (LEMOS *et al.*, 2018: 9).

Portanto, argumentamos sobre a importância de se conceber a arte indígena como patrimônio e de se discutir a relação entre arte e subjetivação política (RANCIÈRE, 2012, 2017). Partimos do pressuposto de que é possível, construir e fortalecer - no Brasil, na América Latina e no mundo - políticas de patrimonialização cultural capazes de contemplar os saberes e apropriações sociais mobilizados pelos próprios povos indígenas, vistos como sujeitos de conhecimento e de direitos que podem demandar e/ou efetivar o reconhecimento e preservação de suas manifestações culturais sem que isso implique “subjugá-las à morte em vida via cristalização de seus próprios movimentos” (LEMOS *et al.*, 2018: 7). Como argumenta Ailton Krenak: “Política pública não é só para assistir: é para controlar, e a política patrimonial é para apropriar-se de tudo o que nós produzimos e controlar. Controlar, inclusive, nosso acesso a esse patrimônio” (KRENAK e CAMPOS, 2021: 55).

As políticas de patrimonialização, para que se façam adequadas aos povos originários, implicam em respeitar a dinamicidade dos processos culturais, que enquanto patrimônio imaterial não permanecem imutáveis. Por outro lado,

torna-se necessário compreender que para cada povo indígena há um modo próprio de conceber as relações estabelecidas com seu patrimônio, que difere do modo como o patrimônio cultural vem sendo abordado, claramente vinculado à necessidade de se fazer justificar dentro do sistema capitalista.

Pensando nos povos indígenas brasileiros, se de um lado, a proteção mantém algumas práticas culturais e povos do extermínio promovido pela invisibilidade, de outro, coloca os indígenas numa relação com a terra e a cultura na qual se convertem em proprietários ao invés de pertencentes a ela. (LEMOS *et al.*, 2018: 10)

Nesse sentido, cabe avançarmos no debate acerca de quais políticas de patrimonialização podem contribuir para a valorização das mais diversas identidades étnico-culturais e modos de existência. Ousar dar esse passo, conforme Souza (2010), coloca em xeque a maneira como nós, não indígenas e “ocidentais”, aprendemos e reproduzimos os saberes e culturas eurocentrados, em geral colocados no topo da escala hierárquica (SOUZA, 2010). Essa mesma autora chama atenção ainda para a forte capacidade de resistência que os ameríndios apresentam às tentativas ocidentais/coloniais de converterem sua “diferença em algo que a tornaria igual a todas as outras” (SOUZA, 2010: 164). Ela enaltece a (re)existência indígena como forma de anteparo

à redução do ponto de vista e do saber indígenas a um ponto de vista e a um saber locais entre outros, a ‘uma cultura’ representada por uns tantos índices preeminentes (suas ‘referências culturais’) que lhe seriam próprios, e que comporiam seu patrimônio como parte do ‘patrimônio’ cultural global, englobante, da sociedade brasileira (ou da humanidade).

Por fim, sobre a relação entre arte e política, entendemos, como propõe Rancière (2017: 7-8) que a estética e, por extensão, as diferentes expressões artísticas, remetem a uma certa “configuração do sensível: uma relação entre os modos do fazer, os modos do ser e os do dizer; entre a distribuição dos corpos, de acordo com suas atribuições e finalidades, e a circulação do sentido; entre a ordem do visível e a do dizível”. Compartilhamos a crítica dirigida por Rancière à chamada “divisão policial do sensível”, que prevê uma associação rígida entre determinados lugares sociais/funções que as pessoas podem vir a ocupar na sociedade da qual participam (RANCIÈRE, 2012: 43), estabelecendo um controle hierárquico que se impõe nas instituições e nos espaços urbanos. Em contrapartida, Rancière (2012) pondera que a ruptura, alteração ou esfacelamento dessa ordem pode ser provocada pela política, que se estrutura com base no dissenso.

Trazendo essa discussão para fundamentar uma análise crítica acerca do lugar destinado, em nossa sociedade, aos povos indígenas, e mais especificamente às produções artístico-culturais por eles concebidas, podemos afirmar que, mesmo em contextos em que a presença indígena se faz marcante, como é o cenário latino-americano, a “ordem policial” (ou seja, a percepção rígida das capacidades e a distribuição das tarefas conforme o lugar social/função ocupado por cada sujeito) criou, e tem perpetuado, restrições na forma como os sujeitos indígenas são vistos e tratados. Reduzidos a estereótipos e estigmas que desvalorizam seus saberes, eles acabam dispondo de pouca margem de manobra para a definição de suas próprias territorialidades e patrimônios.

Em função disso, faz-se imprescindível que a *América Profunda*<sup>5</sup> (KUSCH, 1999) que pulsa nessa América Latina a impulsione a firmar o compromisso ético-

<sup>5</sup> América Profunda é a expressão que Rodolfo Kusch (1999) criou para referir-se à ancestralidade latino-americana e seu manancial de saberes potencialmente contra hegemônicos.

político de proteção aos direitos de seus povos originários, reconhecendo este posicionamento como necessário à desconstrução do legado de exploração e dominação que a colonialidade/modernidade (QUIJANO, 2005, 2014) insiste em manter vivo.

## **Artefatos e artesanato indígenas (de)marcando territorialidades e compondo um patrimônio vivo**

A arqueologia comprova que nosso continente era intensamente povoado antes da chegada de outros povos vindos da Europa. A insuficiência de dados estatísticos impede um consenso científico acerca do tamanho da população indígena no período anterior à chegada dos colonizadores europeus, todavia, estima-se que o continente americano poderia abrigar mais de 53 milhões de indivíduos, dos quais cerca de 5,6 milhões viveriam na região da bacia amazônica (DENEVAN, 1992). Os registros arqueológicos podem ser encontrados em ambientes com diferentes características e apresentam especificidades que possibilitam identificar populações distintas, representando mostras da diversidade cultural existente. Com a chegada dos colonizadores e em decorrência das formas de conquista do território, estas populações foram sofrendo processos de assimilação, dispersão e confinamento territorial, sendo deslocadas de seus territórios originais ou vendendo-se tornarem-se vilas e posteriormente cidades e metrópoles. Contudo, nesse processo permaneceram registros materiais de suas ocupações, que podem ser encontrados em prospecções arqueológicas.

Tais registros são memórias de vínculos ancestrais com o território, com a paisagem, bem como modos de transformar os elementos desta paisagem em artefatos culturais. Atualmente ao serem encontrados, estes objetos, quando bem preservados, podem ser direcionados a museus de arte indígena ou pré-colonial, e os fragmentos podem ser catalogados e conservados em laboratórios de arqueologia, onde são interpretados visando a produção e socialização do conhecimento. Porém, por serem registros de ocupações ancestrais indígenas, devido às disputas territoriais, em algumas situações acabam sendo sumariamente destruídos por não indígenas, como forma de desvincular o território de sua ocupação anterior. Os exemplos de destruição destes elementos da cultura material pré-colonial multiplicam-se pelo Brasil. Assim, perde-se o patrimônio histórico-cultural e a possibilidade de aproximação com fragmentos de memórias que testemunham pelos destituídos de um longo processo colonizador, que perdura.

O reconhecimento da territorialidade indígena e seu vínculo com a paisagem é uma das formas de aproximarmos-nos de uma reparação por tantas violências ocorridas neste processo. É oportuno recordar que quando diferentes povos indígenas foram forçados a um confinamento territorial em áreas reservadas, além de sofrerem os mais diversos abusos (laborais, físicos, culturais, sociais), foram impedidos de circularem (QUINTERO; MARÉCHAL, 2020) pela paisagem que ajudaram a formar: a arqueologia demonstra que a dispersão de determinadas espécies vegetais está relacionada com as áreas de ocupação indígena (VICROSKI, 2017). Ao serem impedidos de circularem, reforçou-se o estigma de que 'lugar de índio é na reserva', o que permanece no imaginário da sociedade envolvente.

As lutas históricas pelo reconhecimento territorial, ocorridas nos anos 1970 e 1980, foram consolidadas legalmente na Constituição Federal de 1988, quando ocorreu um importante movimento indígena pela defesa de seus direitos, que acabaram sendo considerados na escrita do documento. A Constituição previa a

identificação, reconhecimento e homologação das terras indígenas dentro de um prazo de cinco anos, o que não se efetivou por completo. Porém ocorreu uma mudança na forma de gerir as terras indígenas, garantindo maior autonomia para essas populações. Com isso se intensifica a circulação de pessoas indígenas nos centros urbanos, em busca de serviços essenciais, aos quais passam a ter acesso, bem como para a venda de artesanato, como uma forma de gerar renda por meio de trocas interculturais. A falta de condições para manterem-se, devido às limitações que caracterizam as áreas ocupadas pelas famílias indígenas no sul do Brasil torna necessária a venda de sua arte e artesanato nos centros urbanos como meio de obtenção de renda, como esclarece o educador Kaingang Miguel Rãrir Ribeiro (2014: 9):

Hoje busco meu sustento nos grandes centros e nas cidades vizinhas; minha moeda de troca é o meu artesanato, outras vezes é minha pequena produção agrícola, que não tem adubo químico e muito menos veneno.

Mesmo sabendo que as cidades são muito mais perigosas do que a mata, eu me aventuro por lá. (...) Estou tentando me adequar ao sistema, pois o índio não é um ser capitalista que acumula riquezas. Logo, meu sustento, por não vir mais da mata, vem da selva de pedra que são as cidades.

O cacique e professor Mbyá Guarani Joel Kuaray Pereira explica que o artesanato originalmente não era confeccionado para ser comercializado (PEREIRA, 2014), mas para ser utilizado no cotidiano das famílias e em seus rituais. As peças de arte indígena possuem formas e significados específicos, relacionados à cultura, espiritualidade e cosmologia próprias, constituindo “um patrimônio cultural vivo da humanidade” (BALLIVIÁN, 2014: 14). E justamente por ser vivo, apresenta-se de forma dinâmica nas cidades, onde a comercialização do artesanato provoca transformações e inovações, próprias de uma relação intercultural:

Do mesmo modo que a cultura e a identidade de qualquer povo, o artesanato também se recria. Ele se adapta às necessidades e possibilidades contemporâneas. Assim, os indígenas atualizam seus produtos, podendo utilizar novos recursos, novos materiais, novas formas de usos atuais (chapéus, leques, abajures, bijuterias, canetas, etc). É um processo que caracteriza as mudanças resultantes dos contatos interculturais, mostrando que a cultura está em constante recriação e construção. (Zico Fojit Ribeiro, engenheiro agrônomo Kaingang, em RIBEIRO, Z.F., 2014: 13)

É, portanto, um patrimônio cultural vivo, que revela um saber fazer ancestral e ao mesmo tempo contemporâneo, que se atualiza cotidianamente a partir dos encontros e interações vivenciadas (GALLOIS, 2006). De tal forma se compreende a própria identidade, como uma construção contínua que segue se (re)afirmando enquanto algo vivo e dinâmico. Impossível pensar num ‘engessamento’ por meio de uma patrimonialização, como coloca LEMOS *et al* (2018). Talvez seja justamente essa dinâmica que precisa ser preservada, de forma a garantir o direito de ser o que se é.

Se o patrimônio é um artefato cultural, ele próprio sempre se (re)criando, nos afastando de uma postura essencialista, a identidade que nos preocupa e dá sentido e continuidade a esse patrimônio é a que pressupõe transformações (apropriação) de seu passado na sua própria vivência e a manipulação de seus atributos de alteridade como forma de defesa de direitos. (CASTELLS, 2008: 19)

A presença indígena na cidade para venda de sua arte provoca conflitos pela incompreensão das formas culturais próprias de se comportarem e expressa uma intolerância preconceituosa (OLIVEIRA, 1996; COHN, 2001; GALLOIS, 2006). Um dos fatores está relacionado à venda de artesanato acontecer acompanhada

de crianças, em um processo educativo intergeracional e intercultural. Somado a isso está a hierarquização (RANCIÈRE, 2012) dos espaços urbanos, em seus regramentos oficiais ou na subjetividade que está imposta pela apropriação possibilitada pelo capital.

Devido ao preconceito vivenciado em seus percursos urbanos tornou-se necessária a legitimação da presença indígena na cidade por meio de legislações que protegem suas manifestações culturais, entre elas a comercialização de artesanato, como ocorreu em Porto Alegre e São Paulo (FAGUNDES, 2013; COMISSÃO, 2013). Mas as conquistas indígenas por seu direito de ir e vir, de estarem presentes nesse território no qual circulavam seus ancestrais, sempre acontecem com muita luta e precisam ser asseguradas por medidas legais.

A revitalização dos centros urbanos, enquanto processos gentrificadores, também pode afetar os indígenas, especialmente pela proibição de comércio ambulante, porém Joel Kuaray Pereira (2014: 12), cacique Mbyá-guarani, destaca que um indígena não pode ser simplesmente considerado desta forma, pois “ao mesmo tempo em que está vendendo artesanato, está praticando sua cultura. É também um momento de compartilhar e as crianças aprenderem na relação com os outros”. Em contrapartida, Zico Fojit Ribeiro ressalta que

A proibição de vendedores ambulantes ou de montagem de barracas para exposição dos produtos acaba inibindo os artesãos. Os locais de descanso ou de abrigo desses durante a noite na cidade também são um entrave. A ausência de lugares para acomodar as famílias que acabam por ficar nas rodoviárias ou em viadutos à mercê da opinião pública de certa forma demonstra ser preconceituosa. (Zico Fojit Ribeiro, Engenheiro Agrônomo Kaingang, em RIBEIRO, Z. F., 2014: 14)

Em diversas situações os indígenas manifestam a necessidade de haver lugares destinados à acomodação das famílias indígenas que se deslocam para os centros urbanos para venderem suas artes e seu artesanato (BALLIVIÁN, 2014).

A comercialização de arte indígena é uma realidade em todo o país. Por isso compete a cada município, aos estados e à federação isoladamente ou em cooperação discutir, em consulta com os povos indígenas, suas organizações e representações, segundo seus usos e costumes, quais as condições ideais para que essa atividade seja realizada de forma digna. (JÓFEG, 2014: 23)

A advogada Kaingang Lucia Fernanda Jófeg (2014: 24) destaca que “a participação dos povos indígenas na elaboração e implementação de políticas públicas que os afetem” estão assegurados pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que tem cumprimento “obrigatório para os países que a ratificaram, como é o caso do Brasil”. Contudo, andamos a passos lentos na efetivação dos direitos indígenas nas cidades. Como bem coloca Moema Parode (2018: 55):

Ser indígena e recentemente no país estar presente no meio urbano, através da venda de seu artesanato, deixa implícito o desafio da compreensão de um caminho de construção das políticas públicas em favor da legitimidade desta atividade diferenciada e, legalmente, pouco reconhecida.

Destacamos o município de Porto Alegre, que desde a década de 1990 buscou criar mecanismos legais de proteção e valorização da cultura indígena. Atualmente, a municipalidade reconhece formalmente as práticas indígenas na cidade enquanto comercialização de bens de seu patrimônio material e imaterial, garantindo que ocupem espaços urbanos, com destaque à Feira do Brique da Redenção e ao Mercado Público do Bom Fim. Essas medidas, infelizmente, não impedem que continuem sendo alvo de abordagens preconceituosas, mas asseguram seu

direito de circular e permanecer na cidade de acordo com suas práticas culturais. Em Florianópolis, no ano de 2016, com o apoio do Ministério Público Federal (MPF), o terminal de ônibus do Saco dos Limões, que estava desativado, foi ocupado por famílias indígenas, como local de acampamento durante sua permanência na cidade para a venda de artesanato, mas ainda de forma improvisada (BARBOSA e PATTÈ, 2019; PESSOA, 2022). Até hoje os indígenas aguardam a construção de uma casa de passagem, prometida em 2019. Em abril de 2022 foi inaugurada a Casa de Artesanato Indígena Guarani Mbya junto à Alfândega, na região central de Florianópolis, possibilitando um lugar permanente para venda de arte e artesanato indígena e para trocas interculturais nesta cidade (REDAÇÃO, 2022). Contudo, algumas dificuldades logísticas e práticas prejudicaram seu pleno funcionamento.



**Figura 1:** Loja de artesanato indígena no Mercado do Bom Fim, em Porto Alegre/RS. Foto: Nauíra Zanardo Zanin



**Figura 2:** Mbyá Guarani na Feira do Brique da Redenção, em Porto Alegre/RS. Foto: Nauíra Zanardo Zanin



**Figura 3:** Casa de Artesanato indígena Guarani Mbya na Alfândega, em Florianópolis/SC. Foto: Nauíra Zanardo Zanin

Mas é preciso estarmos atentos à presença indígena não somente nos grandes centros urbanos, pois o deslocamento para venda de artesanato e outros produtos é uma constante nas cidades próximas às suas áreas de moradia, mesmo em pequenas cidades do interior do país. Nestes casos, o preconceito e a limitação de circulação podem ser ainda mais restritivos, não havendo um entendimento do significado histórico, social e cultural destas trocas. Ações violentas de remoção de famílias inteiras e descarte de seus produtos são recorrentes por não existirem políticas públicas e locais adequados para permanecerem (ZANIN *et al.*, 2022). Diante desse cenário, torna-se necessário que existam políticas públicas e legislações que assegurem o direito dos povos indígenas serem parte da vida urbana, de continuarem seus percursos e suas práticas culturais pelo território de seus ancestrais.

## Arte indígena nos museus

Museus são um artefato moderno, produto de histórias coloniais de exploração e apropriação cultural. Se faz necessário contextualizar os fatores que influenciam o relacionamento de artistas indígenas contemporâneos com essas instituições culturais hoje. Ao redor do mundo, museus encerram conexões globais com sociedades indígenas e tradicionais. Porém estas são conexões cuja indexicalidade aponta práticas de autoafirmação hegemônica que se construíram por meio da usurpação de elementos culturais, sociopolíticos e espirituais indígenas

ao longo da história colonial e contemporânea. Através das diásporas transatlântica e transpácífica, impulsionadas por forças políticas imperiais e coloniais europeias, a lógica de usurpação de recursos e territórios conjugou-se com práticas biopolíticas de apropriação de conhecimento intelectual indígena e da exploração de seus corpos e vidas. Museus se tornaram locais de exibição a olho nu de objetos vinculados à vida cotidiana social, cultural, espiritual e íntima de comunidades indígenas (MAZUR, 2021).

A artista Daiara Tukano ilustra como grande parte desses objetos foram obtidos historicamente sem o consentimento de comunidades indígenas e como eles carregam em si marcas da violência colonial:

Porque não se vê em nenhum lugar, em nenhum museu se discutir de uma maneira mínima o processo de genocídio e o processo colonial, não é? (...) Que o manto tupinambá, por exemplo, não tem no Brasil, não é? Os que estão em pé, estão lá na Europa, engaiolados naqueles aquários, nem patrimônio brasileiro são. Os mantos tupinambás são patrimônio da Noruega, da Bélgica e da França. No Brasil, o povo tupinambá continua sendo massacrado, o cacique Babau é um dos caciques mais perseguidos que tem. Já perdeu até a conta de quantos são os atentados que foram feitos contra ele. Então, **é um ato muito político se fazer essa ativação**, justamente dentro desse espaço da Pinacoteca que tem um acervo histórico da arte brasileira. (Daiara Tukano, em entrevista. *ESBELL*, 2021: 33, grifo nosso)

De maneira entrecruzada, esse é um cenário familiar para muitas comunidades indígenas brasileiras, cujo simulacro de sua identidade cultural habita as vitrines de museus no Brasil e no norte global. Tukano faz uma crítica à lógica colonial biopolítica de extração, de propriedade privada e de patrimônio convencionadas na Europa e no continente americano. Como prática decolonial, a repatriação de propriedade intelectual indígena transcende concepções de patrimônio e de propriedade privada embasadas em uma lógica positivista e antropocêntrica ocidental. Em sua fala, Tukano sugere que a repatriação consiste em um resgate da memória ancestral e da reconstrução de relações cosmológicas indígenas que englobam território, rio, vida humana e não humana, incluindo a vida animal, vegetal e espiritual. Essas são relações de interdependência que sustentam as bases políticas e sociais das comunidades indígenas (COULTHARD e SIMPSON, 2016).

Como parte da etapa itinerante da 34ª Bienal de São Paulo no Museu de Arte do Rio de Janeiro, Daiara Tukano, acompanhada pelo artista Denilson Baniwa apresentaram a performance “*Kahtiri Eõrõ - Espelho da Vida*”, inspirada nos mantos tupinambás. Na performance, Tukano e Baniwa dão continuidade ao trabalho de Jaider Esbell (1979-2021) ao realizar a leitura da “Carta ao Velho Mundo”, que engloba um trabalho de cura epistêmica e artística que eles desenvolveram em galerias de Londres e Paris. A carta é uma alusão a Carta de Pero Vaz de Caminha, noticiando à Corte Portuguesa sobre a sua “invasão” do Brasil, e não descoberta.



**Figura 4:** Tukano, Daiara. "Kathiri Eōrō - Espelho Da Vida Leitura Da Carta Ao Velho Mundo de @jaidier\_esbell Ativação Com @denilsonbaniwa ... Uma Despedida Dos Mantos." Fonte: Instagram, October 23, 2022. <https://www.instagram.com/p/CkDh-tDOrdK/>.

O espelho que Tukano segura na altura de sua cabeça, virado para o observador, e não para si mesma, impõe sobre o olhar do observar o seu auto reflexo e o reflexo de um mundo construído a partir da usurpação colonial das cosmologias indígenas. O espelho força simultaneamente o desconforto e o autoquestionamento sobre o observador. O manto e o espelho, juntamente à performance, aludem à imagem sacerdotal e seu poder de exorcismo, cura e transformação atestando ao poder de continuidade da vida indígena que transcende a lógica colonial e capitalista:

*Então com relação a essa performance, essa ativação...É uma cerimônia mesmo. Precisávamos lavar um pouco da nossa alma. Eu sei que eu estava precisando. Lavar um pouco desse sentimento. Procurar dialogar com essas obras por todas as memórias que estavam lá, que estão lá, de outra forma. Marcar uma presença distinta. Viva, em vários níveis, viva mesmo. Um manto tupinambá vivo. Que anda, que tem autonomia, que tem liberdade para entrar e para sair daquele lugar... E poder principalmente reverenciar com muito respeito os trabalhos de cada povo, cada parente, cada representante que participou da Vêa. A ponto de fazer uma reverência mesmo. (Daiara Tukano, em entrevista. ESBELL, 2021: 37)*

Tukano evidencia o poder da repatriação de objetos indígenas como um ato sagrado, político e de cura individual e coletiva. Ela também demonstra que essa repatriação se traduz na (re)tomada de memórias ancestrais guardadas em obras de arte indígena e que habitam os corpos indígenas, como resultado de vivências coletivas e intergeracionais (MAZUR, 2021). Além disso, essa repatriação se traduz na retomada de espaços institucionais em museus, no Brasil e no mundo. Tal processo tem se desenvolvido por meio de parcerias entre museus e comunidades indígenas e visa expandir a curadoria ativista encabeçada por artistas e lideranças indígenas como Daiara Tukano, e outros nomes contemplados neste artigo.

Isso demonstra um processo pelo qual museus buscam responder a demandas indígenas pelo controle sobre a representação de suas culturas. Isso requer o engajamento de artistas e lideranças indígenas em um processo de curadoria conjunta. Além disso, essas formas de colaboração reforçam questões políticas relacionadas ao patrimônio cultural. A quem pertence e a quem serve o controle sobre representação, objetos e propriedade intelectual indígena? Aos museus de arte? Ao estado-nação? À cultura nacional? Às comunidades indígenas? (LONETREE, 2012). Tais questionamentos, baseados na pesquisa de Lonetree nos Estados Unidos, se enquadram em uma reflexão sobre a hegemonia do poder social e racial

vigente na história contemporânea brasileira, americana e europeia e nos fazem refletir sobre a (im)possibilidade de museus reconfigurarem seus rizomas coloniais em espaços agora destinados à prática decolonial.

Artistas e intelectuais indígenas brasileiros engajam-se com iniciativas curatoriais que buscam dar visibilidade a artistas internacionais, emergentes, periféricos e obliterados pela história da arte. Exemplo desse processo colaborativo se organizou na galeria de arte Paradise Row, em Londres, e na cooperativa de curadoria Radicants, em Paris, com a exposição de arte “*Ka’a Body: Cosmovision of the Rainforest*”, em exibição de 2021 a 2023, apresentando os artistas indígenas Denilson Baniwa, Daiara Tukano e Jaider Esbell sob a curadoria da antropóloga guarani Sandra Benites, em parceria com profissionais não-indígenas como a artista e performer Anita Ekman e o fotojornalista Edu Simões. Nesta parceria, a arte indígena se manifesta criando uma fissura pela qual ela penetra as paredes do museu e se espalha abrindo um diálogo pelo tecido social em que ele se situa no contexto urbano, cosmopolita, colonial e hegemônico da velha metrópole (PETRUSEWICZ, 2022).

Através da polifonia de vozes, cores e performances dos artistas indígenas que contribuíram para essa exibição, sabedorias ancestrais atravessam episódios atuais de resistência e salientam a necessidade de se repensar o relacionamento entre seres da terra (humanos e não-humanos) para que os esforços sejam conjuntos em garantir a continuidade da diversidade da vida sobre o planeta. (...) Nessa expoParasição, os trabalhos de arte refletem as visões de mundo das comunidades indígenas, que são inseparáveis da floresta. Inauguramos essa exposição para dialogar verdadeiramente e possibilitar a cura e a abertura de um espaço de trocas com o outro por meio desses trabalhos. (PARADISE ROW, 2022. Tradução livre Alana Mazur)

Essas iniciativas contêm em si um potencial decolonial, uma vez que elas visam estabelecer uma relação dialógica com os museus, o espaço urbano e a sociedade. Esse diálogo questiona a concepção de existência humana baseada em preceitos individualistas e capitalistas ao reafirmar a interdependência da humanidade junto aos ecossistemas planetários (COULTHARD; SIMPSON, 2016). Está em curso um movimento de valorização da arte indígena, que vem abrindo espaço para que a causa indígena ganhe visibilidade. Nesse sentido, insere-se o ativismo indígena nos museus, do Brasil e do mundo, levantando bandeiras de defesa de direitos, defesa de territórios e defesa do meio-ambiente, entre outras pautas relacionadas.

A arte indígena “contemporânea”, “cosmopolítica”, “ativista”, não entra nos museus somente para nos contar sua história, ela também vem nos sensibilizar, aguçar nossos sentidos, nossas percepções. Procura transferir para esses espaços representações cosmológicas, de narrativas orais que podem parecer surreais para os não indígenas, mas são o compartilhamento de visões de mundo. Estas representações nos sensibilizam pela estética que se manifesta diante de todos os sentidos, por serem performáticas, por serem entoadas, inspiradas, encantadas. É um forte chamado para uma abertura em nossa percepção, em nossa consciência, para tudo que precisa ser dito e precisa ser escutado com muita atenção, para nos orientar em uma caminhada de harmonia e respeito entre todos os seres e elementos que coabitam o planeta.

## Arte indígena urbana enquanto manifestação cosmopolítica

Podemos perceber com maior intensidade as mensagens transmitidas pela arte indígena quando ela se faz presente nos espaços urbanos. Nestes lugares aos quais todos, todas e todes têm acesso, o lugar da cidadania, do encontro, da pluralidade sociocultural. Mas as cidades também invisibilizam a presença indígena, pois, apesar de terem surgido em sítios de ocupações ancestrais, nelas os indígenas recorrentemente são lembrados, por meio da violência e do preconceito, de que não são bem-vindos. É justamente nesses lugares que a arte indígena é necessária e capaz de comunicar e de sensibilizar. E permeia os espaços urbanos com uma potência avassaladora. Ainda assim, precisa enfrentar vandalismos. Talvez por isso mesmo, é no espaço urbano que estas obras mais precisam mostrar sua eloquência.

*A cidade passa a ser um lugar primordial para nossa projeção porque é da cidade que vêm os maiores malefícios. É na cidade onde acontece também o apagamento, a invisibilização total desses conhecimentos, das nossas realidades múltiplas, diversas, das nossas várias particularidades. Então a gente precisa pensar em como construir essa apresentação nesse lugar, onde a gente consiga, de fato, nos posicionar, nos autoapresentar. E tem várias formas de fazer isso. Uma das formas é tentar, com muita habilidade, fazer de cada ação artística um manifesto de vida, falar o máximo que puder através das imagens e dos gestos. (...) Isso é fundamental para que o Brasil perceba que talvez seja a arte que venha a dizer o que a gente ainda não conseguiu durante esses 500 anos. Não que as coisas não tenham sido ditas, mas a sociedade talvez não tenha ouvido. A arte tem essa capacidade de falar muito pelas linguagens, de fazer o seu trabalho silencioso, fino, transformador, de uma maneira própria.* (Jaider Esbell, em entrevista a PAPPANI, 2021)

O artista macuxi Jaider Esbell foi um dos maiores expoentes da arte indígena cosmopolítica e no espaço urbano elaborou criações icônicas: duas imensas serpentes luminosas que se enroscam em viadutos, flutuam em lagos e escalam pedestais. “Entidades” é o nome dessa obra, que foi exposta pela primeira vez no ano de 2020, no Viaduto Santa Tereza, em Belo Horizonte/MG, durante o CURA 2020 (Circuito de Arte Urbana). Em seguida, marcou presença sobre o espelho d’água do Parque da Redenção, em Porto Alegre/RS, durante a 28ª edição do Porto Alegre em Cena e no lago do Parque Ibirapuera, na capital paulista, durante a 34ª Bienal de São Paulo.



**Figura 5:** "Entidades" (2020). Obra de Jaider Esbell. Local: Viaduto Santa Tereza, em Belo Horizonte/MG.

Fonte:  
<https://outraspalavras.net/descolonizacoes/resistencia-arte-e-um-makunaima-na-selva-de-pedra/>



**Figura 6:** "Entidades" (2021). Obra de Jaider Esbell. Local: Parque Ibirapuera, em São Paulo/SP.

Fonte:  
<https://saopaulosecreto.com/serpentes-lagoa-parque-ibirapuera-bienal/>



**Figura 7:** "Entidades" (2021). Obra de Jaider Esbell. Local: Parque da Redenção, em Porto Alegre/RS. Fonte:  
<https://www.matinaljornalismo.com.br/rogerlerina/reportagens-roger-lerina/280-porto-alegre-em-cena-a-cidade-como-palco/>

Ao falar sobre a obra quando foi exposta pela primeira vez, Jaider diz que “tudo é possível de se regenerar e de se transformar como é a natureza das serpentes: trocar de pele, se renovar, manter-se sempre em estado de plenitude” (MINIDOC, 2020, 7’06”). Daiara Tukano também expressa que, para seu povo, o conceito de transformação é importante para compreender a vida: “compreender que nada é permanente, que tudo se transforma, que todos nós estamos em constante movimento e a vida surgiu dele e a vida é possível somente dentro dele” (TUKANO, 2022: 53).

Ao pesquisarmos sobre arte indígena no espaço urbano, percebemos que Daiara Tukano é uma artista que tem deixado marcas mais permanentes, ao pintar empenas de grandes edifícios em cidades como Belo Horizonte e São Paulo. A primeira empena pintada por ela foi considerada a maior arte pública contemporânea indígena do mundo e foi realizada durante o CURA 2020, no edifício Levy, na Avenida Amazonas, em Belo Horizonte (PORTO, 2020). É o mural “Selva Mãe do Rio Menino”, que tem significados simbólicos: a obra está no estado de Minas Gerais, “um lugar onde, recentemente, se cometeu um dos maiores crimes ambientais da história do Brasil, que foi o envenenamento e assassinato do Rio Doce”, o que “prejudicou e matou toda uma série de vida em volta do rio, de uma vida cultural de vários povos indígenas que se consideram filhos desse rio.” (TUKANO, 2022: 55). A artista fala de afeto, de parentesco com a natureza, com os seres e elementos que compartilham a vida conosco, que compõe a vida no planeta:

Assim, eu pensei no rio como uma criança e compreendi que esse rio tem uma mãe, que é a própria natureza. O amor da floresta pelo rio é tão grande quanto o do rio pela floresta e tão grande quanto o amor que os filhos e netos desse rio têm por essa floresta também.

Essa outra relação de afeto com o mundo é o que faz com que, hoje, ao redor do nosso planeta, sejam justamente os territórios indígenas que preservam mais de 82% da biodiversidade que ainda existe na Terra. Portanto, uma mudança de cultura e de paradigma epistemológico vem, principalmente, através do afeto. Precisamos abrir nossa mente, mas, acima de tudo, precisamos abrir nosso coração. (TUKANO, 2022: 55-6)

Em São Paulo, sua obra “Alento”, de 2021, integra o projeto MAR (Museu de Arte de Rua), uma iniciativa da Prefeitura de São Paulo e segue a intenção de ser uma obra ativista: “é um sopro da memória da floresta que já foi São Paulo, lembrando que o espírito da floresta vive, os povos indígenas resistem e estão em todos os lugares” (TUKANO, 2021).



**Figura 8:** Selva Mãe do Rio Menino (2020). Obra de Daiara Tukano. Local: Edifício Levy, Belo Horizonte. Fonte: <https://cura.art/index.php/portfolio/daiara-tukano/>



**Figura 9:** Alento (2021). Obra de Daiara Tukano. Local: Rua Dr. Homem de Melo, 514 - Perdizes, São Paulo. Fonte: <https://acessibilidade.mar360.art.br/obra/alento/>

Esses murais gigantescos são, enquanto arte urbana, mais permanentes, se caracterizando como uma mensagem que fica impressa na paisagem. Isso é uma conquista dos povos originários frente à hierarquização que impera nos ambientes urbanos e demarca a força de sua arte enquanto cosmopolítica. Ser permanente seria uma forma de naturalizar sua presença nessa paisagem, sempre recordando aos transeuntes sobre a mensagem que está ali impressa, como uma outra partilha do sensível (RANCIÈRE, 2012), uma outra partilha de espaços, de tempos, de outras maneiras de ser e de viver.

A arte indígena contemporânea traz em sua potência a possibilidade de criar pontes entre mundos e permitir que todos se reconectem com uma memória ancestral, a memória do rio, das árvores, das montanhas, da terra e de todos os seres que estão resistindo junto com nós humanos. Nesse momento em que todos estão passando por um processo de transformação, sentimos a necessidade de metamorfosear as relações e reaprender a caminhar de forma mais leve e suave sobre a terra. (TAKUÁ, 2022: 48)

## Considerações finais

Arte indígena na cidade se apresenta como manifestação de pertencimento ao território, como memória ancestral viva, como forma de luta e afirmação de direitos. Também como meio educativo, capaz de ampliar a percepção das pessoas para que se efetive o reconhecimento de seus direitos enquanto povos originários.

Ao analisarmos a arte indígena presente no meio urbano consideramos, como Parode (2018: 58), que “a cidade pode ser entendida como uma entidade política, em permanente disputa por territórios e imaginários”. Os indígenas subvertem as hierarquias e a ordem pré-estabelecida, conforme enuncia Rancière (2012), ao transformarem os espaços urbanos, ainda que temporariamente, por meio de seu ativismo cosmopolítico e seu modo próprio de estar nestes lugares.

A arte indígena na cidade carrega consigo sua efemeridade - são painéis, projeções, instalações, cartazes - não necessariamente feitos para permanecer, mas com certeza para marcar presença. A arte indígena é efêmera/transitória/impermanente, como a arquitetura indígena, como suas roças, fluídas como seu modo de viver e ensinar - deslocam-se, diluem-se, apresentam-se por todo o território,

compõem as paisagens porque delas são parte, com elas são aparentados, com elas possuem vínculos afetivos. Estarem presentes na cidade, por meio de mostras artísticas ou vendendo seu artesanato, apenas evidencia o que para os indígenas é claro: também são parte deste lugar urbano e contemporâneo. As delimitações coloniais que lhes foram impostas ainda estão presentes no cotidiano da sociedade brasileira, mas os artistas indígenas evidenciam este equívoco, atravessam e demarcam os espaços urbanos, ressaltando seu pertencimento profundo e ancestral.

Esta arte é patrimonializável? É passível de tombamento? Enquanto efêmera, ficam seus registros. As mais perenes deixam o desejo de permanecer, como marcos e marcas na paisagem das selvas de pedra. Cicatrizes que ainda sangram. Sua presença é um lembrete de que a ferida está aberta e precisa de cura, de cuidado, de atenção.

*Recebido em 30 de outubro de 2022.*

*Aceito em 30 de agosto de 2023.*

## Referências

ASSIS, Neiva de. *Cidade polifônica: indícios de memórias outra na paisagem*. Tese de Doutorado, Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

BALLIVIÁN, José Manuel Palazuelos (org.). *Tecendo relações além da aldeia: artesão indígenas em cidades da região sul*. São Leopoldo: Oikos; Comin, 2014.

BARBOSA, Rodrigo Barbosa; PATTÉ, *Ne-gatxa*. “Mesmo em condições precárias, indígenas ocuparão terminal o ano inteiro”. *COTIDIANO/UFSC*. Maio 2019.

BRASIL. *Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937* – Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional.

BRASIL. *Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. *Decreto nº 3.551, de 04 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.

CASTELLS, Alicia N.G. “*Políticas de patrimônio – entre a exclusão e o direito à cidadania*”. *O público e o privado*. Fortaleza: UECE - Universidade Estadual do Ceará, 2008.

COHN, Clarice. Culturas em Transformação: os índios e a civilização. *São Paulo em Perspectiva* [on line], 15 (2): 36-42, 2001.

Comissão Pró Índio de São Paulo; Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos. *A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas*. São Paulo: União Europeia e OXFAM, 2013.

COULTHARD, Glen; SIMPSON, Leanne Betamosake. Grounded Normativity/Place-Based Solidarity. *American Quarterly*, 68(2): 249–255, 2016.

DENEVAN, W. M. The pristine myth: the landscape of the America in 1492. *Annals of the Association of American Geographers*, 82 (3): 1992.

ESBELL, Jaider. Arte Indígena Contemporânea e o Grande Mundo. *seLect*, jan 2018; nov 2021.

ESBELL, Jaider. Na sociedade indígena, todos são artistas. *Arte & Ensaios*, 27 (41): 14-48, 2021.

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas. “As “Mulheres dos Panos” Mbyá-Guarani”. In: ROSADO, Rosa Maria; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (orgs.). *Presença Indígena na Cidade: reflexões, ações e políticas*. Porto Alegre: Gráfica Hartmann, 2013. pp. 63-87.

FUNARI, Pedro Paulo; PELEGRINI, Sandra de Cássia Araújo. *Patrimônio Histórico e Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). *Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas*. São Paulo: Iepé, 2006.

JOFÉG, Lucia Fernanda. “Trilhando antigos caminhos enfrentando novos desafios”. In: BALLIVIÁN, José Manuel Palazuelos (org.). *Tecendo relações além da aldeia: artesão indígenas em cidades da região sul*. São Leopoldo: Oikos; Comin, 2014. pp. 21-24.

KRENAK, Ailton; CAMPOS, Yusef. *Lugares de Origem*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

KUSCH, Rodolfo. *America Profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1999.

LEMOS, Flávia Cristina Silveira et al. Políticas de patrimonialização e a produção de subjetividades ao sul do Brasil. *Rev. psicologia política*, 18 (41): 07-17, 2018.

LIMA, Juliana Domingos de. Jaider Esbell exigiu presença de mais artistas indígenas na Bienal. *ECO A Uol - Por um mundo melhor*. Set 2021.

LONETREE, AMY. *Decolonizing Museums: Representing Native America in National and Tribal Museums. First Peoples: New Directions in Indigenous Studies*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2012.

MACHADO, Ricardo. Nem modernista, nem anti-modernista, a Arte Indígena Contemporânea (e cosmopolítica) na vanguarda de um Brasil que jamais foi moderno. *IHU On line* (Revista do Instituto Humanitas Unisinos). maio 2022.

MAZUR, Alana Zanardo. “If we’re going out,” dear Vicenta, “we’re going out with some guts!”: Storytelling, Indigeneity, and Felt Experience in Deborah Miranda’s *Bad Indians*”. *Acta Iassyensia Comparationis*:17-33, 2021.

MINIDOC | CURA 2020. *Circuito Urbano de Arte*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fjxCpeYcyHk>>.

NHEXYRÕ - Artes Indígenas em Rede. Jaider Esbell e Idjahure Kadiwel - *Indígenas em Movimento (Episódio 1)*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=YEqWoEalZg>>.

OLIVEIRA, Caroline; SETZ, Raquel. Jaider Esbell: “arte indígena desperta uma consciência que o Brasil não tem de si mesmo”. *Instituto Humanitas Unisinos*.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Cidadania, racismo e pluralismo: presença das sociedades indígenas na organização dos estados -nacionais. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN*, 24, 1996.

PAPPIANI, Angela. Resistência, arte e um Makunaíma na selva de pedra. *Outras Palavras*.

PARADISE ROW. *Ka'a Body @ Radicants*, Paris | 9 November 2022 - 14 January 2023. Paradise Row.

PARODE, Moema Cristina. *Cultura entrelaçada na cidade: entre a (re)existência, o reconhecimento, e a legitimidade da presença indígena em Florianópolis*. Dissertação de Mestrado, Arquitetura e Urbanismo, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal de Santa Catarina, 2018.

PEREIRA, Joel *Kuaray*. “Passado e presente Guarani”. In: BALLIVIÁN, José Manuel Palazuelos (org.). *Tecendo relações além da aldeia: artesão indígenas em cidades da região sul*. São Leopoldo: Oikos; Comin, 2014. pp.11-12.

PESSOA, Fernanda. Indígenas esperam melhorias em abrigo provisório há mais de três anos em Florianópolis. *Catarinas*. Março 2022.

PETRUSEWICZ, OLGA. *Ka'a Body the First International Exhibition of Indigenous Art from Brazil at Paradise Row Gallery*. *The Glass Magazine*, January 12, 2022.

PORTO, Patrícia. ARTE: CURA – Circuito Urbano de Arte entrega edição histórica. *Portal Estilo em Pauta*. Out 2020.

QUESADA, Luis Roberto Andrade. *Artivismo indígena e indigenista*. Tese de Doutorado em Artes, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Instituto de Artes, 2019.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. In: PALERMO, Zulma.; QUINTERO, Pablo. (Orgs.). *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2014. pp. 60-70.

QUINTERO, Pablo e MARÉCHAL, Clémentine. Populações kaingang, processos de territorialização e capitalismo colonial/moderno no Alto Uruguai (1941-1977). *Horizontes Antropológicos* [online], 26 (58): 155-190.

RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: editora WMF, Martins Fontes, 2012.

RANCIÈRE, J. *Políticas da escrita*. São Paulo: Editora 34, 2017.

REDAÇÃO ND. Indígenas agora têm espaço em Florianópolis para vendas de produtos. *nd+*. Maio 2022.

RIBEIRO, Miguel Rãrir. “A Selva de Pedra – Kaingang”. In: BALLIVIÁN, José Manuel Palazuelos (org.). *Tecendo relações além da aldeia: artesão indígenas em cidades da região sul*. São Leopoldo:Oikos; Comin, 2014. pp. 7-9.

RIBEIRO, Zico Fojit. “Adaptações e demandas no artesanato indígena”. In: BALLIVIÁN, José Manuel Palazuelos (org.). *Tecendo relações além da aldeia: artesão indígenas em cidades da região sul*. São Leopoldo:Oikos; Comin, 2014. pp. 13-14.

SOUZA, Marcela Stockler Coelho de. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico* [online], 35 (1), 2010.

TAKUÁ, Cristiane. “Sementes de Transformação”. In: ESBELL, Jaider. *Moquém\_surari: arte indígena contemporânea (Catálogo da exposição)*. São Paulo: Museu de Arte Moderna de São Paulo, 2021. pp. 46-51.

TUKANO, Daiara. Alento. *MAR 360º*. 2021.

TUKANO, Daiara. “No coração das Fronteiras do Mundo”. In: LIMA, Martha Batista de. *Oboré: quando a terra fala*. São Paulo: Tumiak produções, Instituto Arapoty, 2022. pp. 46-57.

VICROSKI, Fabricio José Nazzari. “Arqueologia e ancestralidade indígena no Planalto Meridional do Rio Grande do Sul”. In: TEDESCO, João Carlos (org.). *Conflitos agrários no norte do Rio Grande do Sul: indígenas e agricultores – dimensões históricas*. Porto Alegre: EST Edições, 2017. pp. 13-36

ZANIN, Nauíra Zanardo; KLIMASZEWSKI, Kerli Angélica; ROJESKI, Marvin Davi. Presença indígena na paisagem: da ancestralidade à apropriação contemporânea de espaços livres urbanos em Erechim. *Anais do XV COLÓQUIO QUAPÁ-SEL paisagens, distanciamentos e proximidades*. São Paulo: FAU/USP, 2022. pp. 275-284.

# A memória periférica e o processo de patrimonialização do Carimbó

*Michel Albuquerque Maciel<sup>1</sup>*

*Edilza Laray de Jesus<sup>2</sup>*

Universidade do Estado do Amazonas

**Resumo:** O presente artigo aborda a dimensão da memória em torno do carimbó, colocada a serviço da autoidentificação das coletividades, e dos processos de resistência e perpetuação da manifestação, a despeito de instâncias que as invisibilizam pelas suas condições de origem, ou pelo espaço territorial a qual remetem. No século XX, o carimbó saltou de manifestação reprimida a uma popularização que desembocou em seu reconhecimento como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, fundamentado pelas vozes periféricas, compreendidas como contraponto do paradigma das desigualdades sociais.

**Palavras-chave:** patrimônio; memória; identidade; carimbó.

<sup>1</sup> Mestrando do curso de Ciências Humanas, vinculado ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA). Licenciado em Filosofia pela Faculdade Salesiana Dom Bosco, Manaus.

<sup>2</sup> Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professora permanente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA).

## The peripheral memory and the process of patrimonialization of the Carimbó

**Abstract:** The present article addresses the dimension of memory around the carimbó, placed at the service of the self-identification of the collectivities, and the processes of resistance and perpetuation of the manifestation, despite instances that make them invisible due to their conditions of origin, or by the territorial space to which they refer. In the 20th century, the carimbó rises from a repressed manifestation to a popularization that led to its recognition as an Intangible Cultural Heritage of Brazil, based on the peripheral voices, understood as a counterpoint to the paradigm of social inequalities.

**Keywords:** heritage; memory; identity; carimbó.

## La memoria periférica y el proceso de patrimonialización del Carimbó

**Resumen:** El presente artículo aborda la dimensión de la memoria en torno al carimbó, puesta al servicio de la autoidentificación de las colectividades, y de los procesos de resistencia y perpetuación de la manifestación, a pesar de instancias que las invisibilizan por sus condiciones de origen, o por el espacio territorial al que se refieren. En el siglo XX, el carimbó saltó de una manifestación reprimida a una popularización que llevó a su reconocimiento como Patrimonio Cultural Inmaterial de Brasil, a partir de las voces periféricas, entendidas como contrapunto al paradigma de las desigualdades sociales.

**Palabras clave:** patrimonio; memoria; identidad; carimbó.

**A** Amazônia se construiu, a partir da invasão europeia, como um espaço de exploração, poderio e subalternidades, que não ficaram restritas ao contexto da presença estrangeira, tornando-se constantes em todo o processo histórico até os dias atuais, onde se intrincam com o paradigma neoliberal, criando novos espaços de exclusões e desigualdades.

As relações sociais conflituosas causaram inúmeras transformações na ordem social amazônica, em termos de organização, território, conhecimentos, identidades. O indivíduo originário deste espaço, porém, resistiu culturalmente através de maneiras particulares, e o que subsiste, na atualidade - referente a modos de ser, fazer e pensar - se renova, se resgata e ressignifica a despeito da invisibilização causada pela história oficial, velha reprodutora da versão dos “vencedores”, homogeneizando e escrevendo nas areias da praia uma imensa variedade de manifestações. A perpetuação da ótica dos vencedores se aprofunda como raízes epistemológicas, privilegiando os saberes hegemônicos e mantenedores do status quo de desigualdade, desconsiderando outras formas de pensamento.

Manifestações tais como o carimbó, objeto de nosso estudo, evidenciam tanto as particularidades culturais - que vão além de um simples fazer estético, visto que há uma série de processos e significados que possuem desdobramentos na vida, saberes e lutas dos grupos que os realizam - quanto à existência de mecanismos de poder que as invisibilizam, por conta de suas condições de origem e perpetuação, ou mesmo pelo espaço territorial a qual remetem. Apesar das tentativas de impedir que o carimbó fosse executado por grupos marginalizados, algumas vezes de forma ostensiva, a manifestação conseguiu tornar-se símbolo do povo paraense como um todo, independente de classe econômica, origem, identificação ou contato com grupos e coletividades que se manifestam através do carimbó<sup>3</sup>.

O presente artigo objetiva compreender o papel da memória periférica como resistente perpetuadora das práticas, vivências e saberes em torno do carimbó e enquanto substrato para o processo de patrimonialização por parte do Estado Nacional. A produção é de abordagem qualitativa, e o procedimento metodológico adotado foi a pesquisa bibliográfica. O artigo possui como principal referência o dossiê produzido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) por ocasião do processo de patrimonialização do carimbó. Em diálogo com o dossiê, utilizamos artigos, livros e teses produzidas na região Amazônica com a temática carimbó, além de literatura previamente triada para os demais assuntos intercomunicantes.

O trabalho é oriundo do projeto de pesquisa “Saberes, fazeres e narrativas culturais indígenas do Baixo Tapajós: a vivência musical do grupo As Karuana”, desenvolvido no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em

<sup>3</sup> Como o carimbó pode remeter à dança, gênero musical, ou mesmo a ocasião em que é realizado, iremos utilizar o termo “manifestação”, para agregar estes e outros elementos.

Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA), projeto cuja pesquisa de campo também contribuirá para comparativos ou acréscimo às informações aqui dispostas.

## As incertas, miscigenadas e marginalizadas origens do carimbó

A cartografia do carimbó aponta sua existência no estado do Pará - apesar de também ser visto no Maranhão e no Amazonas - em contextos sociais e geográficos distintos e com maior presença na região do Salgado, adjacências de Belém. O Pará, assim como a Amazônia no Geral, passou por diversas e profundas transformações sociais, ligadas aos fenômenos migratórios, nos quais novos agentes passam a entrar em contato com os nativos, implicando misturas e novas formas de trabalhar, conviver, se relacionar, e também de realizar seus folguedos. Os processos de trocas interculturais impõem algumas dificuldades no entendimento da origem do carimbó, sendo consideradas duas as proveniências principais.

Alguns teóricos costumam apontar suas origens negras, notadamente pelo uso do batuque (o curimbó) e de elementos melódicos característicos, pelo tom lamurioso das canções, expressando o sofrimento da escravidão, pelo molejo corporal, pela difusão dos negros através do tráfico pelo Pará do século XVII, pela correlação com as festividades de santos pretos e pelos diversos relatos compilados sobre o possível local de origem do carimbó que apontam para comunidades remanescentes de quilombos (IPHAN, 2014: 74). A Capital do estado, Belém, teria se tornado um centro de manifestação e irradiação da cultura negra.<sup>4</sup> Entre suas manifestações, estava o lundum, que teria passado por um processo de assimilação no contato com “caboclos” e indígenas, modificando-se até se tornar o carimbó (COSTA, 2015: 7).

Outros teóricos apontam sua origem como indígena, a partir de relatos de viajantes e missionários elaborados nos séculos XVII e XVIII, nos quais a manifestação se tratava de uma dança ao redor de uma fogueira (portanto, em formato de roda), ritmada pelo toque do *curimbó* e da maraca (COSTA, 2015: 9; IPHAN, 2014: 13). Como de praxe, foi uma prática proibida pelos jesuítas, mas nem por isso, deixou de ser executada.

O IPHAN não se aprofunda na questão do surgimento do carimbó, para além do colhido nos relatos, pois acredita que a narrativa de uma tríplice origem provém do discurso sobre “as três raças” que contém em si a não-consideração de conflitos entre os grupos sociais (IPHAN, 2014: 24). Nós, por outro lado, através da experiência em campo, pensamos que tal pensamento prevalece apenas por quem não faz parte ou conhece o círculo, pois as teses de origem são defendidas com maior ou menor força de acordo com o território e cultura em questão, dentro de uma perspectiva de autoidentificação pessoal e comunitária, sem jamais negar a influência alheia<sup>5</sup>.

Seja qual for o ponto de vista, esses grupos sociais possuem uma relação íntima com o carimbó e modos próprios de executá-lo e pensá-lo, marcando o encontro e a mistura em todas as dimensões<sup>6</sup>, o que nos leva a entendê-lo como

<sup>4</sup> Belém, Vigia, Bragança e Soure eram entrepostos comerciais por conta de seus portos, o que possibilitava uma dinâmica de trocas interculturais entre os escravizados. Cf. IPHAN, 2014: 84-5.

<sup>5</sup> O trabalho de Marena Salles e Vicente Salles aponta que há mais características afrodescendentes no carimbó do que indígenas, mas seu campo de observação é restrito à região do Salgado. Alguns grupos de Santarém, por outro lado, evidenciam a raiz indígena. Há ainda alguns teóricos - e o próprio IPHAN - que apontam para influências lusitanas, porém não necessariamente como criação deste povo. Cf. IPHAN, 2014: 13; COSTA, 2015: 6.

<sup>6</sup> Dimensões que seriam o canto, música, dança e formação instrumental (IPHAN, 2014: 13).

manifestação intercultural, eivado de influências e vivenciado por grupos marginalizados historicamente, fora da rota do “progresso”, ou “do lado errado da história” (POLLAK, 1989: 8). Fuscaldó (2015: 81) afirma que “as diferentes instituições sociais e o pensamento científico dominante esforçaram-se em produzir a ‘não existência’ de tais práticas sociais e saberes, considerando-os inferiores, improdutivos e residuais”. A constituição por povos alijados da memória nacional torna ainda mais forte a concepção patrimonial do carimbó, pois sobreviveu e se propagou através das memórias particulares das coletividades, possuindo íntimas significâncias.

O trabalho de inventário do IPHAN, motivado pela crescente valorização da manifestação no íterim de diversos grupos, realizou junto aos mesmos um diagnóstico a respeito de sua vivência em torno do carimbó, compreendendo a manifestação como uma forma de saber enraizado na história e no cotidiano:

São atividades que geralmente envolvem a transmissão de conhecimento em meios familiares ou grupos de referência, mas que também podem ser realizadas através de eventos organizados para apresentações artísticas dos grupos, quando ocasionalmente são promovidos encontros, oficinas, palestras e debates entre os grupos e seus agentes culturais. Em alguns dos vários festivais de carimbó que acontecem anualmente, observam-se iniciativas que desdobram a condição de espetáculo para momentos de reflexão e debate em torno da prática e seu processo de continuidade. (IPHAN, 2014: 16)

Procurando atentar-se para as especificidades e os aspectos comunicantes dentro da manifestação, o dossiê do IPHAN nos permite a pensar enquanto vivência: “[O carimbó é] um complexo lúdico, estético e artístico que transita entre as formas de expressão, celebrações, saberes e lugares (re)produzidos a partir do universo material e simbólico de seus produtores” (IPHAN, 2014: 20). Compreendemos, portanto, que o carimbó está para além de suas características sonoras e das ocasiões em que são consumadas, estando presente nas narrativas em torno da identidade, nos modos de fazer, de se relacionar, de ensinar, de se reinventar, o que o remete à noção de patrimônio.

## Aspectos gerais do Carimbó

Antes do carimbó ser gravado e difundido, imortalizado nos dispositivos musicais físicos, pelo rádio e atualmente em plataformas digitais, as composições e os ritmos eram compartilhados através da oralidade e reprodução, elementos característicos de difusão da cultura negra e indígena no Brasil como um todo (CRISTO, 2012: 43). Diante da dupla proveniência, mesmo a origem da palavra recai em incerteza. Alguns teóricos afirmam que deriva da palavra *kuimba*, que significa “cantar”, em *quimbundo* (POEL, 2013: 181), porém a versão mais aceita é a de que deriva palavra *curimbó* (do Tupi *curi* – madeira, *m’bó* – escavado), que é o instrumento de percussão principal da música, no qual o tocador senta-se em cima para o tocar com as mãos como se fossem baquetas. O *curimbó* consiste em uma tora de madeira oca por dentro, onde se coloca couro de veado, ou na versão moderna, de boi, em uma das extremidades (FUSCALDO, 2015: 84).

Sendo usado primeiramente para designar o instrumento, a palavra *curimbó* sofreu um processo de metaplasmo até se tornar “carimbó”, o nome da manifestação como um todo.<sup>7</sup> Com o passar do tempo, outros instrumentos de cordas,

<sup>7</sup> FUSCALDO, 2015: 85; IPHAN, 2014: 13.

sopro ou percussão, foram incorporados nas músicas, cadenciando e encorpando as melodias<sup>8</sup>.

A legitimação do carimbó enquanto ícone da identidade paraense o faz estar presente em vários discursos e espaços, seja no âmbito turístico, parafolclórico, acadêmico, religioso, midiático (IPHAN, 2014: 94). Sobretudo no nordeste paraense, o carimbó é tão presente no cotidiano daquelas populações que pode ser tratado como uma dimensão orgânica.

Marena Salles e Vicente Salles (1969: 257) descrevem o carimbó como “folgado”, característica que responde diretamente aos espaços e ocasiões em que se realiza o carimbó, mais precisamente nas festas. Há festas em que o carimbó é o componente orgânico, histórico e ritual, e ocasiões em que figura como elemento central. Sobre as últimas, o inventário do IPHAN destaca sua presença na dinâmica de determinados grupos com o tempo litúrgico, tal como as festas que antecedem a quaresma, e de forma especial um período que marcava o “tempo do carimbó”, no fim do ano e início do seguinte, que compreendia a festividade de São Benedito (26 de dezembro, segundo calendário popular), padroeiro de diversas irmandades negras (IPHAN, 2014: 14-44), Advento, Natal, festa de Nossa Senhora da Conceição (8 de dezembro), Dia de Reis e festa de São Sebastião (20 de janeiro). Em algumas localidades, também era tocado por ocasião dos puxiruns de plantio e colheita da mandioca (IPHAN, 2014: 48-9).

O outro viés, enquanto elemento central, é diretamente ligado à sua expansão midiática a partir da década de 1970, que modificou algumas de suas características de apresentação, como inserção em festivais e programas de rádio e TV, nominação dos grupos e separação entre artistas e plateia. Nos festivais de carimbó se mesclam apresentações que podem ou não conter disputas entre grupos no que se refere à dança e música, e atividades abertas ao público que auxiliam na compreensão e valorização da manifestação<sup>9</sup>.

Através dos tempos, a produção e execução do carimbó permaneceu em espaços periféricos e com pessoas simples em ocupação, que apesar de terem o carimbó enraizado em sua existência pessoal e coletiva, o dividem com outras ocupações, que não os restringem de admiração e enaltecimento enquanto personagens responsáveis por contribuir com sua produção.<sup>10</sup> O cotidiano é ritualizado e transformado em música, tornando-se referência para a identificação coletiva dos indivíduos ligados à manifestação. Há um continuum entre existência, relações, labor, afetos, espaço e tempo (IPHAN, 2014: 97).

As composições são o ponto diacrítico do universo simbólico, tratando questões referentes ao ambiente, acontecimentos do cotidiano, crenças, fluxo migratório, alimentação, paixões, gracejos, questões políticas, sociais, podendo também fazer alusão a outras realidades (FUSCALDO, 2015: 97; IPHAN, 2014: 14-5; 25-6). Dos temas mais expressos nas canções, o trabalho possui destaque, especialmente por ser um dos pontos de contato entre o ser humano e seu ambiente, que o fazer estético alavanca a uma dimensão poética e simbólica. Cabe apontar também, nas temáticas carimboleiras, a presença da religiosidade local, onde há alusão a inúmeras manifestações afrodescendentes, bem como da encantaria amazônica.

<sup>8</sup> Para alguns grupos, outros instrumentos podem ser considerados “básicos”, com especial destaque para o banjo (ou bandola) e a maraca. Além dele, podem ser utilizados também o pandeiro, clarinete, flauta, reco-reco, embora estes já com menos incidência.

<sup>9</sup> O FestRimbó de Santarém Novo, o Festival de Carimbó de Marapanim e o Carimbó-Fest de Maracanã são alguns dos exemplos citados pelo IPHAN. IPHAN, 2014: 45.

<sup>10</sup> O carimbó, apesar do seu frenesi característico na música e dança, possui algumas formalidades. Uma delas é o respeito e reverência que se deve dar aos chamados mestres de carimbó.

Para além da temática religiosa, há a presença da relação do ser humano com a natureza, evidenciado pelo trabalho de transformação, pela sua dimensão simbólica e pelas lutas frente à sua destruição, que compreendem a conscientização dos sujeitos das próprias localidades até um espectro mais amplo na dinâmica neoliberal, se colocando com mais acento nos tempos atuais, como resposta aos massivos e constantes interações predatórias para com a natureza.

Notadamente há uma busca pela superação do individualismo no aspecto de coletividade do pensar, produzir e atuar no carimbó, concretizadas em sua performance e nas temáticas das quais discorrem, característica de horizontalidade que é marca dos povos indígenas e afrodescendentes, que se refaz dentro do devir histórico, evidenciando a contextualização e contemporaneidade da manifestação, dentro de um prisma de novas organizações sociais, econômicas e artísticas.

## O carimbó e sua trajetória de invisibilização

Ainda que o Carimbó seja reconhecido nacionalmente como “o som do Pará”, e atualmente como patrimônio, não significa que sempre foi aceito fora dos espaços em que se difundiu, por conta de suas raízes em grupos marginalizados, como indígenas e pretos, colocando-se frente ao poder em questão:

Nas estruturas despóticas, onde o corpo da terra e do som é apropriado pelo poder mandante, o som passa a ser privilégio do centro despótico, e as margens e as contações tendem a se tornar ruídos, cacófatos sociais a serem expurgados. [...] A música modal é a ruidosa, brilhante e intensa ritualização da trama simbólica em que a música está investida de um poder (mágico, terapêutico e destrutivo) que faz com que sua prática seja cercada de interdições. (WISNIK, 2017: 36-7)

A reflexão de Wisnik em relação à marginalização do som abrange a própria estrutura do arranjo: para ele, a percussão possui um histórico de condenação iniciado pela escolha da Igreja Católica em valorizar as melodias harmonizadas em sua liturgia. De fato, alguns segmentos da igreja valorizam mais o canto e um acompanhamento instrumental sóbrio. Outros aceitam a percussão se executado pela bateria, mas alijam o atabaque por remeter a religiões de matrizes africanas, sendo valorizado em segmentos mais progressistas.

As estéticas de algumas culturas surgem em um contexto de marginalidade, e costumam assim continuar. No contexto do Carimbó, este foi marginalizado pelos missionários enquanto expressão indígena, e pelas elites de Belém enquanto expressão negra. Os caminhos pelos quais percorreu até se tornar símbolo do povo paraense foram repletos de negociações e despojamentos para que suas características originárias não se fizessem evidentes e assim não fosse silenciado.

Fuscaldo (2015) situa o carimbó em um contexto triplamente marginalizado: como classe social, enquanto origem étnica e relacionado com o espaço geográfico, distante fisicamente e ideologicamente dos centros de poder e de cultura. Entendendo o carimbó como uma manifestação tradicional, sua perpetuação acontece de forma diferente no tempo histórico:

Consideram-se manifestações culturais tradicionais aquelas que, em uma sociedade dividida em classes sociais e hierarquizada etnicamente, são produzidas principalmente pelos setores marginalizados da população [...]. São produções coletivas, anônimas, que podem apresentar uma função no contexto em que estão inseridas. Além disso, são dinâmicas, persistentes no tempo e foram transmitidas de geração em geração principalmente pela forma oral, e não através da organização sistemática de ensino-aprendizagem da sociedade moderna. (FUSCALDO, 2015: 82)

Historicamente, o Carimbó concebido como folguedo dos escravizados e classes mais populares, encontrou na Cidade de Belém um pólo irradiador. Na capital, e na cidade de Vigia, no entanto, no final do século XIX, o Carimbó passa a ser expressamente censurado pelos códigos de postura dessas cidades (SALLES e SALLES, 1969: 260), não sendo exclusividade destes dois locais, em termos de proibição e repressão a manifestações da cultura popular negra, frutos do conservadorismo proveniente das altas classes sobre estas manifestações (COSTA, 2015: 2).

No início do séc. XX, o carimbó é “descoberto” por alguns intelectuais paraenses e valorizado como manifestação popular. O “resgate” acaba sendo feito através de composições mais “eruditas”, e de descrições vinculadas em jornais e produções acadêmicas (COSTA, 2015: 3).

A paulatina saída do carimbó de um contexto mais interiorano para o contexto (sub)urbano de Belém, nas décadas de 1960-1970, marcou o início de uma popularização vinculada pelos meios de comunicação, pelos intelectuais e artistas suburbanos, o que fez com que o ritmo ganhasse novos instrumentos, influências musicais e formas de fazer, caindo finalmente no gosto popular regionalmente e nacionalmente, passando a ser identificado como manifestação cultural local, catalisado pela formação de grupos parafolclóricos e pelo surgimento de festivais de carimbó (FUSCALDO, 2015: 84; COSTA, 2015: 4-5; IPHAN, 2014: 77-9).

Paralelamente, veio o conflito entre aqueles que defendiam a realização de um carimbó “mais tradicional” e aqueles que defendiam o carimbó dito “moderno”.<sup>11</sup> Do tácito litígio surgem importantes artistas da história do carimbó como o Mestre Pinduca, capitaneando o carimbó moderno, e do lado do carimbó tradicional Verequete e Mestre Lucindo. A preocupação com a conservação do carimbó mais tradicional era a possível deturpação de uma manifestação há muito tempo invisível, e que guardava elementos autênticos e específicos.

No que diz respeito à manutenção de um estilo mais tradicional, Costa (2015) afirma que a intenção era de boa-fé, mas sua execução acabava por reforçar estereótipos convenientes com a procura de uma fundamentação sociológica em torno da criação de uma identidade regional, como embate à conjuntura política da ocasião:

Na década de 1970, o tema do carimbó também recebia influências do contexto político-cultural da ditadura inaugurada em 1964. O “carimbó caboclo” e “popular” satisfazia em parte a necessidade do estabelecimento de um “povo” nortista, “autêntico”, frente a uma conjuntura política repressora, na qual muitos estudantes e intelectuais se engajavam na crítica ao mercado e à indústria cultural como forma paralela e concomitante de luta contra o regime político. (COSTA, 2015: 12)

Galgando caminhos independentes dos debates, o carimbó naturalmente adentrou na indústria fonográfica, comercializando suas manifestações, o que em determinados casos acabou invisibilizando grandes mestres e compositores (FUSCALDO, 2015: 101), recebendo um caráter de “apresentável” para um público consumidor, a despeito de sua característica original de ser aberta e comunitária, sem espaços demarcados entre artista e plateia (IPHAN, 2014: 31; 104-105). Os mercados do Turismo e do entretenimento também passam a contribuir para essa visão. Muniagurria (2018: 244) percebe as mudanças empreendidas no

<sup>11</sup> Segundo o IPHAN (2014: 37), o carimbó mais tradicional passou a ser caracterizado como “pau e corda”, fruto de um costume brasileiro durante as décadas de 1930-1950 de designar os grupos de acordo com suas características instrumentais, como “cordas e metais”, e o próprio “pau e corda”. Cf. COSTA, 2015: 5.

carimbó que adentra o mercado tanto no âmbito da etnomusicologia - na complexificação das atividades a ponto de se tornar símbolo regional – quanto no âmbito sociológico, no qual o “brincante”, que transforma algo referente ao seu lazer e sociabilidade em produto, se torna um “trabalhador”. A forma de escrita da autora dá a entender que de alguns dos autores os quais se baseou, teriam encarado as transformações de forma negativa, ao passo que para outros, as transformações foram positivas no sentido de renovação da música *pop* paraense não apenas naquele momento, como após.

Nossa pretensão aqui não é realizar um juízo de valor acerca da nova dinâmica que se deu com a entrada na indústria fonográfica, pois recairíamos no erro de rotulação da manifestação e dos participantes, e sim apresentar as novas realidades em que a prática se encontrou na necessidade de adentrar e ressignificar, afinal a própria dinâmica do Carimbó na indústria fonográfica, auxilia direta e indiretamente em sua saída da marginalidade, pelo menos em termos de difusão.

Fuscaldo (2015: 84), afirma que apesar de todas as diferenças para com o carimbó “original”, sua popularização midiática marcou sua expansão para além do estado, se tornando conhecido nacionalmente, e remetendo à identidade e cultura paraense, fato consolidado a partir do século XXI, o que conclamou o esforço de artistas e academia pelo seu reconhecimento como patrimônio cultural imaterial do Brasil, esforço conquistado em 2014.

## Carimbó como patrimônio

O entendimento do carimbó como patrimônio não se isola em seus elementos constitutivos materiais e práticos, ou às performances e suas letras de canções, estendendo-se à sua compreensão enquanto gerador e perpetuador de identidades, maneiras de conceber a(s) realidade(s), de fazer, ensinar, lutar e resistir. Essa noção é consoante com a ideia de patrimônio defendida por Gonçalves (2003: 27), que o concebe enquanto ação concreta e coesão de elementos outrora opostos.

A força no Brasil e no mundo da ideia de patrimônios intangíveis decorre da assunção/ afirmação da identidade por parte de grupos e indivíduos, cujos elementos que compõem seu universo acabam por possuir significados eivados de narrativas locais que se imprimem na trama geral da manifestação. No caso do carimbó:

Ao longo de sua história foi reinventado e ressignificado por atores sociais os mais distintos: artistas, produtores, jornalistas, intelectuais e acadêmicos especialistas. As elaborações sobre quem afinal é o “rei do carimbó”, qual sua significância, sua “origem”, o “autêntico” e, mais especificamente, sua condição de “símbolo identitário”, conformaram diversos “modos de ver” e reproduzir a manifestação. (IPHAN, 2014: 89)

O processo de patrimonialização surge, portanto, em um contexto de auto-identificação e legitimidade de agentes externos, dispostos em uma trama identitária local e nacional. Em 11 de setembro de 2014, o Carimbó recebeu o título de Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, sendo inscrito no Livro de Registro das Formas de Expressão, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), após uma série de organizações e reivindicações realizadas por diversos grupos de Carimbó, sendo legitimado pela “Campanha Carimbó Patrimônio Cultural Brasileiro” iniciado em 2006:

No final de 2005, durante os preparativos para o IV Festival de Carimbó de Santarém Novo, a coordenação deste evento solicitou a então 2ª Superintendência Regional do Iphan – PA/AP (atualmente Superintendência do Iphan no Pará) o envio de técnicos desta Instituição para apresentação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial – PNPI e do Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC, surgindo assim, as primeiras mobilizações em prol do registro do carimbó como bem cultural imaterial da cultura brasileira. Em 2006, como resultado da apresentação do PNPI e dos debates suscitados em Santarém Novo, instituiu-se a “Campanha Carimbó Patrimônio Cultural Brasileiro”, movimento da sociedade civil que passou a agregar grupos de carimbó e dezenas de entusiastas. (IPHAN, 2014: 16)

A campanha proporcionou a realização de atividades formativas e informativas em diversas ocasiões e localidades, com o convite aberto para a adesão de pessoas e grupos de forma a referendar a abertura do processo de registro. Em 2008, o pedido de registro do carimbó foi realizado e o aceite descambou no trabalho preliminar de pesquisa e registro audiovisual in loco realizado pelo IPHAN. Segundo o dossiê, até 2010 foram visitadas 107 localidades em 34 municípios das regiões do Nordeste, metropolitana de Belém e Marajó (IPHAN, 2014: 16-7).

De 2011 a 2013, foi realizada a etapa de Identificação do bem Cultural, durante a qual foram realizadas observações na Festa da Irmandade de Carimbó de São Benedito de Santarém Novo, uma festa mais voltada à temática religiosa, e o Festival de Carimbó de Marapanim, mais voltado ao espetáculo. Em seguida, promoveram-se ocasiões para se expor o que havia sido coletado nas etapas anteriores para alguns dos grupos entrevistados, abrindo-se espaços para discussões em torno das demandas exigidas por tais grupos (IPHAN, 2014: 17-8).

Segundo o dossiê do IPHAN, era notório que os grupos envolvidos com o carimbó já o concebiam como patrimônio, algo presente nas letras das canções, em sua identidade visual e em seus discursos. Apesar de não ter partido do Estado a procura por seu registro, sua entrada no processo o situa em um importante lugar em termos de fomento de políticas estatais, difusão, investimento e perpetuação, esta última diante de todas as conjunturas sociais que podem fazer a prática deixar pelo caminho alguns de seus elementos (IPHAN, 2014: 19).

Podemos entender que o reconhecimento marca, do ponto de vista público, um espaço de contato entre a memória nacional - uma instância exclusora, que com saltos e sobressaltos, busca descobrir narrativas não-hegemônicas - com a memória local, constituindo uma nutrição mútua. Para Fuscaldó (2015: 101):

Assim como outras manifestações da cultura tradicional brasileira, o carimbó foi e é produzido por setores marginalizados no processo de hierarquização étnica e social construído desde a colonização. As populações amazônicas sofreram as consequências de uma desigualdade regional no projeto de desenvolvimento econômico, social, político e cultural do Estado brasileiro. Reverter esta situação significa, entre outras coisas, ampliar o conhecimento sobre o modo de vida das populações tradicionais amazônicas e implementar políticas de valorização e produção de suas manifestações culturais. É neste sentido que se celebra o recente reconhecimento do carimbó como patrimônio cultural imaterial do Pará e do Brasil.

Segundo Muniagurria (2018: 241), a luta pela patrimonialização marcou uma época na qual se realizava um intenso processo de reconhecimento de manifestações culturais nos mais diversos pontos do país, o que auxiliou na superação da folclorização destas manifestações, uma virada epistemológica importante para o reconhecimento pelo Estado, que encapa juridicamente o que já era presente no pensamento e no fazeres locais.

## O Carimbó e a memória periférica

Falamos a respeito das origens do Carimbó e de como essas produções permanecem em âmbitos periféricos. A partir disso é necessário questionar: após a patrimonialização, ainda podem ser tratadas como expressões periféricas? Periféricas em relação a quê? O questionamento advém de nosso processo de pesquisa, no qual o carimbó se encontra na centralidade dos artistas, das ocasiões, dos espaços, das narrativas... como então ainda as considerar desta maneira?

Em primeiro lugar, entendemos por “memória periférica” aquela construída em meios não-hegemônicos, geralmente em lugares desconsiderados da história nacional ou mesmo da regional, possuidoras de um forte significado nos meios em que são presentes, e abertas em recepção e oferta às memórias de outros sistemas. São memórias que se perpetuam internamente sob diversas formas ao mesmo tempo em que encaram esvaecimentos, seja por falta de adesão, mudanças na estrutura social ou mesmo por eventos fortuitos como a morte de guardiões(ãs) de conhecimento.

Como tratamos anteriormente, o carimbó se encontra em um triplo contexto de marginalização: de origem étnica, por classe social e pelo espaço geográfico, variáveis de uma mais ampla estrutura de poder, que percebe os grupos sociais da Amazônia como antagônicos a um projeto de colonização e a formação de uma identidade nacional (FRAXE, WITKOSKI e MIGUEZ, 2009: 32).

A aproximação geográfica dos centros culturais nacionais, ou a relevância que estes conferem às manifestações são variáveis pertinentes na discussão. As músicas paraenses sempre ficaram restritas do conhecimento do grande público, apesar de regionalmente serem perceptíveis as eras e tendências. Aqui ainda reside um outro problema: os centros regionais de cultura e os lugares afastados destes. Em algumas cidades em que é forte a manifestação do carimbó como Marapanim, Santarém Novo, Curuçá, Mosqueiro (onde foram realizados os trabalhos de levantamento do IPHAN), mesmo com certa proximidade com Belém, foram levantados relatos sobre a dificuldade de seu trânsito, evidência e interação com outros agentes sociais, o que é ainda pior no interior do Estado.

A partir daqui reside a discussão sobre as formas de produção em contextos menos adstritos externamente, mas inter-relacionados internamente, cujas relações e trocas pessoais, grupais e artísticas se imprimem na característica da produção no lugar como um todo. Ou seja, mesmo que inexistam ou seja ínfima as relações com os centros, não são eles que definirão a sua existência ou não.

Veloso Neto (2017) nos apresenta o conceito de território criativo subalterno, posicionado teoricamente na discussão da indústria cultural enraizada no capitalismo, do qual podemos tirar alguns elementos para analisarmos como se perenizam as manifestações artísticas nestes espaços:

O território criativo subalterno é um subsistema de interação social. Uma cadeia produtiva que, pela própria existência, aponta de forma estrutural uma contradição. Em seu conteúdo, ou seja, na experiência estética que produz, esse território está repleto de identidades culturais críticas e de pontos que culminam em mudanças e adaptações da própria hegemonia. (VELOSO NETO, 2017: 16)

Em outras palavras, os modos de produção e veiculação dos sujeitos e dos espaços subalternos se apresentam como contraponto às formas que outrora concentravam o poder de as reter e propagar, conseqüentemente influenciando nos gostos, modas e tendências. O autor ainda aponta que a mudança de paradigma

se dá em função da perda de força da indústria fonográfica nos processos de domínio direto ou indireto da técnica, produção e veiculação, logística da qual os artistas eram extremamente dependentes. A mídia e a globalização trazem a popularização e conseqüente horizontalização de todos estes processos. Acontece então uma inversão: os outrora consumidores passam a se tornar também produtores e ativos conferentes de sentido.

No concernente ao carimbó, é preciso dizer que apesar da força da indústria fonográfica, pelo menos regionalmente, ele jamais saiu das mãos de seus produtores e dos lugares mais periféricos, e não se deixou diluir em detrimento de grupos e artistas bem-sucedidos. A indústria fonográfica foi um ponto de salto para a valorização e difusão do carimbó, porém, ela definitivamente não dá conta de toda sua função social e de suas especificidades nas coletividades em que está presente.

Dessa maneira, surgem continuamente grupos de carimbó, sem qualquer tipo de pressão ou expressamente motivados por um possível sucesso midiático, até porque neste novo momento, possuem o poder de regular a veiculação. Eles surgem como vontade, orgulho, necessidade, enraizamento, e sua legitimidade não está em função dos centros políticos culturais e financeiros, e sim dos grupos sociais que estão ligados à sua existência.<sup>12</sup> Isso se dá também essas instâncias não albergam os significados dos grupos em questão, o que ficou evidente nos problemas apresentados pelos envolvidos na manifestação nas oficinas desenvolvidas pelo IPHAN. Segundo eles, os promotores de eventos (das esferas pública e privada) procuram os encaixar em eventos municipais, sob um discurso de promoção da música do lugar. Acomodados em espaço e tempo definidos, não apresentam tudo aquilo que realizam em ocasiões em que são livres, acabando por funcionar como qualquer outra banda de entretenimento (IPHAN, 2014: 102).

Paralelamente, o surgimento e a propagação inicial e intermediária do carimbó também singrou por uma lógica própria, algumas vezes contra ou apesar, ou negociando com instâncias reguladoras, conseguindo assim se transformar e perpetuar mesmo em um estado de resistência. Esse é o ponto em que na arte não se reproduz o status quo social de desigualdade, mas privilegia as vozes e epistemologias aparentemente silenciadas. Não lhes atinge, tal como recorda Veloso Neto (2017: 96) a dissociação da própria imagem na arte, como no caso da experiência estética das classes trabalhadoras, em que veem representações de si mesmos, sem no entanto conseguirem identificar-se, porque são distorcidas e estereotipadas. Nesse aspecto se encontra a dimensão sociológica do carimbó:

identificar-se com o ritmo característico, conhecer as letras, as danças e/ou a execução dos instrumentos e demais aspectos formais relacionados aos seus contornos interativos (gramaticalidades e esteticidades), constitui também situar-se em um contexto devidamente territorializado. (IPHAN, 2014: 98)

A essência coletiva, enraizada, tecida a partir da vivência de um círculo social próprio, que caracteriza o carimbó faz com que nele não se encontrem apenas os indivíduos deste círculo, como também de toda uma região. Mesmo tendo surgido outros ritmos posteriormente, que também identificam o povo paraense (como os “bregas marcantes”, o calypso e o tecnobrega) e que em um contexto urbano e midiático tornaram-se a principal fonte de consumo em suas determi-

<sup>12</sup> Ainda que uma vertente do carimbó tenha se formalizado enquanto gênero musical e espetáculo (separação entre artistas e plateia, maior apelo visual, hora marcada), ele não se isola da narrativa identitária e territorial. Cf. IPHAN, 2014: 98-9.

nadas épocas, eles não substituem ou ofuscam o carimbó enquanto principal manifestação mnemônica do local. Assim como o carimbó confere sentido, identificação e especificidade para o meio social, este o confere da mesma forma, através das referências culturais, étnicas e raciais (VELOSO NETO, 2017: 105). Nesse espaço se recusa o puritanismo desejado na arte erudita, criando-se padrões e signos inteligíveis para o meio. Aí se misturam e se evidenciam as vicissitudes do trabalho, das paixões, do cotidiano, do fazer carimbó. Quem fala do carimbó são seus próprios executores, as coletividades cujo ciclo de existência está intimamente ligado à manifestação, agindo perfeitamente como um símbolo eivado do discurso regional (IPHAN, 2014: 94). É assim que sobrevive aos tempos, que ganha sentido e que se renova.

No processo de patrimonialização, o IPHAN procurou ter acesso a narrativas oriundas das reminiscências de pessoas à manifestação, cuja agregação de fatos a partir de marcantes experiências, assim como atribuição de sentidos particulares recebem legitimidade coletiva:

Cada vez que se olha para o passado se introjeta nele desejos, sentimentos, convicções. Existem sempre aspectos comuns, de encontros; são os elementos constitutivos da memória, pontos de referência comungados pela coletividade que reforçam a coesão social e identitária. (IPHAN, 2014: 73)

A utilização de fontes orais que possibilitou a inserção do entendimento dos próprios envolvidos a respeito de como o significam, de como pensam a questão da geracionalidade, dos discursos que permeiam o conflito entre tradição e modernidade, e de como percebem de que maneira o poder público poderia melhor os prover.<sup>13</sup> O processo de escuta expandiu o universo de pesquisa, abrangendo novas temáticas e categorias não abrangidas pelos estudos bibliográficos. A participação dos mestres nestas pesquisas teve importante destaque (MUNIAGURRIA, 2018: 241).

O Carimbó traz consigo, portanto, o caráter da memória, o que é fundamental quando queremos o analisar sob a ótica do patrimônio, visto que ele vai definir elementos particulares e comuns em comparação a outras manifestações, onde a memória se coloca a serviço do sentido de pertencimento do grupo e do indivíduo em particular em uma atitude de coesão, estabelecendo pontos de contato entre presente e passado, que receberá suas devidas ressignificações (POLLAK, 1989: 3). Assim, o carimbó pode falar da realidade do sujeito e sociedade contemporâneos sem por isso “ser menos carimbó”. O IPHAN aponta como as especificidades socioespaciais, acontecimentos e regras de comportamento durante os tempos se cristalizam a tal ponto de se tornarem verdadeiras tradições que evidenciam a particularidade da manifestação em determinado local, que procura as conservar de alguma forma.

Costa (2015: 14) aponta a dificuldade de a memória dos povos invisibilizados se fazer presente dentro de uma memória oficial:

A presença indígena, por mais que seja pronunciada por muitos, é, na prática, silenciada. O negro também se fazia presente, mas se encontrava mestiçado ou subsumido em uma cultura mais forte que seria a do caboclo. Indiretamente o “caboclo”, mais uma vez, neutralizava outras tradições raciais subalternas, a negra, que paradoxalmente lhe era formadora. A existência do “caboclo” incorporava e enfraquecia uma potencial presença afro-indígena, uma vez que ele, como ser híbrido, seria um depositário de uma cultura indígena/negra anterior somada à presença branca, também anterior.

<sup>13</sup> Surgiu como principal reivindicação a salvaguarda de seus saberes, como a lutheria de instrumentos artesanais, as composições, e alguns estilos de dança que permanecem apenas na memória dos antigos. Cf. IPHAN, 2014: 107.

Todos esses grupos sofreram com a marginalização ou com alguma forma de os fazerem assimilar-se e identificarem-se a outros grupos. São nesses momentos de dificuldade, em contrapartida, que as memórias e manifestações que singram nos rios do silêncio se fazem presentes em defesa do que os constitui, manifestando a insatisfação com as instâncias que os subjagam, não criando necessariamente algo novo, mas lançando mão do que já é realizado “clandestinamente” há muito tempo (POLLAK, 1989: 4).

Para Cristo (2012: 33), isso reforçaria o caráter da oralidade, construída em torno da violência simbólica, das relações de conflito e negociações realizadas com a realidade posta ao longo do tempo. A oralidade é responsável por formar pessoas referência, responsáveis pela sua manutenção e ensinamento, auxiliando na perpetuação da história, práticas e relações do carimbó, ainda que muitas dessas variáveis acabem se perdendo com o tempo, ficando apenas como memória não-vivenciada (IPHAN, 2014: 51; 60). Assim, o carimbó evidencia suas memórias subterrâneas resistentes, cujo discurso embasa a importância de sua perpetuação:

O trabalho de enquadramento da memória se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las. Esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro. (POLLAK, 1989: 4)

O associativismo de elementos de luta que o carimbó traz com o passar do tempo agrega elementos à sua própria história e à história dos indivíduos e coletivos. Felizmente, o período é propício para se realizar registros e difundir estas práticas para a posteridade, especialmente com o auxílio das redes sociais, dos quais vários coletivos de carimbó fazem uso, e que podem ser um auxílio na desconstrução de concepções errôneas a respeito das coletividades envolvidas com a prática.

## Considerações finais

Neste artigo, procuramos compreender o papel da memória periférica como resistente e dinâmica perpetuadora das práticas, vivências e saberes em torno do Carimbó e enquanto substrato para o processo de patrimonialização por parte do Estado. De origem incerta, mas decididamente proveniente de povos negros e indígenas, o carimbó marca e celebra o encontro de culturas distintas e subalternizadas ao longo da história. A despeito de sua invisibilização, as coletividades encontraram em todos os aspectos performáticos, musicais e territoriais da manifestação baluartes de práticas, discursos e epistemologias nas quais conseguem ancorar suas identidades, o que pode se estender a um espectro regional e nacional.

Aos poucos o carimbó foi migrando para um contexto mais urbano, sendo primeiramente reprimido pelas autoridades, e mais tarde valorizado pela academia e por artistas que o tornou popular e difundido para o contexto Belém-Pará. Os encontros com outros agentes sociais imprimiram uma paulatina transformação estrutural que gerou o debate “tradicional vs. moderno”. O impasse não impediu que o carimbó adentrasse no terreno da grande mídia, o que acabou por auxiliar no entendimento do carimbó como patrimônio do povo paraense, o que após uma série de reivindicações, aliado com um contexto politicamente propício,

foi tombado como Patrimônio Imaterial do Brasil, estabelecendo um ponto de contato entre Estado e um modo de ser e fazer historicamente excluído por ele.

Em todos os momentos históricos, percebemos que as memórias pessoais e coletivas se tornaram substrato fundamental para estabelecer estratégias e negociações para a sobrevivência e transformação do carimbó mesmo em meio a repressões, marginalidade étnica e territorial, e ao próprio passar dos anos. Já legitimado como patrimônio há muito tempo no meio popular, vivenciado e narrado por seus agentes, recebeu o Título de Patrimônio Imaterial do Brasil em 2014 pelo IPHAN, através do uso das memórias e fontes orais, sendo construída em grande parte pelas próprias vozes envolvidas.

O ponto de encontro para com o Estado é significativo do ponto de vista do reconhecimento de coletividades alijadas da narrativa histórica, ou que tiveram suas narrativas deturpadas. Por esse motivo é importante que se haja políticas e ações que ultrapassem o mero reconhecimento formal, se pautando nos desdobramentos oferecidos pelas memórias e saberes enquanto contraponto do paradigma das desigualdades, presentes também em outras esferas da sociedade.

Recebido em 30 de outubro de 2022.

Aprovado em 30 de agosto de 2023.

## Referências

COSTA, Leão. Carimbó - negritude, indianeidade e caboclice: debates sobre raça e identidade na música popular amazônica (década de 1970). In: *Simpósio Nacional de História*, 28, 2015.

CRISTO, Élide. *Oralidade em uma comunidade Amazônica: comunicação, cultura e contemporaneidade*. Dissertação de Mestrado, Comunicação, UFPA, 2012.

FRAXE, T.; WITKOSKI, A.; MIGUEZ, S. O ser da Amazônia: identidade e invisibilidade. *Ciência e Cultura*, 61 (3): 30-32, 2009.

FUSCALDO, B. Carimbó: cultura tradicional paraense, patrimônio imaterial do Brasil. *CPC*, 18: 81-105, 2014, 2015.

GONÇALVES, José. “O patrimônio como categoria de pensamento”. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. pp. 21-29.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) Carimbó*. Belém-PA, 2014.

MONTEIRO, Vanildo. “Tambores da floresta: o estudo da performance do tambor carimbó no Carimbó de Salinópolis, no Estado do Pará”. In: *II Simpósio Brasileiro de Estudantes de Pós-graduação em Música. Rio de Janeiro: Anais eletrônicos do II Simpósio Brasileiro de Estudantes de Pós-graduação em Música*, 2012. pp. 934-944.

MUNIAGURRIA, L. O fazer musical do Carimbó de Santarém Novo: música, política e a construção de um patrimônio cultural brasileiro. *Patrimônio e memória*, 14 (2): 240-255, 2018.

POEL, Franciscus Henricus. *Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil*. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2 (3): 3-15, 1989.

SALLES, Marena; SALLES, Vicente. Carimbó: trabalho e lazer do caboclo. *Revista Brasileira do Folclore*, 25: 257-282, 1969.

WISNIK, José. O som e o sentido. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VELOSO NETO, Solon. O Território Criativo Subalterno da Música e a Sociedade Midiatizada. Dissertação de Mestrado, Comunicação Midiática, UNESP, 2017.

# Negritude, reconhecimento e patrimonialização do Marabaixo no Amapá<sup>1</sup>

*José Maria da Silva*<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Amapá

**Resumo:** O artigo aborda o processo de reconhecimento e patrimonialização do marabaixo no estado do Amapá. Trata-se de uma manifestação cultural praticada por populações negras das áreas urbana e rural. O artigo analisa como os praticantes dessa manifestação articularam a memória do passado, em que lembram episódios de preconceito e discriminação, para reivindicar a sua valorização. Deste modo, o trabalho examina processos e eventos que possibilitaram a formação de um contexto positivo para o reconhecimento do marabaixo como patrimônio imaterial estadual e nacional.

**Palavras-chave:** marabaixo; negritude; reconhecimento; patrimonialização.

SILVA, José Maria da. **Negritude, reconhecimento e patrimonialização do marabaixo no Amapá.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (23): 151-168, maio a agosto de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Versões anteriores deste trabalho foram apresentadas nos seminários do LAGERI, em agosto de 2017, no pós-doutorado na UnB, e na mesa-redonda “Patrimônios e museus em rebelião”, no 20º Congresso Brasileiro de Sociologia. Agradeço a Mariza Peirano pela supervisão do estágio pós-doutoral, a Stephen Baines e Antonio Motta pelos convites para participar dos eventos.

<sup>2</sup> Doutor em Antropologia pelo PPGAS/Universidade de Brasília, Professor Associado da Universidade Federal do Amapá e membro do Comitê de Patrimônio e Museus da Associação Brasileira de Antropologia.

## Blackness, recognition and patrimonialization of Marabaixo in Amapá

**Abstract:** The article discusses the process of recognition and heritage of the marabaixo in Amapá. It is a cultural manifestation practiced by black populations from the urban and rural areas of the state. The article analyzes how practitioners of this manifestation articulate the memory of the past, which they recall episodes of prejudice and discrimination, to claim its appreciation. This way, the work examines processes and events that enabled the formation of a positive context for the recognition of marabaixo as state and national intangible heritage.

**Keywords:** marabaixo; blackness; recognition; patrimonialization.

## Negritud, reconocimiento y patrimonialización de la Marabaixo en Amapá

**Resumen:** El artículo analiza el proceso de reconocimiento y herencia del marabaixo en Amapá. Es una manifestación cultural practicada por poblaciones negras de las zonas urbanas y rurales del estado. El artículo analiza cómo los practicantes de esta manifestación articulan la memoria del pasado, en la que recuerdan episodios de prejuicio y discriminación, para reclamar su apreciación. De este modo, el trabajo examina procesos y eventos que permitieron la formación de un contexto positivo para el marabaixo y, en consecuencia, su reconocimiento como patrimonio inmaterial estatal y nacional.

**Palabras clave:** marabaixo; negrura; reconocimiento; patrimonialización.

Neste artigo analiso uma série de eventos e ações que possibilitaram com que o marabaixo se tornasse referência de identidade e patrimônio cultural do estado do Amapá. Defendo a ideia de que a patrimonialização dessa manifestação resulta de um processo histórico de ações da “comunidade marabaixeira”<sup>3</sup>, em aliança com o movimento negro e outros segmentos locais, no combate ao preconceito e discriminação contra a população negra, bem como na reivindicação de aceitação e reconhecimento do marabaixo. Nessa linha, alguns estudos demonstram que processos de patrimonialização, no âmbito das culturas populares, estão ligados às reivindicações por visibilidade e reconhecimento das manifestações culturais (OSÓRIO, 2017), reparação de indiferença e intolerância, bem como disputas em torno do que seja patrimônio cultural no Brasil (VELHO, 2007).

Inicialmente faço uma breve apresentação sobre o marabaixo. Em seguida, o artigo divide-se em duas partes. Na primeira parte, examino o “tempo dos pioneiros”, através de narrativas dos atuais festeiros sobre o passado. Nas narrativas identifique episódios de preconceito e discriminação, os quais tiveram início no século XIX, perpassaram o século XX e constituem a memória dos atuais festeiros para atuação no presente. Na segunda parte, analiso eventos e ações realizadas pelos praticantes, a partir do final da década de 1980, em busca de visibilidade, aceitação e reconhecimento do marabaixo. São práticas que colocam em evidência uma nova forma de identidade dos festeiros – constituídas de críticas e reivindicações –, nas quais se aliam a defesa da manifestação cultural e questões étnico-raciais.

## Identidade

As discussões em torno do marabaixo como fenômeno que adquiriu centralidade na cultura do Amapá, fazem parte de um contexto mais amplo em que se apresentam preocupações na tentativa de formular as bases do que seria a “identidade amapaense” (CANTO, 2017; 2018; SOUZA, 2016; VIDEIRA, 2009). Assim, além dos estudos que procuram deslindar a identidade local, podemos identificar um movimento deliberado dos *marabaixeiros*, por meio de um repertório que inclui discursos, projetos, eventos e ações diversas, com vistas à reivindicação dessa manifestação como identidade e patrimônio cultural. O termo mais utilizado – que traduz o ideal dos festeiros – é *respeito*, expresso na frase “mais respeito pelo marabaixo”, a qual, em contexto, adquire múltiplos significados.

Identidade, em geral associada à cultura, é uma das palavras mais acionadas no mundo contemporâneo – seja nas relações concretas ou como categoria de análise – na tentativa de dar conta da complexidade das relações sociais (ver

<sup>3</sup> Os termos *marabaixeiros* e “comunidade marabaixeira” são utilizados no contexto do marabaixo e entre a população local para identificar as pessoas e grupos que praticam essa manifestação. Neste trabalho, utilizo os termos festeiros, praticantes, *marabaixeiros* e “comunidade marabaixeira” como equivalentes.

FELDMAN-BIANCO; CAPINHA, 2000; CASTELLS, 2001). Os desafios para se compreender essa questão são, de um lado, um modelo de civilização global imposto pelo avanço dos modernos meios de comunicação e, de outro, a persistência da pluralidade de modos de vida e, conseqüentemente, da diversidade de culturas.

A pluralidade que surge da diferença se impõe e demonstra o vigor dos diversos modos de vida e das culturas no mundo (HANNERZ, 1997; SAHLINS, 1997a e 1997b). É no plano da diferença – fundamental na abordagem antropológica (PEIRANO, 1999) – que as identidades se apresentam de forma negociada e sempre cambiantes. Assim, singularidades “brotam das maneiras como a variedade das práticas que as compõem se posiciona e se constitui” (GEERTZ, 2001: 198-199). Em outras palavras, identidades devem ser concebidas como resultantes de processos pragmáticos dos comportamentos e das transações comunicativas (CRAPANZANO, 1992: 102).

## O Marabaixo

Marabaixo é uma manifestação cultural praticada por populações negras das áreas urbana e rural de três municípios do Amapá – Macapá (capital do estado), Santana e Mazagão<sup>4</sup>. Constitui-se de música (denominada pelos festeiros de *ladrão*), embalada pelo ritmo dos tambores (chamados de caixas), e dança. Na cidade de Macapá, tradicionalmente é praticado em um período específico, denominado “ciclo do marabaixo”, em homenagem ao Divino Espírito Santo e à Santíssima Trindade. Porém, em geral essa manifestação pode ser praticada a qualquer tempo, incluindo eventos não religiosos em apresentações denominadas “rodas de marabaixo”. Estas, são realizadas em comemorações diversas, como datas cívicas, aniversários de pioneiros e eventos organizados por instituições públicas (congressos, programações culturais e de turismo etc.).

O ciclo do marabaixo é realizado durante dois meses, com início no sábado de aleluia e finalizado no domingo após *Corpus Christi*. Não pretendo fazer uma descrição exaustiva do período festivo – tarefa empreendida em outro trabalho (SILVA, 1987) e por outros autores (VIDEIRA, 2009; LIMA, 2011; MARTINS, 2016). Ressalto que a programação é extensa, composta por ladainhas, missas em igrejas, levantamento e derrubada de mastros, retirada pelos arredores da cidade de uma folhagem denominada de *murta* e cortejos pelas ruas. Nesse período, com frequência ouve-se pela cidade os fogos de artifícios e o som das caixas. Os *marabaixeiros*, com suas roupas coloridas, cantam e dançam nos barracões onde são realizadas as festas.

<sup>4</sup> O marabaixo é praticado em diversas comunidades rurais, por ocasião de festas em louvor a santos católicos. Neste artigo, focalizo principalmente as ações dos grupos localizados na cidade de Macapá.



**Figura 1** - Cortejo de rua do marabaixo (acervo do autor).

Nas homenagens às divindades católicas, as festas de marabaixo congregam um conjunto de artefatos e atividades, tais como imagens de santos, promessas, devoção, alimentação, bebida, bandeiras, mastros, vestuário e cortejos nas ruas. Alguns elementos, como o mastro, a murta, as cores das bandeiras (simbolizando as divindades), as caixas, o som de percussão, o colorido do vestuário, a gengibirra (bebida feita com cachaça e gengibre) e os passos da dança são considerados os mais representativos e que formam a identidade dessa manifestação.

## **O tempo dos pioneiros: memórias de preconceito e discriminação**

Em geral, as narrativas sobre a história do marabaixo (orais e escritas) revelam dois aspectos: uma narrativa afirma que essa manifestação chegou ao Amapá com os escravos. Outra afirma que os negros sofreram preconceitos e foram alvos de ações de discriminação por parte da imprensa, do governo, da polícia e da igreja católica<sup>5</sup>.

As primeiras manifestações de preconceito contra o marabaixo se deram no século XIX pela imprensa (CANTO, 1998). Contudo, é no âmbito do processo de urbanização da cidade de Macapá – na primeira metade do século XX – que os episódios de preconceito e discriminação foram inicialmente registrados na capital amapaense.

As narrativas formam a memória das pessoas que praticam o marabaixo no presente, e tiveram repercussão a partir do momento em que festeiros, jornalistas, estudiosos, entre outros, passaram a formular explicações históricas sobre essa tradição cultural. Adiciona-se a isso, a partir dos anos 1980, a inserção de novas gerações no marabaixo e o surgimento do movimento negro local<sup>6</sup>, que passaram a abordar situações de preconceito e discriminação racial no Amapá. Deste modo, tais explicações se apresentam como fundamentos do que podemos denominar de consciência histórica da população negra e de sua manifestação cultural.

Descrevo a seguir, de forma resumida, ações narradas pelos praticantes do marabaixo e por escritores como atitudes de preconceito e discriminação por

<sup>5</sup> Preconceito e discriminação racial são categorias amplamente abordadas na literatura sociológica sobre o negro e as relações raciais no Brasil (HASENBALG, 1979; NOGUEIRA, 1985). Preconceito é uma atitude estigmatizante e desfavorável em relação a pessoas ou grupo social, sendo a base da discriminação racial e da exclusão (NOGUEIRA, 1985: 78-79).

<sup>6</sup> A União dos Negros do Amapá (UNA) desde a sua fundação nos anos 80 tinha, entre suas pautas de atuação, preocupações em definir o marabaixo como expressão de identidade do negro e do Amapá em geral (MACIEL, 2001).

parte de representantes de duas instituições: o governo e a igreja. Os episódios têm sido a matéria-prima para explicar questões referentes à população negra e ao marabaixo a partir de 1943, quando da implantação do Território do Amapá<sup>7</sup>. A memória de preconceito e discriminação do passado, bem como as ações desfavoráveis ao negro e ao marabaixo no presente, constituem as bases dos discursos e do ativismo dos marabaixeiros para reivindicar “mais respeito” a essa manifestação.

## Os episódios *Urbanização e dispersão dos negros na cidade*

Na antiga vila de Macapá, parte da população negra formava um núcleo habitacional comum, em uma área que hoje é o centro da cidade<sup>8</sup>. Quando da criação do Território Federal do Amapá, em 1943, e a implantação da estrutura administrativa, o primeiro governador (Janary Gentil Nunes) implementou um plano de urbanização, com intuito de sediar a comitiva governamental e outras pessoas que se transferiram para Macapá.

A urbanização da cidade se deu a partir da área que era habitada à época. Para tanto, o governador retirou grande parte das pessoas que ali morava – a maioria formada por negros –, forçando a dispersão para outras áreas. Às pessoas restou constituir novos espaços de moradias, em lugares dominados pelo mato e sem condições de habitação. Assim, a expulsão da população negra do centro forjou a criação de núcleos de moradia dispersos e, conseqüentemente, a constituição de grupos de marabaixo em duas áreas da cidade, denominadas Laguinho e Favela (GONÇALVES, 2013).

Os versos da música *Aonde tu vais rapaz* registraram esse momento.

*Aonde tu vais rapaz  
 Por esse caminho sozinho?  
 Vou fazer minha morada  
 Lá nos campos do Laguinho  
 Destelhei a minha casa  
 Com intenção de retelhar  
 Mas se a Santa Engrácia não fica  
 Com a minha pode ficar  
 Avenida Getúlio Vargas  
 Tá ficando que é um primor  
 Essas casas foram feitas  
 Só pra morar doutor  
 (Autor: Raimundo Ladislau)*

O deslocamento dos praticantes do marabaixo se refletiu na tradição da festa, pois antes da urbanização os festeiros participavam de uma festa comum a todos. Com a fragmentação dessa população em diferentes locais da cidade, a manifestação passou a ser praticada por grupos, tendo como referência as famílias dos pioneiros ou as novas áreas habitadas. Tais aspectos se apresentam como referências dos grupos na atualidade; por exemplo, na divulgação das festas ora a referência é o bairro – Marabaixo do Laguinho e Marabaixo da Favela –, ora é

<sup>7</sup> O Amapá fazia parte do estado do Pará até o ano de 1943, quando Getúlio Vargas criou os territórios federais. O Amapá passou à condição de estado com a Constituição Federal de 1988.

<sup>8</sup> Estudos históricos demonstram que os negros foram introduzidos como escravos na província do Grão-Pará e na região do Cabo Norte (LUNA, 2009; GOMES; QUEIRÓZ, 2003). Segundo os autores, uma parte dessa população fugiu para diversas áreas do interior; outra parte teria habitado a área central da cidade, em um local denominado Santa Engrácia.

uma pessoa considerada pioneira das famílias tradicionais de festeiros – Marabaixo do Pavão, Marabaixo da Tia Biló, Marabaixo da Tia Gertrudes, Marabaixo da Tia Dica Congó.

### *Igreja e folclore*

Um episódio de preconceito sempre narrado pela “comunidade marabaixeira” e estudiosos, diz respeito ao fato dos padres não aceitarem o marabaixo na igreja. A rejeição teve início com a chegada de padres italianos e alemães, no início do século XX, e com a implantação da Diocese de Macapá. A oposição dos padres era com relação à entrada dos marabaixeiros portando artefatos utilizados no ciclo da festa, tais como as bandeiras do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade, a coroa do Divino, os mastros e os tambores.

Segundo estudiosos, era de tradição que os festeiros, por ocasião da festa em louvor ao Divino Espírito Santo, entrassem na igreja de São José (a mais antiga de Macapá) para fazer orações e cantar, com os artefatos citados. Na frente da igreja, os homens praticavam a capoeira – denominada à época de carioca (PEREIRA, 1989; CANTO, 1998).

Com a chegada do padre Júlio Maria Lombaerd, em 1913, o marabaixo e os festeiros passaram novamente a ser alvos de críticas. O referido padre argumentava que o marabaixo era “só bebedeira” e que as pessoas usavam a coroa do Divino Espírito Santo para comércio. À época, houve conflitos e pessoas ameaçaram invadir a casa onde residia o padre, sendo contidos pelo intendente de Macapá (CANTO, 1998).

Os conflitos com integrantes da igreja continuaram nas décadas seguintes. Em 1980, o padre Aristide Piróvano, ao justificar a proibição dos festeiros de entrarem na igreja, argumentou: “folclore é folclore, religião é coisa séria e não podemos misturar as duas coisas. A igreja não é contrária à diversão do povo, mas não se pode misturar a água benta com o diabo” (CANTO, 1998: 29 – grifos meus). Os padres afirmavam que o marabaixo era “macumba”, “coisa do demônio” – argumentos que pessoas ainda utilizam nos dias atuais.

A oposição e críticas dos padres ao marabaixo não ficaram restritos ao passado. Em 2008, um padre proibiu a entrada dos festeiros na igreja São Benedito, portando as bandeiras e a imagem do Divino Espírito Santo. Durante o sermão, ele disse que o marabaixo era “festa do diabo” e que “pessoas se aproveitavam das crianças e dos santos, levantavam mastros para tirar dinheiro do governo”.<sup>9</sup> Festeiros do bairro do Lagunho reagiram, com críticas na imprensa local e em carta dirigida ao bispo de Macapá. No ano seguinte fizeram manifestações na igreja e nas ruas próximas, denunciando para a população as atitudes de preconceito. Os protestos tiveram efeito, com a substituição do padre e uma postura mais tolerante em relação à presença dos marabaixeiros na igreja (LIMA, 2011: 81-87). Atualmente, os festeiros participam ativamente da missa, fazem carreatas com a imagem do santo e dançam o marabaixo pelas ruas do bairro.

<sup>9</sup> Depoimento de Daniela Ramos, citado em LIMA 2011: 81.

## ***O tempo presente: visibilidade, aceitação e reconhecimento***

Nesta parte examino ações dos grupos da área urbana da cidade de Macapá, em busca de visibilidade e valorização do marabaixo. As ações têm sido impulsionadas por filhos, netos e bisnetos dos pioneiros, tiveram início na década de 1980 e se consolidaram nas décadas subsequentes; fazem parte das estratégias de afirmação do marabaixo como identidade e patrimônio cultural do estado do Amapá. Neste sentido, como frisei anteriormente, a memória do passado é incorporada ao presente na perspectiva de fortalecer o movimento das novas gerações.

### ***Visibilidade e aceitação***

O local de realização do marabaixo foi o primeiro passo na promoção de sua visibilidade. Tal fato se deu a partir da sugestão do setor de turismo – na segunda metade dos anos 80 – para que os festeiros criassem um espaço na frente de suas casas para a dança do marabaixo. Até então, os *marabaixeiros* cantavam e dançavam dentro da casa de quem organizava a festa. A ideia de criar um espaço na frente da casa era para que o público pudesse assistir as apresentações. Com o passar do tempo, os espaços construídos nas frentes das casas foram ampliados, passaram a ser decorados e denominados de barracões, com identificação de cada grupo pelo nome da matriarca ou patriarca da família – Barracão da Tia Biló, Barracão da Tia Gertrude, Barracão do Pavão etc.

No final dos anos 1980, e com mais intensidade nas décadas seguintes, lideranças dos grupos de marabaixo (com destaque para as mulheres – filhas e netas de pioneiros) passaram a comandar determinadas ações de divulgação. As iniciativas para divulgar o marabaixo, por parte dos festeiros, visavam a aceitação e reconhecimento da população para que a manifestação se tornasse referência da cultura no estado. A perspectiva de ampliar o universo de aceitação é justificada pelas lideranças: “o marabaixo não é das famílias tradicionais, e sim da sociedade amapaense”<sup>10</sup>. Esse posicionamento constitui a base dos projetos e atividades realizadas, com vistas à ampliação dos espaços de atuação, à recepção positiva da manifestação e o crescimento do público que valoriza e participa dos eventos.

Listo a seguir ações que têm sido executadas em diferentes frentes, visando promover a visibilidade e aceitação do marabaixo entre a população:

- Projetos nas escolas: pessoas ligadas aos grupos de marabaixo desenvolvem há algum tempo atividades nas escolas, tais como: palestras sobre a história e os aspectos que constituem a manifestação, aulas de canto, de percussão, dos passos da dança e para criação de versos da música. A ideia é repassar para professores e alunos ensinamentos sobre o que é e como se constitui o marabaixo, de modo a introduzir essa prática cultural na esfera da educação;

- Renovação: os grupos realizam ações de renovação do marabaixo, a partir da inserção de crianças e adolescentes. Neste sentido, existem oficinas em Macapá e Mazagão Velho para ensinar às crianças os passos da dança, cantar as músicas, escrever versos para novas músicas e tocar o tambor. Essas atividades têm proporcionado o crescimento da participação de crianças e jovens em grupos de marabaixo;

- Formação de novos grupos: outro aspecto que se destaca é a criação de novos grupos, em duas modalidades. Por um lado, são criados grupos formados por

<sup>10</sup> Valdinete Costa, entrevista realizada em 06 de novembro de 2017.

membros de famílias tradicionais de festeiros e simpatizantes, visando a participação em eventos como o Encontro dos Tambores e os festivais de marabaixo. Exemplos são os grupos Filhos do Sacaca, Raízes do Bolão, Herdeiros da Tia Zezinha, cujos nomes homenageiam pioneiros. Outra modalidade são os grupos constituídos por pessoas ligadas ao marabaixo, com a perspectiva de atuação como entidade ou movimento cultural. Exemplo disso é o Movimento Nação Marabaixeira, que tem realizado atividades para divulgação do marabaixo e se apresenta como organização sem vínculo aos grupos das famílias. Dentre suas ações estão o projeto “cantando marabaixo nas escolas” e o “festival cantando marabaixo” – ambos voltados para estudantes do ensino básico;



Figura 2 - Apresentação no festival cantando marabaixo (acervo do autor)

- Memória dos pioneiros: tem sido cada vez mais frequente nos eventos a divulgação de imagens dos pioneiros. São considerados pioneiros, homens e mulheres concebidos como guardiões da memória do marabaixo; isto é, pessoas que contribuíram historicamente com a manifestação, realizando os festejos, criando versos de músicas, dançando e tocando caixa. Nesse processo em que se reverencia os pioneiros, as mulheres são chamadas de *tia* (ex. tia Zefa, tia Chiquinha, tia Luci etc.), e os homens de *mestres* (ex. mestre Julião, mestre Bolão e mestre Pavão).

Como parte ainda do intento em conquistar visibilidade e valorização, os *marabaixeiros* passaram a realizar no primeiro dia do ciclo dos festejos anuais (no sábado de aleluia) algumas atividades para chamar a atenção da população, tais como: oficinas nas escolas, caminhada pelo centro da cidade, com distribuição de folhetos, rodas de marabaixo e homenagens aos pioneiros das famílias que organizam o ciclo. À noite, realiza-se na Favela a primeira festa do ciclo denominada “marabaixo da aceitação”. Nos discursos das pessoas que organizam esses eventos, ressalta-se sempre a ideia de que se busca conscientização e valorização dessa manifestação cultural.

É possível identificar resultados positivos da movimentação das novas gerações. Atualmente o marabaixo tem sido assunto frequente nos meios de comunicação local, com cobertura jornalística dos eventos realizados. Além disso, a repercussão se apresenta também nas escolas em que o marabaixo passou a ser objeto de pesquisa dos alunos, tema de redação e de interesse em projetos que promovem o ensino da dança, especialmente quando das comemorações do dia do folclore. Há outros resultados conquistados, como veremos mais adiante.

Mudanças no sentido de aceitação e ampliação dos espaços de atuação na cidade, podemos exemplificar com o depoimento abaixo:

*No tempo dos nossos pais e dos nossos avós, quem cantava e dançava o marabaixo eram só as pessoas idosas. Hoje não, o marabaixo passou a ser de todos. Então, a partir do momento que ele passa a ser de todos, ele saiu dos barracões, saiu do gueto e veio para as praças, veio para os clubes, veio pra cidade. A gente canta em aniversário, a gente participa até de velório<sup>11</sup>.*

As ações em busca de aceitação e visibilidade também se refletiram na arte local, com a incorporação de elementos do marabaixo em diversas modalidades – música, poesia, fotografia, artes plásticas, entre outras. Na música, por exemplo, destaca-se a formação de grupos que se dedicam a cantar músicas dessa manifestação cultural. Nas artes plásticas, há algum tempo essa tradição é fonte de inspiração em pinturas, esculturas e no artesanato. A literatura também é uma área que constantemente tem o marabaixo como fonte de inspiração. Deste modo, a luta da “comunidade marabaixeira” por aceitação e reconhecimento teve repercussão positiva entre os diferentes segmentos da sociedade, de modo que a manifestação tornou-se referência nas manifestações culturais locais.

### ***O contexto da negritude***

Os esforços dos festeiros por visibilidade e aceitação, criaram as condições para o ativismo na defesa do marabaixo e em questões raciais. Se por um lado, a aceitação e a valorização resultaram de ações desenvolvidas nas esferas da educação e da cultura, por outro lado, a luta contra o preconceito e a discriminação foi efetivada em aliança com o movimento negro local, contando ainda com adesão de artistas que abordam temas de cunho racial. Assim, a condição do negro – passado e presente – passou a ser explorada na linguagem (nos versos da música, em explicações e discursos por ocasião de eventos públicos) e em ações.

Nesta parte do artigo, analiso como as questões críticas se apresentam nos atos de linguagem<sup>12</sup>. Tais atos revelam, enfatizam e replicam aspectos sociais sobre o negro, incluindo sua autoafirmação, que podemos definir como um contexto de negritude. Por negritude, entende-se um campo de atuação político, ideológico e cultural, tendo como base aspectos referentes à consciência racial e à identidade. No plano da cultura, a negritude se expressa a partir dos elementos de matriz africana no âmbito das identidades afro-brasileiras (DOMINGUEZ, 2002; MUNANGA, 1990; ROCHA, 2014).

### ***O negro entre o passado e o presente***

As letras das músicas do marabaixo são uma via importante para examinar como o negro tem sido abordado. Entre os grupos urbanos e comunidades rurais, a forma tradicional dos versos da música tinha como base acontecimentos do cotidiano, conforme o exemplo abaixo:

*Música: Lírio roxo  
 Passei pelo lírio roxo  
 Cinco folhinhas apanhei*

<sup>11</sup> Depoimento de Elisia Congó ao telejornal da TV Amapá. Disponível em: <https://g1.globo.com/ap/amapa/edicao/2018/12/03/videos-jap1-de-segunda-feira-3-de-novembro.ghtml>. Acesso: 03/12/2018.

<sup>12</sup> A linguagem é concebida aqui como sendo todas as expressões da comunicação humana. Não se restringe a comunicar algo, mas em produzir efeitos, tendo em vista sua força e eficácia social (AUSTIN, 1997; TAMBIAH, 1985).

*Cinco sentidos eu tinha  
Todos os cinco lá deixei  
Chiquito estava sentado  
No galho do caimbé  
Antônio vai lá na roça  
Chamar aquela mulher  
Veio a Josefa espantada  
O que é que o sinhô quer?  
Josefa eu vou te dizer  
Que o serviço tá parado  
Ainda não vi o fogo (...)*

Mais recentemente, os versos do *ladrão* passaram a abordar a origem africana do negro amapaense e a memória da escravidão, bem como sobre preconceito, discriminação e autoafirmação do negro no presente, como podemos identificar nos versos abaixo:

*Música: Negros  
Somos negros vindos da África  
Nós temos força e muito amor  
Eu sou negro, canto marabaixo  
Danço batuque e toco tambor  
O negro com a sua história  
Causa muita emoção  
Mostra toda a sua cultura  
Depois da libertação  
Hoje livre das correntes  
Que um dia escravizou  
(Autores: Manoel Duarte e Gungá)*

*Música: Nego nagô  
Eu vou tocar minha viola  
Eu sou um negro cantador  
O negro canta, deita e rola  
Na senzala do senhor  
Dança aí nego nagô  
Tem que acabar com essa história  
Do negro ser inferior  
O negro é gente e quer escola  
Quer dançar samba e ser doutor  
O negro mora em palafita  
Não é culpa dele, não senhor  
É culpa da abolição  
Que veio e não libertou (...)  
(Autor: desconhecido)*

Além dos versos das músicas, outro fator que tem sido acentuado a partir dos anos 90 são explicações sobre diversos aspectos referentes ao marabaixo – a origem, os passos da dança, os versos da música etc. Dentre as explicações sobre a origem, uma afirma que a palavra marabaixo deriva da junção dos termos *mar* e *abaixo*, originários da expressão “mar acima, mar abaixo”. O argumento é de que a frase teria origem no movimento dos navios, conduzindo os escravos da África para o Brasil.

A dança do marabaixo também é referenciada na escravidão. Afirma-se que os passos da dança têm relação com o passado, quando os negros eram acorrentados nos pés. Por isso andavam devagar, cadenciando um pé após o outro. Deste

modo, os passos da dança dessa manifestação teriam surgidos a partir do movimento dos pés presos nas correntes.

Essas questões também são abordadas fora do marabaixo. Nas manifestações artísticas locais, há uma gama de referências ao negro e a essa prática cultural que podemos adicioná-las a um contexto mais geral, constituinte de um campo semântico em que se apresentam críticas e perspectivas de construção e valorização da identidade negra no Amapá. As melodias, por sua vez, incorporam o ritmo de percussão dos tambores, constituindo assim uma base cultural relacionada a essa manifestação, e que recebe o nome de música popular amapaense (MPA).

Na música local, as letras de forma enfática relacionam o marabaixo ao passado colonial, particularmente aos escravos vindos da África.

*Música: Marabaixo*  
*São correntes na escuridão*  
*Ouçõ gritos vindos do porõ*  
*Tiraram o meu chão*  
*Tiraram o meu nome*  
*Nessa terra que não é minha*  
*Puseram essas correntes*  
*Como vim parar aqui nesse lugar*  
*Vim pra trabalhar*  
*Vão me libertar*  
*Vão me ajudar*  
*Com a áurea lei [...]*  
*(Autor: Jean Carmo)*

O que pode se depreender é que o negro e o marabaixo são fontes de inspiração para as artes no Amapá. É preciso indagar, porém, o que significa evocar a história do negro e em particular a escravidão?

Com relação ao passado colonial, pode-se extrair desse quadro esboçado os seguintes aspectos: a) a África se apresenta como lugar de onde vieram os escravos, assim como a origem do marabaixo; b) ao evocar a escravidão, busca-se lembrar o sofrimento que a mesma representou para os antepassados, e incluir o escravismo ao presente de preconceito e discriminação; e c) que a memória do passado é utilizada para reivindicar um lugar positivo para o negro e sua manifestação cultural no presente, na perspectiva de autoafirmação e reconhecimento. Desta forma, a memória se apresenta como “potência” para a atuação das gerações atuais<sup>13</sup>.

Esses aspectos tornaram-se mais evidente quando da criação de um evento, que possibilitou novas condições para o processo de visibilidade e valorização das tradições culturais das populações negras do Amapá, bem como para dar eco aos discursos que abordam questões raciais sobre o negro.

## O evento

Em 1994 foi criado na cidade de Macapá um evento denominado *Encontro dos Tambores*, destinado às apresentações de manifestações culturais de comunidades rurais que têm por tradição o marabaixo e o batuque. Inicialmente foi realizado na comunidade do Curiaú – área quilombola de Macapá. Com a inauguração do Centro de Cultura Negra, em 1998, passou a ser realizado no bairro

<sup>13</sup> A ideia da memória como potência para a ação social foi discutida durante as apresentações no GT Experiências contra-hegemônicas em memória social e patrimônio cultural, por ocasião da 33ª Reunião Brasileira de Antropologia. Agradeço à Regina Abreu por inserir essa ideia nas discussões.

do Laguinho, durante as comemorações da Semana da Consciência Negra. O evento é organizado pela União dos Negros do Amapá (UNA), em parceria com outras entidades do movimento negro e com apoio do poder público.

A programação atualmente é constituída de vários elementos da cultura afro, tais como: um culto de abertura denominado missa dos quilombos, com a participação de um padre e representantes do candomblé e da umbanda; concurso de beleza, destinado a jovens negros; apresentações de manifestações culturais como marabaixo, batuque, capoeira e hip hop; e exposições e comercialização de artes plásticas e artesanato.



**Figura 3** - Apresentação de marabaixo no Encontro dos Tambores (acervo do autor)

Além dos itens que fazem parte da programação anual, a partir de 2015 a organização acrescentou exposições de fotografias de pioneiros do marabaixo e artefatos do candomblé e da umbanda. Na parte artística, duas exposições foram significativas para as finalidades do evento: a exposição “negras e negros – a construção de uma identidade cultural” e “IV ZumbiArt – exposição de artes plásticas”.

As apresentações de marabaixo e batuque são realizadas por coletivos de indivíduos das áreas urbana e rural, identificados como grupo, comunidade, associação, união, irmandade ou apenas pelo nome do lugar de origem. Assim, têm-se: Grupo da Tia Joaquina e Grupo Raízes do Bolão, Comunidade do Rosa e Comunidade de Santa Luzia do Maruanum, União Folclórica de Campina Grande, Irmandade São José da Pedreira, Associação Folclórica Batuque Raízes do Coração e Associação Berço do Marabaixo da Favela. Deste modo, os termos que nomeiam os grupos, exprimem o caráter de identificação do lugar de origem, bem como sua inserção como organização cultural no contexto do evento.

A participação de uma quantidade significativa de comunidades rurais, somando-se aos grupos urbanos, contribuem para criar unidade no intento de valorização das tradições culturais, nas quais o marabaixo se destaca por ser a manifestação mais praticada entre essa população. Deste modo, as comunidades rurais adicionam dois aspectos ao evento: i) a ideia de que entre essas populações estão as raízes e, portanto, a antiguidade e autenticidade das tradições afro-ama-paenses; e ii) o sentido da diversidade, ao reunir em um mesmo espaço e evento as mais diversas práticas culturais das populações negras do estado.

Na perspectiva da formação de um contexto de negritude, durante a semana da consciência negra há uma conjunção de interesses entre os repertórios do mo-

vimento negro e aqueles constituídos pelos festeiros do marabaixo. As organizações do movimento negro realizam uma caminhada, durante a qual fazem discursos sobre a questão racial, com abordagens sobre desigualdades sociais, preconceito, discriminação e racismo, assim como evocam a memória de lutas dos negros e de personagens históricos como Zumbi dos Palmares. Por sua vez, a “comunidade marabaixeira” se alia ao discurso de negritude por meio da força do marabaixo como representação genuína da cultura e da identidade amapaense.

Assim, o Encontro dos Tambores possibilitou congregar em um mesmo espaço e tempo as agendas de dois movimentos – social e cultural. Mais que isso, a possibilidade de convergência de temas e abordagens, na medida em que os discursos dos *marabaixeiros* passaram a tratar, no âmbito das reivindicações por mais respeito ao marabaixo, as questões sociais sobre o negro. Neste sentido, pode-se afirmar que a confluência dos interesses do movimento negro e dos praticantes do marabaixo expressa um construto de identidade, no qual se conjugam elementos étnico-raciais.

## Reconhecimento e patrimonialização

Em junho de 2015, a presidente da Federação Folclórica do Amapá, Elísia Congó, que integra um dos grupos de marabaixo da Favela, organizou uma ação intitulada “Campanha de reconhecimento e valorização da história do marabaixo”. Para tanto, foram confeccionados cartazes com frases e mulheres pioneiras foram fotografadas segurando-os<sup>14</sup>. A campanha foi realizada em locais públicos – escolas, universidades, emissoras de rádio, bares, entre outros – e terminou no dia 16 de junho, quando se comemora o dia estadual do marabaixo. A ação colocou em evidência uma categoria central nas discussões sobre direitos sociais – reconhecimento.

Reconhecimento, substantivo do verbo reconhecer, tem origem na palavra latina *recognoscere*. Reconhecer, segundo o dicionário da língua portuguesa, significa declarar como verdadeiro, legal ou legítimo alguma coisa. Reconhecer também significa um ato de distinção e valorização de uma pessoa – significado que se apresenta no jogo das relações sociais e, particularmente, das identidades socioculturais.

Na perspectiva teórica, reconhecimento está relacionado às reivindicações por dignidade e igualdade nas sociedades modernas e democráticas, incluindo questões de identidade e autenticidade (TAYLOR, 1993; 2011). De uma forma geral, os movimentos que reivindicam identidade se dão em situações de ausência de cidadania, seja no sentido do não reconhecimento ou do “falso reconhecimento”, que degrada a dignidade humana (TAYLOR, 1993: 43-44). No reconhecimento, uma pessoa é considerada como tendo um “valor social” – a dimensão moral do reconhecimento (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006: 19-57).

As reivindicações por reconhecimento da “comunidade marabaixeira” se dão em um processo que inclui três dimensões: respeito, aceitação e reconhecimento. Trata-se de um movimento contínuo que parte de uma posição negativa (desrespeito, recusa, discriminação) e reivindica aceitação e valorização – ou seja, reconhecimento.

A primeira noção geradora do processo se expressa no termo *respeito*, que se traduz em situações concretas como: a) respeito pela história do negro, incluindo

<sup>14</sup> As frases da campanha foram as seguintes: “o marabaixo é de todos”, “sou ancestral, minha cultura é o marabaixo” e “valorização e reconhecimento para o marabaixo”. Disponível: <http://www.digestivoblogs.com.br/default.asp?codigo=4796>. Acesso em 14.04.2017.

a diáspora africana e a escravidão; b) respeito pela memória dos antigos festeiros (ancestrais e pioneiros); e c) respeito pelo marabaixo como tradição cultural. Assim, a reivindicação por respeito coloca na arena do diálogo com as instituições e a população em geral, tudo o que representa o marabaixo como memória, tradição e identidade das gerações passadas e atuais.

O segundo movimento dos festeiros busca aceitação por parte da sociedade. Desta forma, se por um lado a ideia de respeito implicava na luta por dignidade, a aceitação procurava inserir o marabaixo em um cenário positivo e que permite, entre outros aspectos, a sua valorização no âmbito da cultura local. Por sua vez, o reconhecimento consolida o processo, com a reivindicação de que o marabaixo seja considerado como manifestação cultural que define a identidade amapaense e, portanto, seu autêntico patrimônio.

Alguns fatores podem ser destacados como resultados e conquistas no plano da valorização e do reconhecimento:

- A ação dos governos (estadual e municipal) de financiamento dos eventos anuais, como o ciclo do marabaixo e o Encontro dos Tambores, assim como a construção do Centro de Cultura Negra, que serve de sede para a União dos Negros do Amapá e de espaço para a realização dos eventos;

- A valorização e reconhecimento de parte significativa da população, de modo que as pessoas passaram a frequentar as festas e dançar o marabaixo;

- A criação de um conjunto de leis de interesse da “comunidade marabaixeira”, tais como: lei 0845, de 13 de julho de 2004, cria o ciclo do marabaixo e do batuque no estado; lei 1.263, de fevereiro de 2008, define o marabaixo como patrimônio histórico e cultural do Amapá; e a lei 1.521, de 29 de janeiro de 2010, que definiu 16 de junho como o dia estadual do marabaixo.

## Considerações finais

Enquanto patrimônio, as referências culturais do marabaixo são constituídas de artefatos e aspectos imateriais. Parte dos elementos, considerados como tradição, foi constituída no passado. Porém, outros aspectos foram adicionados, como os vestuários coloridos dos festeiros, os barracões, o trabalho pedagógico com crianças e adolescentes, as rodas de marabaixo e mais recentemente a criação de eventos como o Encontro dos Tambores.

O inventário elaborado pela consultoria contratada pelo IPHAN apresenta como problema o investimento de recursos financeiros do governo nos eventos de marabaixo. Isto porque, segundo o dossiê, gera competição e conflito entre os grupos, sugerindo que tal fato desvirtua os valores de tradição. É preciso considerar, porém, que a tradição não é imutável, assim como não se configura fora das relações sociais. Ao contrário, a tradição é constituída socialmente, sendo sempre renovada e atualizada, de modo a coexistirem aspectos do passado com aqueles criados no presente, muitas das vezes ressignificando os valores do passado.

O patrocínio público resulta das reivindicações da “comunidade marabaixeira”; ou seja, está alicerçado na atuação dos praticantes e, assim, torna-se sinônimo de conquista e prestígio. Portanto, ao invés de se considerar um “desvirtuamento da tradição”, deve-se inserir o financiamento público no âmbito das reivindicações legítimas dos festeiros e nas múltiplas formas que a noção de referências culturais implica como significado cultural, social e político, seja para as pessoas que praticam, seja para o Estado como promotor de políticas públicas na esfera da cultura.

Recebido em 30 de outubro de 2022.  
Aprovado em 30 de agosto de 2023.

## Referências

- AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.
- CANTO, Fernando. *A água benta e o diabo*. Macapá: Fundecap, 1998.
- CANTO, Fernando. *Literatura das pedras: a Fortaleza de São José de Macapá como locus das identidades amapaenses*. Macapá: Editora da Universidade Federal do Amapá, 2017.
- CANTO, Fernando. Amapá: patrimônio cultural e identidade. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 38: 103-121, 2018.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.
- CRAPANZANO, Vincent. *Hermes' dilemma and Hamlet's desire: on the epistemology of interpretation*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- DOMINGUES, Petrônio J. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. *Revista de do Centro de Estudos Africanos*, 24, 25, 26: 193-210, 2002.
- FELDMAN-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça. (Orgs.). *Identidades*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- GOMES, Flávio dos S. “Fronteiras e mocambos: o protesto negro na Guiana Brasileira”. In: GOMES, F. S. (Org.) *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII/XIX*. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999. pp. 225-318.
- GONÇALVES, Mariana de A. Favela- território negro na cidade de Macapá. *IV Reunião Equatorial de Antropologia/XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*, Fortaleza, 2013.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, 3 (1): 7-39, 1997.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. São Paulo: Editora Graal, 1979.

IPHAN. *Inventário das referências culturais do marabaixo do Amapá*. Brasília: MINC/IPHAN, 2013.

LIMA, Wanda M. S. F. *O ciclo do Marabaixo: permanências e inovações de uma festa cultural*. Dissertação de Mestrado, Educação, Arte e História, Mackenzie, 2011.

LUNA, Verônica. X. *Entre o porteau e o volante: africanos redesenhando a Vila São José de Macapá – 1840-1856*. Dissertação de Mestrado, História, UFPI, 2009.

MACIEL, Alexsara de S. “*Conversa que amarra preto*”: a trajetória histórica da União dos Negros do Amapá – 1986-2000. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2001.

MARTINS, Rostan. *Aonde tu vai, rapaz, por esses caminhos sozinho?: comunicação e semiótica do marabaixo*. São Paulo: Scortecci, 2016.

MUNANGA, Kabengele. Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades. *Revista de Antropologia*, 33: 109-117, 1990.

OLIVEIRA, Maria do Socorro dos S. *Marabaixo: memoria y urbanización de un ritual de selva*. Tese de Doutorado, Antropología Social e Historia de América y África, Universidad de Barcelona, 2012.

OSÓRIO, Patrícia Silva. Festivais de cultura popular e patrimônios: campos de batalhas nas políticas de identidades. *Etnográfica*, 21 (3): 493-508, 2017.

PEIRANO, Mariza. “Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)”. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. 2ª edição. São Paulo: Editora Sumaré, 1999. pp. 223-266.

PEREIRA, Nunes. *O sahiré e o marabaixo: tradições da Amazônia*. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1989.

ROCHA, José G. Movimentos sociais e negritude no Brasil. *Revista da ABPN*, 6 (12): 26-60, 2013.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, 3 (1): 41-73, 1997.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, 3 (2): 103-150, 1997.

SILVA, José Maria. *Manifestações negras e o processo de relações sociais. Relatório de Pesquisa*, Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq, 1987.

SOUZA, Manoel A. *Imagens, memórias e discursos: a construção das identidades amapaenses no jornal Amapá – 1945 a 1968*. Tese de Doutorado, Sociologia, UFC, 2016.

TAMBIAH, Stanley J. “The magical power of words”. In: TAMBIAH, S. J. *Culture, thought, and social action: an anthropological perspectives*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985. pp. 17-59.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, 12(1): 237-248, 2006.

VIDEIRA, Piedade L. *Marabaixo, dança afrodescendente: significando a identidade étnica do negro amapaense*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

# As categorias patrimonialização e musealização na valorização do patrimônio cultural Iny: ritxokos, bonecas Karajá

*Manuelina Maria Duarte Cândido*<sup>1</sup>  
Université de Liège

**Resumo:** Apresento neste texto reflexões sobre diferentes categorias de preservação relativas às ritxokos. Produzidas pelo povo Iny Karajá desde tempos imemoriais como brinquedos de crianças, estas bonecas interessaram viajantes e pesquisadores que as tornaram coleções e acervos de museus desde o século XIX. A partir de 2012 elas passaram também a ser reconhecidas como patrimônio cultural imaterial do Brasil. No âmbito de um projeto coletivo coordenado por mim e intitulado Presença Karajá: cultura material, tramas e trânsitos coloniais, tenho me interessado particularmente por acompanhar as convergências, limites e tensões entre as categorias patrimonialização e musealização, que nele se entrelaçam de diferentes formas.

**Palavras-chave:** patrimonialização; musealização; Iny; Karajá; coleções.

<sup>1</sup> Manuelina Maria Duarte Cândido trabalha na Universidade de Liège, na Bélgica. Encontra-se licenciada da Universidade Federal de Goiás, onde é docente de Museologia e atua como professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Faz parte do board do ICOFOM LAC. Licenciada em História (UECE, 1997), Especialista em Museologia e Mestre em Arqueologia (USP, 2000 e 2004, respectivamente) e Doutora em Museologia (ULHT, 2012). Realizou estágio pós-doutoral na Universidade Sorbonne-Nouvelle em 2014 com supervisão de François Mairesse.

## The categories patrimonialization and musealization in the valuation of Iny cultural heritage: ritxokos, Karajá Dolls

**Abstract:** I present in this text reflections on different categories of preservation concerning ritxokos. Produced by the Iny Karajá people since immemorial time as children's toys, these dolls have interested travellers and researchers who have made them collections and museum collections since the 19th century. As of 2012 they have also been recognized as Brazil's intangible cultural heritage. In the context of a collective project coordinated by me and entitled Presença Karajá: material culture, fabric, and colonial transits, I have been particularly interested in following the convergences, limits and tensions between the categories patrimonialization and musealization, which are intertwined therein in different ways.

**Keywords:** patrimonialization; musealization; Iny; Karajá; collections.

## Las categorías patrimonialización y musealización en la valoración del patrimonio cultural Iny: ritxokos, muñecas Karajá

**Resumen:** En este texto presento reflexiones sobre diferentes categorías de conservación en relación con las ritxokos. Producidas por el pueblo Iny Karajá desde tiempos inmemoriales como juguetes infantiles, estas muñecas han interesado a viajeros e investigadores que las han convertido en colecciones y fondos de museos desde el siglo XIX. Desde 2012 también han sido reconocidas como patrimonio cultural inmaterial brasileño. En el contexto de un proyecto colectivo coordinado por mí y titulado Presença Karajá: cultura material, tramas y tránsitos coloniales, me ha interesado especialmente seguir las convergencias, los límites y las tensiones entre las categorías patrimonialización y musealización, que se entrelazan en ellas de diferentes maneras.

**Palabras clave:** patrimonialización; musealización; Iny; Karajá; colecciones.

O Projeto “Presença Karajá: cultura material, tramas e trânsitos coloniais” vem sendo desenvolvido desde 2017 a partir da Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil. Sua vinculação institucional foi inicialmente o bacharelado em Museologia e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, ambos na Faculdade de Ciências Sociais da UFG e também o Museu Antropológico da UFG, instituição cinquentenária que tem historicamente desenvolvido trabalhos de pesquisa junto ao povo Iny<sup>2</sup> Karajá. Foi a partir do trabalho de profunda parceria entre o curso de Museologia e o Museu Antropológico que me interessei pela *ritxokos*, as bonecas elaboradas pelas ceramistas karajá desde tempos imemoriais para servirem de brinquedo às crianças, mas hoje amplamente comercializadas para os turistas e integrante de inúmeras coleções privadas e de museus em todo o mundo.

Em 2012 as *ritxoko* obtiveram o reconhecimento como patrimônio cultural imaterial brasileiro, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em duas modalidades: *Saberes e práticas associados aos modos de fazer bonecas Karajá; Ritxoko – expressão artística e cosmológica do povo Karajá*. A elaboração do dossiê que embasou o pedido de registro esteve a cargo de uma equipe de antropólogas e antropólogos ligados ao Museu Antropológico e mesmo após o registro este grupo continuou envolvido com outras etapas do trabalho, como a salvaguarda, que se ocupa de “desenvolver ações de fomento e fortalecimento dos bens culturais registrados, contribuindo também para a valorização da cultura na qual o bem está referenciado e para o reconhecimento das identidades dos seus detentores.” (LIMA e LEITÃO, 2019: 232-3).

Estas bonecas interessaram viajantes e pesquisadores que as tornaram coleções e acervos de museus desde o século XIX, o que se intensificou junto com a comercialização a partir da monetarização das formas de aquisição em meados do século XX (PEREIRA *apud* LIMA FILHO e PORTO, 2019: 34).

Como docente do campo da Museologia eu me interessei em mapear e investigar este espalhamento e a formação das coleções que, segundo os levantamentos realizados pelo projeto Presença Karajá já chegam a 77 museus em 16 diferentes países. Mas também em acompanhar as convergências, limites e tensões entre as categorias patrimonialização e musealização, visto que ao colecionamento pelos museus desde o século XIX se juntou, neste início do século XXI, o reconhecimento das *ritxoko* como patrimônio cultural imaterial. Além da dupla inserção nos campos museal e patrimonial, a preservação das *ritxoko* implica estes dois universos pelo fato de que o grupo de pesquisadoras e pesquisadores formado para a investigação e elaboração do dossiê que fundamentou o registro ter sido basicamente recrutado junto ao Museu Antropológico da UFG<sup>3</sup>, incluindo uma

<sup>2</sup> Iny é a autodenominação do povo Karajá e significa “nós” em sua língua nativa, Inyrybé.

<sup>3</sup> Equipe - Coordenação: Dra. Nei Clara de Lima (Primeira Fase) e Dra. Telma Camargo da Silva (Segunda Fase). Pesquisadore/a/s: Ms. Maira Torres Corrêa (representante do IPHAN na Equipe), Dr. Manuel Ferreira Lima Filho, Dra. Nei Clara de Lima, Dra. Rosani Moreira Leitão, Dra. Telma Camargo da Silva. Consultoras: Ms. Edna Luisa de Melo Taveira, Dra. Patrícia Mendonça de Rodrigues. Assistente de Pesquisa: Núbia Vieira Teixeira (Primeira Fase). Bolsista: Michelle Nogueira de Resende (IPHAN, 2011)

técnica do seu corpo funcional<sup>4</sup> e diretores em diferentes gestões<sup>5</sup>. A pesquisa foi financiada pelo IPHAN por meio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG).

Também a partir desta equipe e do Museu Antropológico da UFG foi formado o grupo que elaborou e executou o projeto “Bonecas de cerâmica Karajá como patrimônio cultural do Brasil: contribuições para a sua salvaguarda”, desenvolvido entre 2015 e 2018 (LIMA e LEITÃO, 2019, 223). Este projeto contou com 12 bolsistas locais indígenas envolvidos em atividades como “divulgação, formação de jovens, ações de fortalecimento do artesanato tradicional, produção e publicação bilingue” (*idem*: 237). Tais ações correspondem àquilo que é previsto no Decreto 3551, de 4 de agosto de 2000 e também, indiretamente, à Recomendação Referente à Proteção e Promoção dos Museus e Coleções, sua Diversidade e seu Papel na Sociedade, aprovada pela UNESCO em 2015. A partir dela,

Os Estados-membros são encorajados a apoiar a função social dos museus, destacada pela Declaração de Santiago do Chile, de 1972. Os museus são cada vez mais vistos, em todos os países, como tendo um papel-chave na sociedade e como fator de promoção à integração e coesão social. Neste sentido, podem ajudar as comunidades a enfrentar mudanças profundas na sociedade, incluindo aquelas que levam ao crescimento da desigualdade e à quebra de laços sociais. (UNESCO, 2015 *apud* IBRAM, 2016: 285-7)

Além disso, a Recomendação toca no ponto específico de coleções que representam o patrimônio cultural indígena, preconizando que

Nos casos em que o patrimônio cultural de povos indígenas esteja representado em coleções de museus, os Estados-membros devem tomar as medidas apropriadas para encorajar e facilitar o diálogo e o estabelecimento de relações construtivas entre estes museus e os povos indígenas com respeito à gestão destas coleções e, onde apropriado, ao retorno ou restituição de acordo com as leis e políticas aplicáveis. (*idem*: 287)

Alguns indígenas bolsistas do projeto de salvaguarda também ingressaram como voluntários no projeto Presença Karajá, havendo grande circulação de saberes, de práticas e de seus agentes.

## Visões de patrimônio no campo dos museus e para além

Em texto anterior (DUARTE CÂNDIDO, 2016) analisei alguns impactos e inovações presentes na Recomendação da UNESCO citada anteriormente, bem como as razões que levaram o Estado brasileiro a protagonizar e inclusive investir 220 mil dólares em seu processo de elaboração e aprovação, reafirmando que a liderança da iniciativa de elaboração desta Recomendação e sua aprovação representam um dos maiores êxitos diplomáticos no âmbito cultural multilateral em tempos recentes:

O Brasil tem estado alinhado ou mesmo como precursor de inúmeros avanços no campo da Museologia e dos museus. Aparentemente para nós, por já termos um campo bastante consolidado, a Recomendação não representa grandes transformações. Mas ela cria parâmetros importantes para países que não possuem legislação específica para o setor, como a Alemanha. Alguns pontos fundamentais da Recomendação dizem respeito ao compromisso dos museus com a gestão responsável de suas coleções e sua importância como lugar de pesquisa. Também foram reiterados os princípios de dois outros documentos fundamentais: a Recomendação de 1958, concernente aos meios mais eficazes de tornar os museus acessíveis a todos os públicos, e a Convenção de 2005 sobre a proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais. A nova

<sup>4</sup> Rosani Moreira Leitão, antropóloga.

<sup>5</sup> Nei Clara de Lima, diretora de 2006 a 2013, e Manuel Ferreira Lima Filho, diretor desde 2018.

Recomendação toca ainda na necessidade de qualificação de pessoal para atuação no campo, na conexão entre os museus e as novas tecnologias, e, especialmente, nos aspectos da participação social, expressos no destaque à função social do museu. (*idem*: 275)

O Brasil é um dos países que tem há várias décadas ampliado o escopo dos museus e da Museologia, suplantando a ideia de museu como instituição formada por uma edificação e suas coleções, e da Museologia como estudo de museus. Compreendemos que museu “não é algo dado, mas um código compartilhado, ou seja, é o argumento museológico que caracteriza algo como museu, seja uma cidade, um parque natural, um jardim zoológico.” (DUARTE CÂNDIDO, 2018a: 423). A definição de museus adotada mesmo por instituições reconhecidas como conservadoras, como o Conselho Internacional de Museus (ICOM) é dinâmica, e na recente renovação votada na Conferência Geral do ICOM em Praga em agosto de 2022, novos termos como inclusão, sustentabilidade e participação das comunidades deram o tom do que se espera de um museu no século XXI. Adotamos amplamente no Brasil, ainda que consensos sejam raros no campo, a ideia de Museologia como “a ciência que estuda a relação entre o Homem e o Objeto, ou o Artefato, tendo o Museu como cenário desse relacionamento” (RÚSSIO, 1979: 78).

Amparada em uma compreensão larga de museu e de Museologia, sobretudo após a Declaração de Santiago do Chile de 1972 que estabeleceu a noção de museu integral ou integrado, como eu prefiro, tenho defendido que, para a Museologia, a preservação corresponda a processos de musealização, evitando definir como escopo da Museologia somente os museus ditos ‘tradicionais’ em que a mencionada relação Homem-Objeto-Cenário corresponde a Público-Coleção-Edificação. Nos modelos de museus não-convencionais, esta tríade pode ser lida como População-Patrimônio Integrado-Território, de forma que a Museologia se vê atuando para muito além dos muros das instituições. Desta maneira, a Museologia pode aplicar seus princípios teóricos e metodológicos a um universo amplo de referências patrimoniais e não somente a bens materiais móveis. Não haveria razão, portanto, do ponto de vista conceitual, para estabelecer fronteiras entre musealização e patrimonialização e seria redundante referir-se a museus e patrimônio<sup>6</sup>. Este argumento se baseia na compreensão de que o objeto passível de musealização, o patrimônio integrado, envolve aspectos de nossa herança – cultural e natural – interpretada pela ótica interdisciplinar. Tais renovações conceituais na Museologia, já no cinquentenário da Mesa-Redonda de Santiago, não deveriam ser sequer consideradas novidade, mas por diversas razões, inclusive da ordem das disputas de campo e do estabelecimento de fronteiras institucionais (DUARTE CÂNDIDO, 2018b) se vêem por vezes reforçadas de maneira esquizofrênica.

Da mesma forma que previa “com uma antecedência impressionante, uma considerável preocupação com o patrimônio cultural imaterial, mormente através da criação do Livro do Tombo Arqueológico e Etnográfico e a previsão de proteção às artes ameríndias e populares.” (TELLES, 2009: 10), o celebrado anteprojeto de Mário de Andrade para a criação do que hoje é o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional previa a criação de museus que corresponderiam

<sup>6</sup> Autores renomados do campo da Museologia como Tomislav Sola defenderam em diversos trabalhos a adoção do termo *Heritology*, em lugar de *Museology*, para definir nossa área de atuação. Mais recentemente o autor passou a trabalhar também com a noção de *Mnemosophy*. Ver o capítulo “Heritology, the search for concept” em seu livro “Mnemosophy – an essay on the science of public memory (SOLA, 2015).

às categorias para reconhecimento do patrimônio. Dilacerado o anteprojeto, o órgão criado, como é sabido, orientou-se por décadas em razão do chamado patrimônio “de pedra e cal” e somente no ano 2000 oficializa uma política pública para o patrimônio imaterial. Menos de uma década depois, porém, em 2009, com a criação do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), ao tempo em que se celebra um reconhecimento da potência dos museus no Brasil, há de alguma forma uma sinalização de que os museus deveriam se ater novamente aos bens materiais móveis, ficando a cargo do IPHAN a exclusividade nas políticas públicas federais para patrimônio imaterial, sítios arqueológicos e outros elementos que na prática se enquadram perfeitamente no conceito adotado por boa parte do campo da Museologia, de museu integral. Mais recentemente, inclusive, o IPHAN passou a trabalhar com a categoria de paisagem cultural que, como analisei anteriormente (DUARTE CÂNDIDO, 2018a) e foi também tema de debate na Conferência Geral do ICOM em Praga (2022), é muito próxima do conceito de ecomuseu, por sua vez experimentado pela Museologia pelo menos desde a década de 1970 em diferentes países.

Vale lembrar também que na nova definição de museus aprovada em Praga em 2022 foi mantida a menção a patrimônio material e imaterial, já presente em versões anteriores. Ou seja, o campo museal não refuta integrar outras vertentes do patrimônio que vão além dos objetos materiais móveis. A busca de uma ruptura de fronteiras por parte do mundo dos museus é sinalizada de diferentes maneiras, a saber:

- No segundo encontro sobre museus e meio ambiente realizado no Zâmbia em 1990, o conferencista da abertura, Peter van Mensch, renomado teórico do campo da Museologia, problematizou o objeto museológico e seu alcance, indicando a possibilidade de que ele abrangesse não somente coleções, mas toda a extensão do patrimônio cultural e natural. Sua fala indicava que a relação entre paisagem e museu extrapola a possibilidade de tomá-la como tema de um museu, chegando à própria paisagem como museu (VIAL, 2015: 88);

- A Conferência Geral do Conselho Internacional de Museus (ICOM) adotou o tema Museus e Paisagem Cultural em sua 29ª edição, realizada em Milão, Itália, em 2016. O tema acabou sendo também seguido pela 14ª Semana Nacional de Museus, organizada no mesmo ano no Brasil, por ocasião das comemorações do 18 de maio (Dia Internacional de Museus);

- Ainda no Brasil, o estímulo à criação e o reconhecimento de experiências como Pontos de Memória sinalizam claramente a vontade do IBRAM de não circunscrever sua ação aos museus ditos tradicionais, e atuar no âmbito conceituado como museu integrado, visto estas experiências privilegiarem notadamente o patrimônio imaterial, a relação da comunidade com o seu meio, e muitas vezes, a luta pela terra, a resistência em um território de onde provêm matéria-prima para suas práticas artesanais e seu sustento, e elementos paisagísticos que são referências de suas identidades.

Assim, não faz mais sentido distinguir musealização e patrimonialização como se aquele processo fosse estritamente descontextualizar um objeto material, desterritorializá-lo, e recontextualizá-lo em uma instituição museal. O processo de musealização é, de maneira mais ampla, um

dispositivo de caráter seletivo e político, impregnado de subjetividades, vinculado a uma intencionalidade representacional e a um jogo de atribuição de valores socioculturais. Em outros termos: do imensurável universo do museável (tudo aquilo que é passível de ser incorporado a um museu), apenas algumas coisas, (a que se atribuem qualidades distintas, serão destacadas e musealizadas). (CHAGAS, 2003: 18)

Na prática, o processo de musealização ocorre a partir de uma seleção e atribuição de sentidos feita dentro de um universo patrimonial amplo, resultando em um recorte formado por um conjunto de indicadores da memória ou referências patrimoniais tangíveis ou intangíveis, naturais ou artificiais, indistintamente. Feita a seleção, estas referências ingressam em uma cadeia operatória que corresponde ao universo de aplicação da Museologia (a museografia). A preservação ou a patrimonialização são aqui tomadas como equivalentes a processo de musealização, pois se realizam a partir da aplicação da referida cadeia operatória formada por procedimentos técnico-científicos de salvaguarda e de comunicação patrimoniais, em equilíbrio e em processo contínuo de avaliação e novo planejamento (DUARTE CÂNDIDO, 2018b: 423). Estes procedimentos de salvaguarda (documentação e conservação) e de comunicação (exposição e ação educativo-cultural) não devem ser mais lidos somente de uma forma tradicional e exequível somente no âmbito institucional. Podem ser compreendidos de maneira muito ampla, seja entendendo o inventário participativo como metodologia de documentação, replantando o mangue como é realizado no estado do Ceará pelo Eco-museu do Mangue como ação de conservação, realizando a sinalização de percursos e trilhas como forma de exposição ou incluindo na ação educativo e cultural oficinas e outras atividades destinadas a estimular a transmissão intergeracional de saberes ou a educação ambiental.

A própria noção de coleção está sendo problematizada e colecionar pode ser também coletar informações sobre referências patrimoniais que não são retiradas de seu local de origem para fazerem parte de um processo de musealização (DUARTE CÂNDIDO, 2022).

## **Como categorias patrimonialização e musealização se entrelaçam na valorização do patrimônio cultural Iny Karajá?**

Como apresentado anteriormente, desde 2012 as *ritxoko* alcançaram o *status* de patrimônio cultural imaterial brasileiro, inscritas em dois livros de registro pelo IPHAN: *Saberes e práticas associados aos modos de fazer bonecas Karajá; Ritxoko – expressão artística e cosmológica do povo Karajá*. Após esta inscrição o IPHAN investiu em um programa de salvaguarda, que se constitui por ações de fortalecimento deste artesanato tradicional. O registro ampliou o interesse pelas *ritxoko*, valorizando-as também do ponto de vista comercial.

Porém, há quase um século e meio estas bonecas vinham sendo adquiridas por colecionadores privados e museus. Um dos registros mais recuados de que se tem notícia é o da coleção formada pelo médico, etnólogo e filósofo alemão Paul Max Alexander Ehrenreich, que partiu em missão ao Brasil em 1884, começando por estudos entre os Botocudo. Em 21 de agosto de 1888 ele inicia a descida do Araguaia – Berohoky – o grande rio do povo Iny, chegando em 02 de novembro a Belém. Portanto, seu período entre os Karajá, na Ilha do Bananal, se deu neste intervalo de tempo. Seu estudo “Beiträge zur Völkerkunde brasiliens”, publicado pelo Museum für Völkerkunde em Berlim em 1891, foi posteriormente traduzido para o português por Egon Schaden e publicado pela Revista do Museu Paulista em 1848 com o título “Contribuições para a etnologia do Brasil”. Esta publicação inclui uma introdução de Herbert Baldus, que o considera o trabalho etnográfico mais importante de Ehrenreich e o primeiro estudo sistemático sobre os Karajá.

Ehrenreich (1948: 20) afirma que os Karajá são mencionados pela primeira vez em relatório do alferes José Pinto Fonseca, por ocasião da expedição do bandeirante paulista Antônio pires de Campos, que liderou expedição em 1684<sup>7</sup>. Com base em Serafim Leite, o dossiê de registro das ritxoko no IPHAN menciona, entretanto, duas expedições anteriores, em 1659 e em 1671 (IPHAN, 2011: 16).

Ehrenreich (1948: 42-59) dedica uma parte do seu estudo ao que ele denomina “Instrumentos e utensílios. Indústria e habilidade artística.” Descreve a fabricação de canoas, flechas e inclusive a cerâmica – mas inicialmente só dedica sua atenção à cerâmica utilitária – obras de trançado, indústria têxtil, objetos de adorno, instrumentos musicais e o que ele chama de atividade artística, em que menciona desenhos e aí, finalmente, as *ritxoko*, que ele inscreve como *likoko*. A elas se refere da seguinte maneira:

A atividade artística mais importante entre os Karajá é a representação plástica de figuras humanas em cera e em barro não cozido. Figuras pequenas (**likoko**, bonecas de criança?) são oferecidas aos viajantes em grande quantidade. Apesar da execução um tanto rotineira, o seu feitio não deixa de exprimir, em elevado grau, um ingênuo sentido de formas e uma excelente observação da realidade. (1948: 58, negrito da autora)

É importante notar que os estudos foram desde o início acompanhados das práticas de colecionamento. Logo em seguida o autor afirma que “A coleção conta 52 exemplares, peças de diferentes tipos que mostram muito bem o paulatino aperfeiçoamento dessa primitiva atividade artística” (idem: 58). A coleção de ritxokos do Museu Etnológico de Berlim foi inicialmente formada por Paul Ehrenreich nesta expedição. Conta hoje com cerca de 150 itens<sup>8</sup>, incorporados também por colecionadores como Wilhelm G. Kissenberth, Harald Schultz, Peter W. Thiele (Veräußerer), A. Gotthardt, Günther Hartmann e Heinz Budweg. Embora esteja registrada em uma importante publicação (HARTMANN, 1973), nunca foi exposta no museu ou fora dele e nem fez parte dos lotes de peças deslocados recentemente do museu para exposição no Humboldt Forum, um projeto monumental de museu dedicado às culturas não-europeias na capital alemã, aberto em 2021. O Humboldt Forum será um espaço apenas expositivo comum a várias instituições, e cujas reservas técnicas permanecem independentes e em suas localizações e vinculações institucionais anteriores.

O fato da coleção de *ritxokos* mais antiga em museus de que se tem notícia nunca ter sido apresentada ao público e de em sua trajetória de mais de 13 décadas no museu europeu ter sofrido perdas substanciais devido a bombardeios no período da 2ª Guerra Mundial, inclusive, permite problematizar muitos dos argumentos correntes entre os museus coloniais para evitar a restituição de peças, quais sejam, o fato de estarem supostamente mais protegidas nestes museus e de terem um valor universal que justificaria serem mantidas em lugares diferentes de suas comunidades de origem.

Vale ressaltar, a este respeito, que os *Iny* Karajá não demonstraram, até o momento, interesse específico pela restituição de peças, e o fato da produção das

<sup>7</sup> Campos (2007: 18) faz referência a uma menção anterior, por volta do movimento bandeirista de 1590, mas não precisa a fonte.

<sup>8</sup> O museu listou muitas peças apenas como figuras de barro, sendo impossível pela descrição, sem imagem, saber se se trata de ritxoko (bonecas antropomorfas) ou iroduxumo (zoomorfas). A checagem in loco é fundamental e mesmo após uma semana intensiva de trabalho em 2018 não foi possível afirmar o número preciso de peças, pois ao final do cotejamento entre planilhas e coleção verifiquei que há na listagem peças que não foram localizadas, mas também havia peças que não estavam na listagem. Ou seja, embora a equipe do museu tenha buscado separar todas as peças para meu trabalho, ao final ficou claro que o conjunto de peças separadas para o trabalho não continha todas que já foram documentadas, ao mesmo tempo em que a documentação também não havia registrado ainda todo o acervo. Assim, faz-se necessário um retorno posterior a este museu, quando a listagem foi complementada com os dados das peças sobre as quais fiz o primeiro registro, para tentar aprofundar o cotejamento.

*ritxoko* permanecer viva entre eles deve certamente contribuir para isto, o que nos leva mais uma vez a perceber a relevância de uma preservação integrada do patrimônio cultural material e imaterial. Entre suas prioridades estão a própria sobrevivência do seu povo e a preservação da vida, especialmente nestes tempos de pandemia, em que as populações indígenas brasileiras foram tão duramente fustigadas. O projeto Presença Karajá se envolveu profundamente com esta questão durante crise da COVID-19 de 2020, realizando uma campanha de financiamento coletivo que conseguiu fazer chegar às diferentes aldeias uma quantidade considerável de equipamentos de proteção individual e outros destinados a profissionais da saúde (DUARTE CÂNDIDO *et al.*, 2021). Registro, porém, que embora a restituição ainda não apareça no horizonte mais imediato dos interesses dos Karajá, o conhecimento que vão adquirindo da presença de artefatos produzidos por seus antepassados nos diferentes museus do mundo vai provocando o crescente interesse no acesso à informação e especialmente às imagens das peças distribuídas em instituições de diversos continentes:

*Para nós é muito importante, para saber quais são as peças que estão espalhadas no mundo, porque geralmente existem vários modelos diferentes. Então é bom colocar para nós vermos na internet e verificar, porque com certeza tem bonecas antigas que não existem hoje. (Dibexia Karajá, Aldeia Santa Isabel do Morro. Depoimento por meio de mensagens digitais em outubro de 2020)*

Na Alemanha localizamos seis museus com *ritxoko* em suas coleções: o já mencionado Ethnologisches Museum em Berlim, o Grassi Museum - Museum für Völkerkunde em Leipzig, que possui outra das coleções mais antigas, o Grassi Museum - Museum für Völkerkunde em Dresden, uma instituição vinculada ao Grassi Museum Leipzig, a coleção na Georg-August-Universität, em Göttingen, o Rautenstrauch-Joest-Museum em Colônia, e o Linden Museum e Stuttgart. Somente foram iniciadas pesquisas por parte do projeto Presença Karajá nos dois primeiros museus, até o momento.

A coleção do Grassi Museum de Leipzig foi iniciada por Fritz Krause em 1908. Este etnólogo também deixou importante obra sobre cultura indígena brasileira, o livro intitulado “In der Wildnissen Brasiliens” (1911). Ele não se detém detalhadamente sobre as bonecas Karajá mas traz alguns aspectos do trabalho com cerâmica, de rituais e indumentárias representadas nas figuras antropomorfas que são de suma importância para compreender estes artefatos. Além disso, apresenta desenhos e fotografias de algumas peças da coleção formada, de maneira que podemos também comparar com as peças já desgastadas pelo tempo que o museu apresenta hoje, e perceber as perdas e alterações.

Uma figura de cera em exposição é exemplar neste sentido. Encontrava-se exibida na exposição de longa duração até 2018<sup>9</sup>, juntamente com mais seis *ritxoko* coletadas por Krause, e outras seis peças mais recentes em cerâmica, sendo cinco *ritxoko*. Ela apresenta perdas significativas nos adornos de fibra vegetal e cera, em relação à imagem publicada no livro mencionado. Nos diálogos com a equipe do museu estimei a adoção de um discurso expositivo que contextualize melhor as peças em relação à cultura de origem e ao processo de formação da coleção, utilizando recursos como ampliação de ilustrações do livro de Krause, das fichas de documentação por ele elaboradas quando do ingresso das peças no

<sup>9</sup> As exposições do museu foram em seguida fechadas para renovação, que vai ocorrendo em etapas. O Projeto Presença Karajá teve a honra de participar do módulo Reinventing Grassi, o primeiro que foi reaberto, no primeiro semestre de 2022.

museu e, especialmente, de vídeos sobre o cotidiano dos Karajá e a produção cerâmica, que possam realçar suas próprias narrativas a respeito dos artefatos.

Saliento que na etapa de campo da pesquisa, a equipe do museu se mobilizou para retirar da exposição as peças *ritxoko*, de forma que eu pude ter acesso direto a todas as peças presentes e localizáveis no museu, inclusive para fotografia e registro de três dimensões (altura, largura e comprimento) de cada uma delas. As peças foram novamente deslocadas para fotografia, desta vez profissionais, em 2022, por outro integrante do Projeto Presença Karajá, o fotógrafo Markus Garscha.

Registro aqui que se trata de um conjunto de 94 itens que foi inteiramente fotografado e confrontado com a documentação museológica existente, para complementação, à exceção de alguns itens assinalados como desaparecidos<sup>10</sup>. Além de Fritz Krause, as *ritxokos* foram adquiridas por meio de doações ou compras envolvendo personagens como Erich Wustmann, Gertrud Lehmann e Georg Seitz.

Na sede de Dresden também existem cerca de três dezenas de *ritxokos* coletadas por Hermann von Ihering, Everett Rassiga, Klaus-Peter Kästner, etc. Não foi possível na etapa de campo de 2018 chegar até o Grassi Museum Dresden, o que não permite precisar o número de itens, pois as listagens gentilmente cedidas pelos museus ao projeto Presença Karajá comumente incluem algumas figuras zoomorfas, que não se enquadram na categoria *ritxoko*<sup>11</sup>, recorte do nosso projeto, quando não incluem ou omitem outras peças por falhas da documentação, que são identificáveis somente quando cotejadas com o acervo e outros documentos. Esta pesquisa também tem, como visto, contribuído com os museus para uma revisão de sua documentação, sempre necessária para sanar pequenos equívocos e acrescentar informações.

O Grassi Museum - Museum für Völkerkunde Leipzig tem sido largamente beneficiado pela colaboração do projeto Presença Karajá com a realização de reuniões conjuntas *online* ao longo dos anos 2020-2022, com periodicidade regular ao longo de pelo menos um ano e menos regular em outros momentos. Nestas reuniões a documentação foi completada com o repasse das medidas aferidas na etapa de campo que esta pesquisadora fez em 2018, entrega das fotografias e, especialmente, com a descrição detalhada realizada por membros do nosso projeto, notadamente integrantes indígenas que muito contribuíram com releituras das peças e como a associação de aspectos simbólicos e cosmológicos às *ritxoko* da coleção, que passavam uma a uma por análise via compartilhamento de imagens em plataformas digitais gratuitas como *Jitsi*. Esta metodologia de trabalho tem permitido enriquecer a base de dados da instituição ao mesmo tempo em que o PPK preenche seu Instrumento Comum para a Coleta de Dados da Pesquisa (IC), uma tabela Excell que busca uniformizar os dados dos diferentes acervos estudados do projeto e que permite a importação dos dados para plataformas *online*

<sup>10</sup> O registro se refere, na verdade, a 23 itens desaparecidos na 2ª Guerra Mundial, quando o Museu foi bombardeado. Entretanto, em nosso período de pesquisa, pudemos localizar 3 destas peças. O desaparecimento de itens dos acervos de museus alemães (e de outros países) durante a 2ª Guerra é muito comum e se repete no Museu Etnológico de Berlim, como mencionado. As causas mais frequentes são a perda por roubo ou incêndio, mas também perdas nos deslocamentos para salvar as peças em um lugar mais seguro, ou ainda a dissociação da informação sobre a localização das peças após estes deslocamentos, inclusive porque alguns esconderijos não foram novamente localizados. No caso do Grassi Museum, por ele ter três sedes, em diferentes cidades (Leipzig, Dresden, Herrnhut), algumas peças não localizadas em Leipzig foram posteriormente localizadas na sede de Dresden, também possui acervos Iny Karajá,

<sup>11</sup> São *ritxoko* as bonecas antropomorfas em barro cru ou cozido (cerâmica) e em cera. Bonecas com formas mistas entre humanas e animais como as sobrenaturais, também são consideradas *ritxoko*. Já as bonecas exclusivamente zoomorfas são denominadas *iroduxumo* e as de madeira, únicas produzidas pelos homens, são chamadas *kawa kawa*. A escolha do Projeto Presença Karajá por se ater à categoria *ritxoko* se deu exatamente para permitir maior correspondência entre os estudos da musealização com os da patrimonialização, pois é esta categoria que está registrada pelo IPHAN como patrimônio imaterial brasileiro.

como a Tainacan, na qual o projeto está criando seu *website*. O registro das narrativas indígenas suscitadas pelo contato com imagens dos acervos dos museus possibilita associar aspectos imateriais da cultura *Iny* Karajá aos objetos, tensionando os limites entre a materialidade das coleções musealizadas e os saberes e expressões que fazem das *ritxoko* um patrimônio cultural imaterial do Brasil.

## Considerações finais

Desde pelo menos 1888 as bonecas Karajá estão integradas em um circuito de trânsito internacional de objetos, pessoas e saberes. As coleções de *ritxoko* mais antigas do mundo se encontram na Alemanha e por meio de uma das etapas do projeto de pesquisa Presença Karajá: cultura material, tramas e trânsitos coloniais, foi possível conhecer e analisar pessoalmente os acervos do Ethnologisches Museum de Berlim e do Grassi Museum - Museum für Völkerkunde Leipzig.

Com o projeto em andamento e grande quantidade de material bruto ainda em análise, posso já afirmar a identificação de uma posição secundarizada destas coleções nos museus. Elas pouco ou nada são apresentadas ao público, mesmo sendo tão relevantes, e registradas como patrimônio cultural imaterial brasileiro desde 2012. A consulta é garantida dentro das possibilidades de cada museu, mas o público não especializado e especialmente o povo *Iny* Karajá não tem oportunidade de conhecer bem as coleções. No Grassi Museu de Leipzig eram 11 *ritxokos* expostas, de um total de 94. Seguindo a tendência das exposições contemporâneas, o número de peças expostas na nova exposição aberta em 2022 é um pouco menor, havendo mais espaço para contextualização, incluindo dispositivos como textos, legendas e fotografias que indicam a continuidade da produção, com peças mais recentes e uma ceramista viva: Jandira Diriti. No Museu Etnológico de Berlim nenhuma peça foi jamais exposta desde 1888, segundo as informações da curadoria. Estas informações permitem pensar criticamente sobre muitos argumentos para a formação de coleções e para sua manutenção nos grandes museus, que não conseguem realmente cumprir todas suas funções em relação ao patrimônio ali preservado, especialmente a pesquisa e a comunicação.

Obviamente a questão é ainda mais delicada se pensarmos que o povo Karajá já alijado destes acervos fisicamente, não pode ter acesso a ele muitas vezes sequer por meio digital, na ausência de documentação museológica mais completa e de bancos de dados disponíveis em linha especialmente com fotografias das peças musealizadas. Um dos objetivos da minha missão de pesquisa na Alemanha foi sensibilizar as instituições visitadas para a elaboração de projetos e ações que garantam mais visibilidade e dignidade para as coleções de *ritxoko*. Ambos os museus afirmaram estar interessados em projetos que possam envolver cooperação com os indígenas. O Grassi Museum avançou mais na prática, estabelecendo uma agenda regular de cooperação com nosso projeto por meio de reuniões *online* e atento a diversas formas de aprofundar a colaboração e fazê-la realmente como via de mão dupla. Por exemplo, indígenas do projeto foram consultados quanto aos partidos a adotar na restauração de peças da coleção e têm participado, em diversas ocasiões, de visitas virtuais ao museu por meio de uma ferramenta nova, os robôs ELIPS, que se deslocam fisicamente nos espaços do museu comandado à distância. Esta instituição foi a primeira que ao negociar os direitos de uso de imagens do acervo produzidas pelo projeto não se preocupou em restringir o uso das imagens com cláusulas como baixa resolução, marcas d'água ou até busca de compensação financeira, ao contrário, ampliou o que foi solicitado (uso de imagens do acervo produzidas por integrantes do projeto) para direito de

acesso e uso de todo o acervo e documentos (incluindo as fotografias, mas não apenas, pois o museu pensa muito em partilhar a documentação produzida em campo pelos etnógrafos que formaram suas coleções, por exemplo) e fez uma sugestão nova, de que o documento que recebe tal cessão ampla pelo museu seja assinado não somente pela coordenação do projeto mas por representantes de lideranças indígenas e de ceramistas.

Na sequência do projeto Presença Karajá, além do trabalho de checagem e complementação da documentação dos dois acervos já iniciado, pretendemos elaborar biografias das coleções e compreender as relações e trânsitos que levaram tais objetos das aldeias aos museus. Com uma rede de pesquisadores se dedicando a diferentes frentes de trabalho, o projeto poderá posteriormente cruzar estas trajetórias e perceber pontos de conexão, como pesquisadores que coletaram para diferentes instituições ou ceramistas que produziram peças presentes em diferentes acervos e os fluxos e circulação de pessoas e saberes representados pelo trânsito destes objetos. Alguns elos já começam a despontar, como coleções formadas por um mesmo personagem que se desmembraram e aparecem hoje em diferentes museus, como Hemann von Ihering, que formou coleções do Grassi Museu de Dresden e foi ao mesmo tempo o primeiro diretor do então Museu do Ipiranga (atual Museu Paulista), cujos desdobramentos e reconfigurações levam a acervos etnográficos brasileiros hoje pertencentes ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP).

Uma circulação efetiva é outro fator de interesse, evitando um trânsito somente da aldeia ao museu, em que esta instituição se apropria e espolia os grupos indígenas em função de suas razões acumuladoras. Neste sentido, a etapa 2 do projeto (2021-2024) possui como meta central a criação do *website* Presença Karajá na plataforma digital Tainacan, um repositório gratuito que reunirá todos os resultados da pesquisa em meio acessível especialmente aos indígenas do povo *Iny* Karajá. Será uma espécie de catálogo *raisonné* das *ritxoko* localizadas nos mais diferentes museus, o que poderá estimular também trocas e colaborações entre as instituições, funcionar como catalisadora de novas informações sobre as peças, além de contribuir para a valorização e visibilidade das *ritxoko* entre indígenas e não indígenas, e, quem sabe, estimular novos talentos ceramistas. O primeiro anúncio deste objetivo foi acolhido de forma muito positiva por lideranças indígenas:

*As ritxoko são, para nós, memórias e saberes ancestrais. Ter acesso a estas fotografias permite retomar as nossas culturas, fazendo atividades, praticando e reproduzindo ritxoko com a nova geração iny. Somos um povo que preserva a nossa cultura e as ritxokos nos representam pelo mundo afora. Elas têm que estar presentes de forma viva, não só como reprodução. Acessar e visualizar a plataforma será muito bom, apesar de nem todas as aldeias terem internet.*

*Mas onde for possível visualizar as ritxokos de épocas ancestrais, rememorar as histórias, lembrar os nomes de cada peça, de quem fez, como foi parar ali e os nomes de personagens, será de muita valia, forma de ampliar e ter novos conhecimentos. (Sinvaldo Wahuká – Aldeia Bdé Buré, em mensagem eletrônica à autora, outubro de 2020)*

O projeto deseja desta forma contribuir para que sejam estabelecidos canais de devolução do conhecimento produzido sobre as coleções de *ritxoko*, bem como de práticas colaborativas de gestão dos acervos já institucionalizados e conexão dos mesmos com as memórias vivas nas comunidades:

*A boneca ritxoko, possui uma figura muito importante na função social e cultural no mundo iny. Portanto, é importantíssimo ter acesso às fotos das bonecas ritxoko mais antigas que estão espalhadas pelo mundo. Sendo agrupadas em uma só plataforma*

*digital facilitaria o acesso e para que os iny possam lembrar, refrescar as memórias e atualizar.*

*A plataforma digital será útil para a retomada de conhecimentos sobre estas bonecas. Pode ser utilizada mostrando as fotos para anciãs e sábias da aldeia que fazem estas bonecas. Vale ressaltar que é importante a comparação das fotos das mais antigas com as das novas. Essa ferramenta irá proporcionar uma retomada das bonecas que não são mais feitas pelas mulheres iny e estimular a fabricação de novas bonecas. (Labé Kàlârîki Karajá – Aldeia JK, integrante do projeto Presença Karajá, em mensagem eletrônica à autora, outubro de 2020)*

Ressalto, porém, que embora pesquisadores(as) e museus usem às vezes a expressão restituição digital, como nosso parceiro institucional Grassi Museum - Museum für Völkerkunde em Leipzig, o PPK tem evitado usar esta expressão, preferindo falar de disseminação digital. Desta forma, evitamos confundir o trabalho de digitalização e divulgação das coleções e da documentação que os museus possuem sobre elas com a restituição dos acervos, muitas vezes demandada pelas comunidades de origem. Acreditamos que com a capacidade técnica e digital dos museus eles podem se beneficiar com uma documentação mais profunda, multifacetada e completa dos acervos cujos originais sejam solicitados, e se abrirem a uma inversão entre quem fica com os originais e quem fica com o material digitalizado. Esta seria discussão para outro texto, mas não posso deixar de mencionar cada vez a documentação ganha maior importância em relação à presença física dos acervos, e casos de perdas como a que ocorreu com o incêndio do Museu Nacional mostram que as informações sobre o acervo ganharam considerável relevo nas instituições museológicas, em contraponto a uma lógica baseada na acumulação, na posse e na materialidade dos bens. Com isto, mais uma vez fronteiras entre o material e o imaterial são remexidas, podendo igualmente indicar novas abordagens dos processos de musealização e de patrimonialização que os aproximem ao invés de demarcar limites. São necessárias visões ecossistêmicas do patrimônio e da Museologia (BRAYNER RANGEL, 2020), e elas parecem se adequar particularmente bem ao tratamento da cultura dos povos originários, que costuma ser mais integrada e dificilmente apreendida pelos recortes disciplinares e disciplinadores das universidades e demais instituições de matrizes modernas e ocidentais.

## Agradecimentos

Este artigo se deve, em grande medida, a um projeto de pesquisa coletivo e sem financiamento, realizado há seis anos (2017-2022) a partir da Universidade Federal de Goiás, Brasil, mas composto por uma equipe de voluntárias (especialmente) e de voluntários de várias outras instituições, e muitos sem sequer possuírem inserção institucional. Agradeço profundamente a esta maravilhosa equipe e ao povo Iny por tudo temos feito em conjunto. As pesquisas de campo realizadas nos museus de Berlim e de Dresden, na Alemanha, são tributárias de uma missão de pesquisa realizada por meio da Licença Capacitação que me foi concedida pelo Curso de Bacharelado em Museologia da UFG em 2018, ao qual mais uma vez agradeço.

Recebido em 8 de setembro de 2022.  
Aprovado em 30 de agosto de 2023.

## Referências

- BRASIL. *Decreto 3551*, de 4 de agosto de 2000.
- CAMPOS, Sandra Maria Christiani de la Torre Lacerda. *Bonecas Karajá: modelando inovações, transmitindo tradições*. Tese de Doutorado, Antropologia, PUC-SP, 2007.
- CHAGAS, Mario de Souza. *Imaginação museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro*. Tese de doutorado, Ciências Sociais, UERJ, 2003.
- DUARTE CÂNDIDO, M, M; PAPPALARDO, G. “Reflections for reframing the taboos of collections”. In: WEISER, M. Elizabeth; BERTIN, Marion; LESHCHENKO, Anna (Eds.). *Taboos in museology: Difficult issues for museum theory*. Paris: ICOM-ICOFOM, 2022. pp. 31-55.
- DUARTE CÂNDIDO, M, M. “Apontamentos sobre a responsabilidade social dos museus: ecomuseus e museus comunitários”. In: VILELA, Sheila Elias; PIRES, Márcia (Eds.). *O Museu e Seus Saberes*. Goiânia: Secretaria de Estado de Educação, Cultura e Esporte de Goiás (SEDUCE), 2018. pp. 49-60.
- DUARTE CÂNDIDO, M. M. “Museus e Patrimônio Cultural Imaterial”. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; TELLES, Mário Pragmácio (Eds.). *Tutela jurídica e política de preservação do patrimônio cultural imaterial*. Salvador: Editora Juspodivum, 2018. pp. 421-444.
- DUARTE CÂNDIDO, Manuelina Maria. *Relatório Licença Capacitação. Documento não publicado entregue à Faculdade de Ciências Sociais da UFG*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 21 de junho de 2018c. 15 p.
- DUARTE CÂNDIDO, Manuelina Maria. A Recomendação da UNESCO para a Proteção e Promoção de Museus e Coleções. Instituto Brasileiro de Museus [IBRAM]. *Revista Musas*, 7: 274-276, 2016.
- DUARTE CÂNDIDO, Manuelina Maria; VIAL, Andréa Dias; Entratice, Henrique Gonçalves; ANDRADE, Rafael Santana Gonçalves de; LIMA, Nei Clara de. Social Museology and the Health Action Iny Karajá. *ICOFOM Studies Serie – Museology in tribal contexts*, 49, 1: 77-90, 2021.
- EHRENREICH, Paul. Contribuições para a etnologia do Brasil. *Revista do Museu Paulista*, 2: 7-135, 1948.
- HARTMANN, Günther. *Litjoko: Puppen der Karaja, Brasilien*. Berlin: Museum für Völkerkunde, 1973.
- KRAUSE, Fritz. *In der Wildnissen Brasiliens*. Leipzig: Leipzig R Voigtlanders, 1911.

LIMA, N, C; LEITÃO, R, M. “Patrimônio cultural Iny-Karajá e política de salvaguarda: diálogo intercultural e trabalho compartilhado”. In: LIMA FILHO, Manuel; PORTO, Nuno. (orgs). *Coleções étnicas e museologia compartilhada*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2019. pp. 223-260.

NUNES, Eduardo S. *No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UbB, 2012.

UNESCO. Recomendação Referente à Proteção e Promoção dos Museus e Coleções, sua Diversidade e seu Papel na Sociedade. *Revista Musas*, 7: 277-291, 2016.

PEREIRA, E. “Exercício breve sobre a formação de séries etnográficas a partir de coleções etnológicas”. In: LIMA FILHO, Manuel; PORTO, Nuno (Eds.). *Coleções étnicas e museologia compartilhada*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2019. pp. 14-42.

RÚSSIO, W. “Museologia e museu” (1979). In: BRUNO, Maria Cristina O. (Ed.). *Waldisa Rússio Camargo Guariniéri: textos e contextos de uma trajetória profissional v1*. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 2010. pp. 78-85.

SOLA, Tomislav. *Mnemosophy – an essay on the science of public memory*. Zagreb: EHA, 2015.

TELLES, M, F, P. “Entre as leis e as salsichas: análise dos antecedentes do Decreto-Lei 25/1937”. In: Anais do V ENECULT – *Quinto Encontro Nacional de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, Salvador: 2009. pp 1-14.

Universidade Federal de Goiás [UFG]; Museu Antropológico [MA-UFG]. *Dossiê descritivo dos modos de fazer ritxoko*. Goiânia. Manuscrito não publicado, 2011. 198 p.

VIAL, Andréa. *Patrimônio integrado e a prática museológica*. Tese de Doutorado, História Social, USP, 2015.



**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

**Revista quadrimestral  
editada pelo Programa  
de Pós-Graduação em  
Antropologia Social da  
UFMT, desde 2014.**

**NO INSTAGRAM**

 **ACENO.REVISTADEANTROPOLOGIA**

# Deconstruyendo las categorías clásicas de una colección etnográfica: una experiencia colaborativa con las piezas del Gran Chaco del Museo de La Plata

Ana Inés Canzani<sup>1</sup>  
Universidad Nacional de La Plata

**Resumen:** En este artículo se presentan las reflexiones en torno a la construcción de categorías etnográficas asociadas a las piezas de la colección Gran Chaco del Museo de La Plata. Junto a un líder de la comunidad toba/qom, se lleva adelante una práctica de etnografía colaborativa trabajando con las narrativas asociadas a los objetos de la colección. A partir de la co-elaboración de un catálogo participativo, se ponen en debate las categorías construidas en la primera etapa del trabajo y el valor del análisis cualitativo para la deconstrucción de presupuestos y la apertura a nuevos interrogantes.

**Palabras clave:** colecciones etnográficas; etnografía colaborativa; museos; deconstrucción; análisis cualitativo.

<sup>1</sup>Graduada em Antropologia pela Facultad de Ciencias Naturales y Museo (Universidad Nacional de La Plata). Bolsista de Doutorado da UNLP e membro da Divisão de Etnografia do Museo de La Plata (Argentina).

## De-construindo as categorias clássicas de uma coleção etnográfica: uma experiência colaborativa com as peças do Grande Chaco do Museo de La Plata

**Resumo:** Neste artigo se apresentam as reflexões em torno à construção de categorias etnográficas associadas às peças da coleção Gran Chaco do Museo de La Plata. Junto com um líder da comunidade toba/qom, se desenvolve uma prática de etnografia colaborativa, trabalhando as narrativas associadas aos objetos do acervo. Partindo da co-elaboração de um catálogo participativo, se colocam em debate as categorias construídas na primeira etapa do trabalho e o valor da análise qualitativa para a de-construção dos supostos e da abertura a novas questões.

**Palavras-chave:** coleções etnográficas; etnografia colaborativa; museus; desconstrução; análise qualitativa.

## Deconstructing the classic categories of an ethnographic collection: a collaborative experience with the Gran Chaco pieces from the Museo de La Plata

**Abstract:** This article presents the reflections on the construction of ethnographic categories associated with the pieces of the Gran Chaco collection of the Museo de La Plata. Together with a toba/qom community leader, a collaborative ethnography practice is carried out, working with the narratives associated with the objects in the collection. Beginning with the co-elaboration of a participatory catalog, the categories built in the first stage of the work are put into debate, highlighting the value of qualitative analysis for the deconstruction of assumptions and the opening of new questions.

**Keywords:** ethnographic collections; collaborative ethnography; museums; deconstruction; qualitative analysis.

*Eso era a lo que me lleva esto, a recordar todo.*  
(Hugo Cardozo, 2019)

Desde sus inicios como disciplina, la antropología conforma junto a los museos y el patrimonio una tríada que tuvo su momento de mayor consolidación a finales del siglo XIX y principios del XX. Fue entonces que los museos se afianzaron como espacios de representación de la ciencia moderna, con el establecimiento de jerarquías pretendidamente universales y la plena confianza en la mirada racionalista del mundo donde predominó el culto a lo “exótico”. Los objetos recolectados por los antropólogos y etnógrafos, además de numerosos naturalistas, fueron depositados y preservados en los museos donde pasaron a conformar colecciones dedicadas a la antropología, la arqueología y la etnografía. En aquel contexto, la búsqueda de una reunión de objetos resultó en la construcción de sistemas arbitrarios en torno a la identidad, a los que se les adjudicó valores y significados por su diferencia con el sistema occidental (RECA, 2012, 2016).

Al mismo tiempo, muchas de estas instituciones acompañaron la formación de los Estados–Nación promoviendo una imagen homogénea de los “Otros”, quienes fueron representados bajo una mirada y una narrativa profundamente estigmatizante y racializada (HALL, 2010). Junto a los objetos que fueron incorporados a los museos por los primeros antropólogos e investigadores en sus trabajos de campo con los pueblos no occidentales, se añadieron objetos producto del saqueo, la violencia y la guerra colonial.

Son estos dos tipos de objetos que se han inscrito en las primeras iniciativas de los departamentos antropológicos en los grandes museos enciclopédicos, una mezcla de prácticas científicas asociadas a prácticas coloniales. (MACIEL *et al.*, 2019: 11)

Desde las últimas décadas del siglo XX, los museos de antropología están revisando sus presupuestos en cuanto a las formas de representación de la alteridad. En el contexto actual de resurgimiento de identidades locales y visibilidad de las comunidades indígenas junto al reconocimiento de prácticas de reparación histórica, los procesos de patrimonialización adquieren relevancia como un espacio de afirmación y construcción de la diversidad cultural. Tanto bienes como prácticas son resignificados en vinculación con las nuevas políticas que contemplan la demanda del ejercicio de un derecho frente al patrimonio.

Las propuestas modernas conciben al patrimonio desde una perspectiva dinámica y enfatizan en su carácter de construcción social (ROTMAN, 2015). Además, destacan su significación en los procesos de activación de memoria y construcción de identidades individuales y colectivas. El concepto de “activación” ligado al patrimonio da cuenta de la necesidad explícita de una comunidad/intérprete que moviliza y pone en acción el poder de evocar el pasado y el presente a través de los bienes culturales. Asimismo, la activación del patrimonio depende

de la elección de determinados referentes que determinarán los discursos que se destaquen, de la importancia que se les otorgue, de su interrelación y del contexto (PRATS, 2000; MACHUCA, 2012; GARCÍA, 2016). De esta forma, el patrimonio se vuelve dinámico y es motivo de interpretaciones y usos diversos, quedando sujeto a procesos de recontextualización y, al mismo tiempo, puede ser motivo de disputas y confrontaciones, a la vez que los museos son resignificados como espacios de denuncia y memoria de grupos históricamente silenciados. De esta manera, “podemos permitirnos pensar el patrimonio ya no como un dato ubicado en un tiempo y espacio lejano, sino como un proceso de reconstrucción presente, incesante, imponderable e interminable” (GONÇALVES, 2012: 69). Particularmente en relación al patrimonio antropológico, las prácticas de activación actualizan y ponen en vigencia otros discursos, dando lugar al entrecruzamiento ineludible entre la ciencia, la política, la construcción de la identidad, la memoria y el patrimonio (BUSTAMANTE, 2012).

Algunos de los temas centrales de la llamada “antropología de los museos” son, por un lado, la de repensar la definición tradicional de la institución museal hacia un concepto de museo abierto al diálogo; y por otro, reflexionar desde un punto de vista antropológico sobre el rol social de los museos y la representación de la “alteridad” en dichos espacios. La “antropología de los museos” nos permite indagar en estas instituciones como lugares de negociación, de conflictos y de disputas, a la vez que da lugar a la deconstrucción de las relaciones entre los investigadores, las colecciones y los demás actores sociales involucrados. En esta línea, la propuesta de autores como Oliveira y Santos es la de romper con la “ilusión museal”, es decir, con aquella idea de que a partir de un conjunto de objetos que remiten al pasado, el museo nos habla de comunidades hoy presentes. Esta ruptura con la ilusión museal permite que “las colecciones coloniales se conviertan en objeto de actividad crítica y decidida, que busca distanciarse de viejas reglas y supuestos para construir una ilusión museológica, y busque nuevos parámetros” (OLIVEIRA *et al.*, 2016: 18).

Los trabajos que se realizan dentro de este paradigma promueven la revisión y deconstrucción de viejos presupuestos y formulación de nuevas preguntas. Qué y cómo se clasifica haciendo explícitos estos procesos es uno de los principales objetivos de los museos antropológicos en la actualidad (LAMBORGHINI, 2019). En lo que respecta a las colecciones etnográficas, la presencia de comunidades indígenas en los museos requiere de una perspectiva abierta, crítica y plural en lo ético, en lo político y en la gestión de estas instituciones que impacta directamente en los discursos vinculados al patrimonio (RECA, 2021).

Promoviendo instancias participativas y dialógicas en las investigaciones en torno a las prácticas de activación patrimonial, se da lugar a la interpelación de los criterios de autoridad curatorial históricamente sustentados en las etnografías realistas. La materialidad de los objetos como anclaje de nuevos discursos invita a reflexionar sobre ejes teóricos y metodológicos, y a deconstruir ciertos aspectos de la etnografía de las colecciones. Así, los objetos de la colección del museo se abren a múltiples sentidos y significados que compiten, negocian o se oponen a los discursos del patrimonio autorizado al momento de legitimar narrativas sobre el pasado y el presente (SMITH, 2011).

Comprender los museos desde una perspectiva antropológica nos lleva a preguntarnos “¿Cómo hacer investigaciones en los museos involucrando a esos “otros”? ¿Cómo llevar sus preocupaciones a los museos?” (RUSSI *et al.*, 2019: 40). Estas preguntas, junto a muchas otras que se presentan en las experiencias

colaborativas, enriquecen tanto al campo académico como a otros aspectos de la vida social.

En este trabajo, se pretende reflexionar acerca de las categorías clásicas vinculadas al patrimonio etnográfico en los museos y cómo éstas pueden deconstruirse a partir del trabajo con comunidades indígenas. Para esto, se describe la experiencia llevada a cabo en la División Etnografía del Museo de la Plata con un líder de la comunidad toba/*qom* de la ciudad de La Plata<sup>2</sup> (Argentina). Se repasan los cambios que se han ido sucediendo a lo largo del proceso de investigación (aún en desarrollo), haciendo énfasis en las reflexiones metodológicas producto de una experiencia de etnografía colaborativa. Esta práctica de apropiación patrimonial se transita como otra forma de habitar la investigación, reconociendo otros saberes-haceres donde se puedan desplegar espacios afectivos de escucha y diálogos, traspasando así las dinámicas monológicas sustentadas en la autoridad única y exclusiva del “saber experto” (ÁLVAREZ VEINGUER *et al.*, 2020; KATZER *et al.*, 2011).

Dentro de la perspectiva o giro decolonial es que se sitúan y producen las propuestas de trabajos etnográficos colaborativos como el presente. La perspectiva decolonial (MIGNOLO, 2007; QUIJANO, 2007) reconoce la matriz colonial del poder y pretende quebrar con todo tipo de dominación (económica, política, simbólica, corporal, de género, etc.) a través de la apertura hacia otras formas de vida. Como proponen Castro-Gómez y Grosfoguel (2007: 17):

Necesitamos buscar fuera de nuestros paradigmas, enfoques, disciplinas y campos de conocimientos. Necesitamos entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo.

El estudio de las prácticas de apropiación del patrimonio en clave decolonial busca:

Mapear las distintas percepciones, usos y representaciones que un cierto grupo social se hace del pasado en el presente, y la impronta que distintos procesos sociales han dejado en aquellas. En este sentido, es fundamental girar hacia un modelo de co-producción científica entre distintos actores sociales y expertos y/o académicos. (ALONSO GONZÁLEZ, 2015: 188)

## **Los encuentros en el Museo de La Plata y la colección toba/*qom* del Gran Chaco: primera etapa de construcción de categorías**

En la ciudad de La Plata (Argentina) encontramos el Museo de La Plata (MLP). El museo abrió sus puertas en 1888 y, desde entonces, es un emblema de los museos decimonónicos tanto por el diseño de su edificio, sus divisiones disciplinares (antropología, geología, paleontología, zoología, botánica) como por la forma de exponer su acervo. La formación de sus colecciones son el resultado de prácticas disciplinares asociadas a la figura del naturalista, a las primeras investigaciones antropológicas, al flujo de intercambios y recolecciones en contextos de expansión colonialista (FARRO, 2009).

La colección procedente de la región del Gran Chaco de la División Etnografía está compuesta por una amplia diversidad de piezas, entre las que se encuentran

<sup>2</sup> Esta experiencia se enmarca en el plan de tesis doctoral “Patrimonio etnográfico y museos. Colecciones del Museo de La Plata y su activación por parte de pueblos originarios” (FCNyM-UNLP), dirigido por la Dra. María Marta Reza y la Dra. Marina Sardi.

flechas, arcos, morteros, collares, brazaletes, adornos, vasijas, pipas, bolsas, juegos de hilo, vasos, redes, flautas, puntas de fechas de distintos materiales, cestos, cucharas, peines, máscaras, sonajas, puntas de arpón, entre otros. Las piezas pertenecen a los pueblos toba/qom, matabo/wichí, chulupí/nivaclé, chiriguano/ava guaraní, pilagá, chorote, vilela, ashluslay, chané, chamacoco y sanapano, todos originarios de la región del Gran Chaco. Para los encuentros en el MLP, se seleccionaron piezas elaboradas por los pueblos toba/qom y matabo/wichí aplicando como criterio la diversidad de los objetos de la colección.

Hugo Cardozo es líder de la comunidad Dalaxaic' Na'ac, una de las cinco comunidades toba/qom que residen en la ciudad de La Plata, y junto a él se está llevando adelante el diálogo de saberes en el MLP en torno a las piezas de la colección Gran Chaco (CANZANI, 2022). Los encuentros tienen como uno de sus objetivos principales conocer y analizar las prácticas y representaciones en torno a la cultura material. Hugo Cardozo es también artesano y maestro de la lengua qom, por lo que posee un gran conocimiento acerca de los materiales, las técnicas y los usos de las piezas.

Los encuentros con este líder tienen lugar en el MLP desde el año 2019, y en ellos las investigadoras junto a Hugo trabajamos alrededor de las piezas exponiendo las motivaciones e intereses mutuos alrededor de la propuesta de trabajo. En uno de los primeros encuentros, Hugo nos comentó cómo vive el trabajo en conjunto y cuáles son sus motivos para hacerlo:

*Hace tiempo tenía ganas de hacer algo así, yo soy artesano, y nosotros conocemos mensajes y la historia que está atrás de los objetos, a veces hasta hay mensajes de los ancianos en los objetos, en los dibujos. También queremos que los chicos aprendan para que no se pierda. (H. Cardozo, mayo de 2019)*

*Es un proceso, hay que tener ese proceso... Yo creo que algunas [veces] hay que pedir autorización, que a través que empecé a charlar con ustedes, a las correcciones en vivo y en directo de parte de una comunidad, por estas razones, por estas cuestiones. Y la pieza tanto, según el antropólogo en el 1750, sin saber qué era, bueno, esta es la verdad, la verdad de la historia de esta pieza, y ahí viene el relato. (H. Cardozo, septiembre de 2019)*

Cada encuentro se pensó de manera de propiciar un espacio de interacción y reflexividad, favoreciendo el surgimiento de preguntas no previstas en las entrevistas. Hasta el momento, trabajamos con 35 piezas provenientes de la región Gran Chaco en el transcurso de 27 encuentros. Cada una de las reuniones fue grada en su totalidad y posteriormente desgrabada. Se implementó un abordaje cualitativo y entrevistas abiertas dando lugar a la interacción y reflexividad constante de los interlocutores, favoreciendo la construcción de nuevos sentidos y significados. Las entrevistas fueron desgrabadas y analizadas con el programa Atlas.ti (programa para el procesamiento de datos cualitativos), el cual permitió segmentar y codificar el corpus de información. Las categorías (códigos) asignadas durante el análisis de las entrevistas funcionan como puente de acceso a los sentidos y representaciones, además de permitir la interpretación a un nivel temático-conceptual.

De esta forma, se pudieron identificar de manera exploratoria los enunciados y las categorías que emergen del discurso de Hugo en relación al trabajo con las piezas de la colección Gran Chaco. Aquí, el término “discurso” alude a lo dicho en el encuentro, es decir, a aquello que fue efectivamente enunciado en una circunstancia específica. Es decir, el acto de adjudicar sentido se encuentra enmarcado en una experiencia de referencia concreta que se materializa en la enunciación (MAGARIÑOS de MORENTÍN, 2008; RECA, 2016).

A continuación, se presentan algunas las categorías que, al codificar y segmentar el discurso de Hugo con el programa Atlas.ti, emergen con mayor frecuencia (fundamentación de códigos):

**Espiritualidad:** esta categoría hace referencia a uno de los ejes principales de la vida comunitaria qom. Está vinculada los mitos y la cosmovisión propia de la comunidad. Se relaciona profundamente con los ancianos y la naturaleza.

*Lo que pasa es que el ser humano trae una cosmovisión, de qué manera uno se aferra a la vida. Y a través de eso uno logra hacerse entender, y ahí entra todo lo que uno hace, lo que dice, todo eso, y está en eso. Porque sin el espíritu... Nosotros le decimos así. Por eso uno es tan libre muchas veces de no atarse a las cosas, sino hacerlo con soltura, con alegría. No importa la situación, la condición, pero uno es feliz ya de por sí, haciendo lo que más sabe, lo que entiende... (H. Cardozo, julio de 2019)*

**Ancianos:** esta categoría engloba a aquellos miembros y/o referentes discursivos de los saberes de su cosmovisión. En general, Hugo alude a ellos como quienes le dan los permisos y a los que pide autorización para contar algunas cuestiones vinculadas a las piezas. El contacto con los ancianos es permanente y se da, principalmente en vinculación con la naturaleza y a través de los sueños. Muchos de los conocimientos que Hugo tiene como artesano también fueron aprendidos gracias a sus ancianos.

*Porque yo también pido permiso a mis ancianos, no solo por el hecho de ser líder de un grupo... Yo tengo un grupo, pero también me remito hasta qué punto puedo dar información. Es el respeto que nosotros tenemos para con los ancianos. (H. Cardozo, julio de 2019)*

*Porque si lo hace un anciano, por ejemplo, tiene un mensaje, pero si lo hace un hombre es muy difícil... Es que se sabe si era un hombre o una mujer por los estilos, y los mensajes son diferentes también... Es la vida diaria, un pensamiento, una idea y está volcado en eso [en la yica]. Parece mentira, las rayitas y todo eso y abajo tienen... Ustedes les dicen "símbolo", para nosotros son mensajes. (H. Cardozo, abril de 2022)*

**Comunidades:** hace referencia a los vínculos entre las diferentes comunidades indígenas (especialmente de la región del Gran Chaco –wichí, pilagá, guaraníes-, aunque también se mencionan comunidades de otras regiones de América). Los contactos entre ellas, las historias, las relaciones y los trabajos a lo largo del tiempo, las luchas y los objetivos en común de ayer y de hoy son temas vinculados a esta categoría.

*Yo te hablo de muchísimos años atrás, ¿no? No había conocimiento, pero después cuando hubo esa conexión de que sí había hermanos en distintos lugares, con distintas costumbres, entonces ahí se hicieron las grandes convenciones, reuniones de caciques, todo eso, para ver cómo seguirían las relaciones. Nosotros decimos a la usanza ancestral, porque no sabés de quién es quién, pero ya sabés que pertenece a una etnia. (H. Cardozo, julio de 2022)*

**Saberes:** esta categoría se relaciona a los conocimientos tradicionales o ancestrales transmitidos por los miembros de la comunidad en el marco de la misma. En general, Hugo habla de información cuando hace referencia a los saberes que él posee como líder de la comunidad y cuando destaca el carácter espiritual de ciertos conocimientos y de cómo éstos, a su vez, se vinculan con la transmisión de mensajes de sus ancianos. Además, los saberes son algo que está en las piezas, se enraíza en ellas.

*Yo recién te estaba hablando de los aztecas, por ejemplo, y pasaron como 7 abuelos, por ejemplo, y yo ya tenía esa información, y siempre hubo comunicación, del trabajo, de todo, de cómo estamos, por qué estamos así, todo.* (H. Cardozo, julio de 2019)

*La transmisión de sabiduría es a través de cómo uno... depende de cómo uno quiere conocer esas cosas, no se le obliga, sino que ya depende del querer de uno mismo... Todo depende de cómo le van enseñando los ancianos. Por eso las enseñanzas dependen de la familia en la que esté, si le pueden enseñar bien, si le enseñan mal... Bueno, eso es lo que para lo que muchos supuestamente es antiguo, pero volcándolo ya en nuestra época es muy diferente, pero la misma capacidad espiritual siempre, no se perdió eso.* (H. Cardozo, julio de 2019)

**Naturaleza:** los enunciados que corresponden a esta categoría aluden al entorno de las plantas, los animales, el clima o fenómenos naturales, y la relación espiritual con este entorno. Esta categoría se encuentra estrechamente ligada con la categoría de la espiritualidad y ancianos.

*Eso es una tradición... Es parte de la cultura de respetar la naturaleza, sabiendo que nosotros somos parte de ella, entonces si nosotros no nos respetamos unos a otros, ¿Qué sería de la vida? Hasta ahora tratamos de llevar esa manera de vivir... [Estas palabras son] Netamente de mi abuelo, porque yo me acuerdo todo lo que él me decía... El rezo es interno... Es una espiritualidad interna, donde uno se va formando para adquirir conocimiento dentro de los que es la naturaleza.* (H. Cardozo, julio de 2022)

*Dicen que cuando uno ama la naturaleza, la naturaleza te informa. (...) La mayoría de los grandes líderes siempre fueron así, algunos usan los pájaros, otros usan distintas maneras de tener una información...* (H. Cardozo, septiembre de 2019)

**Lengua qom:** alude a cómo la lengua es una marca de diferenciación con otros grupos con los cuales comparten técnicas de elaboración de objetos muy similares. La lengua es una herramienta para nombrar e identificar los objetos. Al profundizar en las técnicas de las piezas, en general menciona la materia prima con la que fueron elaboradas en lengua qom. Además, la recuperación y la transmisión de la lengua a las generaciones más jóvenes son unos de los objetivos principales de Hugo como líder de su comunidad.

*La nación qom tiene su idioma, costumbre; el wichí tiene su idioma, sus costumbres; el matakó tiene su idioma, su costumbre. No son todos iguales [aunque] siempre hubo contacto...* (H. Cardozo, julio de 2019)

**Materialidad:** hace referencia a los materiales y a las técnicas con las que están hechas las piezas de la colección. Incluye material vegetal, animal o mineral.

*[Hablando de los pigmentos de una yica] Sí, por supuesto que tienen significados pero depende de cada pintor, en su estado, en su emoción, en su soledad o en su alegría, todo influye en una pintura. Tiene mucha información también, por eso digo, cuando a uno le llama el espíritu, uno entiende y sabe.* (H. Cardozo, julio de 2019)

## Hacia la construcción de un catálogo participativo y la deconstrucción de las categorías

A mediados del año 2021, surgió la posibilidad de elaborar un catálogo participativo que refleje la labor colaborativa llevada a cabo con las piezas de la colección Gran Chaco del MLP. De próxima publicación, este catálogo pretende dar cuenta de la manera en que los objetos de la colección actúan como disparadores de memorias y prácticas ancestrales, conectan saberes científicos con saberes comunitarios, y generan nexos con el pasado y el presente en el contexto del museo.

Esta modalidad de producción compartida requiere de un ejercicio paulatino de revisión y ampliación de los saberes plasmados en un texto, tareas que crecen conjuntamente con el vínculo entre los interlocutores. Nada es definido de antemano y nada queda clausurado en el discurso, sino que el proceso se materializa en un producto consultable, que registra un universo de significación nunca acabado y que impacta fuertemente en el proyecto de construcción y reconstrucción identitaria que atraviesan hoy las comunidades indígenas.

Para la elaboración de este catálogo participativo, se recuperaron los segmentos de discurso y su asociación directa con las piezas, lo cual dio lugar a una serie de reflexiones que se enfocaron en la manera de construir las categorías asociadas a los objetos de la colección. Como resultado de un proceso recursivo, transversal y constante, el “ida y vuelta” entre el trabajo de campo y el corpus de datos proveniente del análisis cualitativo se retroalimentó fomentando el análisis crítico de las categorías.

En la organización y segmentación de las categorías durante la primera etapa del trabajo, se codificaron enunciados bajo las categorías “naturaleza”, “espiritualidad”, “ancianos”, trazando una distinción entre cada una de ellas y los contenidos atribuidos a las mismas. Es así que la mención de ciertos animales, de ciertas plantas, de condiciones climáticas, por ejemplo, fue enmarcada en la categoría “naturaleza”. Sin embargo, esta división fue puesta bajo la lupa como resultado de la exploración exhaustiva del análisis de discurso en la etapa de elaboración del catálogo participativo. Como equipo de investigación, nos llevó a preguntarnos: ¿cuánto de lo que fue codificado como “naturaleza”, como “espiritualidad” o como “materia prima” está atravesado por nuestra mirada occidental? Y más importante, ¿cuánto de lo que así nombramos responde a la mirada de Hugo, nuestro interlocutor?

Cercano a la perspectiva ontológica para la antropología (DESCOLA, 2012), este giro metodológico pretende hacer foco en el “cuestionamiento de las categorías y oposiciones binarias forjadas en y para las realidades sociales europeas y pretende partir de las etnografías para lograr la conceptualización” (TOLA, 2016: 132).

Si bien es posible reconocer en el análisis de las piezas un conjunto de cualidades materiales, que a su vez fueron codificados bajo la categoría “materia prima” o “técnica”, en el discurso de Hugo éstas no son prescindibles o excluyentes de aquello que fue clasificado como “naturaleza” o “espiritualidad”. En lo que refiere a las categorías propuestas como “naturaleza”, “ancianos” y “espiritualidad”, este giro en la metodología cobra aún mayor relevancia, poniendo en tensión la distinción “naturaleza” y “cultura”. El cuestionamiento y la reflexión al respecto, nos lleva a pensar que los límites iniciales de estas categorías pierden sentido, ya que al entrar en contacto con las piezas y a través de su voz, Hugo expone su visión del mundo, donde “naturaleza-ancianos-espiritualidad” se “fundan” en una, son el eje de su forma de ser y habitar en el mundo, su ontología *toba/qom* (WRIGHT, 2008; FRANCIA *et al.*, 2018).

Además, a partir de la revisión mencionada, se reafirmó la contradicción que supone separar, en términos conceptuales, el patrimonio “material” del “inmaterial”<sup>3</sup>. En el contacto con las piezas, lo “material” y sus significados se entremezclan con lo “inmaterial” y esa dicotomía pierde su carácter descriptivo. Para

<sup>3</sup> En la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) de la UNESCO (2003), se definió al PCI como “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural” (artículo 2). <https://www.unesco.org>

Hugo, cada objeto es más que sus técnicas, sus usos y sus materiales: en cada encuentro, las piezas son todo eso y, al mismo tiempo, son “los ancestros, la espiritualidad y la naturaleza”.

Durante el trabajo con una de las piezas de la colección (red para pescar-pieza n° 146 de la colección Gran Chaco), Hugo expresó:

*Vamos a trabajar muy lento porque hay muchísima información. Por ejemplo, yo tocando todo esto, lo sé, por el solo hecho de hablar con mis ancianos, de qué manera transmitir algo que es muy, muy personal de la comunidad, la intimidad de la comunidad. (...) Saben que es una red, ¿no? Pero no saben el por qué, ni para qué, ni qué beneficio hay, ni cómo está hecho, ni quién lo hizo (...) Todo depende de cómo te habla la naturaleza, porque tampoco vas a ir así porque sí, hay mucha información, todos los días. En noviembre del año pasado, por ejemplo, encontraron una sirena muerta ahí en Chaco. Era ancianita. Y dio una información, que iba a haber inundación, y no pasó mucho tiempo y hubo grandes inundaciones. Pero antes de morir, esa ancianita, sirena, ¿no? Nos dio esa información. Y todos los que estaban ahí se prepararon... (H. Cardozo, julio de 2019)*

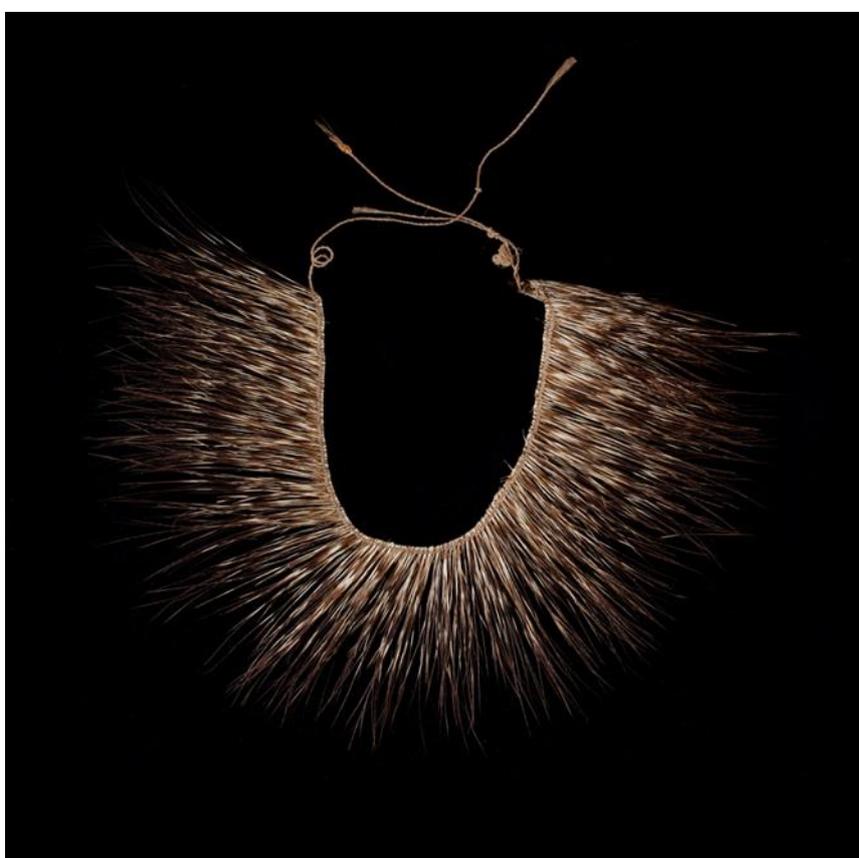
A continuación, se presentan algunos fragmentos de las entrevistas donde se visualiza cómo éstas categorías que se pensaron por separado en un momento (“naturaleza”, “espiritualidad”, “ancianos”, “materia prima”) conforman una gran categoría que nos interpela en la forma de ordenar y clasificar el mundo de nuestro interlocutor:

*Es de una nutria. Una nutria así de alta, son grandes. Por eso, cuando está por llover, si está al aire libre, esto se humedece. Fíjense, algún día con mal tiempo, si lo dejan afuera, se humedece solo [sin que esté en contacto con agua]. Es la naturaleza, es algo inexplicable, porque como la nutria es del agua... Una vez mataron a un tigre blanco del agua, ¿los conocen? Hay tigres blancos del agua. Mataron uno, y cuando estaba por llover, empezó a gotear el cuero, igual que esto (...) Todo depende de una manera diferente, algo especial. Se torna algo comunicativo dentro del más allá, pero yo te hablo de la espiritualidad. Hay cosas que uno no ve personalmente, pero en el corazón, en la mente, lo estás viendo. (...) Es algo que te transforma, te lleva a... Por eso yo, la primera vez que vine acá, es como que me encontré con toda mi gente y hablándome, por eso el rescate cultural que yo hago. Yo le llamo rescate cultural, porque ya pasaron muchos años, y algo tiene que quedar. Por eso yo me puse contento por el sólo hecho de que me dieron la posibilidad de ver a mis ancestros, no a las cosas... Era al revés... (H. Cardozo, julio de 2022)*



**Imagen 1:** Bolso de piel de nutria (pieza n° 4383-Grupo Mataco/Wichí-Colección Gran Chaco del Museo de La Plata).  
**Fotografía:** Andrés Jäkel (Archivo fotográfico-MLP-Et)

*Lo que pasa es que este pelaje es diferente, se vê que era un animal grande, y para mantenerlo en la historia, hicieron esto... El animal que vemos siempre es hasta acá [marca una altura]. Este es algo que apareció mucho más grande, entonces aprovecharon y lo hicieron... (...) Es el mismo animal, pero hay cada rareza que aparece de tanto en tanto, entonces aprovecharon... Sí, sí, es vincha, con los pelos para arriba... Se usaba en cualquier momento, es artesanal, aprovechando el animal que era de diferente tamaño, que aparece en cada época... No solamente se lo comían, sino que también tiene medicina, la grasa de este animalito sirve para el reuma, para otras cosas... Y las pezuñas para hacer instrumentos... En cada época aparecen, es algo de la naturaleza, es como las presidenciales, cada 4 años... Aparece cada tanto en tanto, o blanco, blanco, o gris, gris, o de este color... Sí, a veces anuncia que viene una gran inundación, cuando aparecen estos, sino una gran comilona, como decían antes, porque eran épocas de abundancia... Tenían información, pero de acuerdo a la época. Hoy en día siguen apareciendo pero ya nadie le da importancia... Simbolizaba un montón de cosas, mensajes de la naturaleza, pero hoy se ha olvidado un poco el sistema cultural con respecto a los animales, el viento, aves, todo. Se centran ahora más en el sol y la luna, cosas que son más visibles, los campesinos sobre todo.... (H. Cardozo, agosto del 2022)*



**Imagen 2:** Vincha de pelo de nutria (pieza n°2571-Grupo Toba/Qom-Colección Gran Chaco del Museo de La Plata)  
**Fotografía:** Andrés Jäkel (Archivo fotográfico-MLP-Et)

Los fragmentos de entrevistas aquí expuestos intentan demostrar cómo aquellas categorías que fueron inicialmente construidas en la primera etapa del análisis de discurso siguiendo la lógica que divide la naturaleza de la cultura, se resignifican. Ya no podemos pensar las materialidades de las piezas separadas de los mensajes de los ancianos, ni la presencia de ciertos animales en determinados momentos del año con el don de algunas personas, por ejemplo.

En este proceso de continua revisión se pretende:

Invertir la relación entre conceptos analíticos y datos etnográficos, la labor del antropólogo ya no sería la de explicar, interpretar o contextualizar los datos, sino la de, al identificar las limitaciones de sus conceptos, intentar conceptualizar a partir de datos que ya no son vistos como un mero receptáculo al que aplicar herramientas o modelos externos. (TOLA, 2016: 133)

Discursivamente anclada en los objetos de la colección, la ontología de Hugo se hace presente en la forma de vincularse con los animales y sus propiedades medicinales; en la manera de relacionarse con los no-humanos (sirenas, por ejemplo); en la constante presencia de los ancianos y ancestros que transmiten mensajes y saberes a través de los árboles o de la luna, por ejemplo; en la espiritualidad como fundamento de la vida. De esta manera, se analizan las piezas bajo una nueva óptica, una que rompe con el binarismo naturaleza/cultura y se aproxima más a la visión de mundo de nuestro interlocutor.

Este giro en el enfoque del trabajo es posible, en parte, por la forma en que concebimos la experiencia etnográfica, promoviendo instancias de deconstrucción de viejos presupuestos y formulación de nuevas preguntas. Una práctica dialógica, colaborativa y sostenida en el tiempo que da lugar a interlocutores cuyas voces quedaron silenciadas por mucho tiempo en las salas de los museos.

## Consideraciones finales

Desde una perspectiva decolonial, la antropología de los museos nos permite imaginar estas instituciones como espacios de interacción e interculturalidad. A través de las experiencias dialógicas, como la aquí descrita, podemos decir que el museo puede resignificarse como un lugar político para aquellas comunidades indígenas que encuentran en él un espacio donde ganar visibilidad y establecer un diálogo con los diversos actores sociales y, especialmente, para reafirmar su identidad. En este sentido, este tipo de propuestas y experiencias que involucran los colectivos históricamente relegados de las políticas de patrimonialización propician el fortalecimiento de memorias alternativas y apuntan a la construcción decolonizadora del patrimonio.

Las prácticas colaborativas asociadas a la construcción de saberes requieren de la atención y del reconocimiento de los investigadores como sujetos también atravesados por relaciones de poder; de los sujetos o grupos con los que se colabora junto a sus demandas y preocupaciones; y del ámbito científico como un espacio donde se dan relaciones asimétricas que son puestas en debate.

Los objetos de una colección etnográfica como anclaje de nuevos discursos nos pone en el lugar de reflexionar sobre ejes teóricos y metodológicos, y nos obliga como investigadores a deconstruir ciertos aspectos de la etnografía de las colecciones, como el afán de su organización tipológica desde la mirada occidental. De esta manera, los museos etnográficos pueden proyectarse como lugares de diálogo intercultural donde se da una negociación constante entre pasado, presente y futuro y donde se habilitan nuevos discursos mediante el trabajo con las colecciones.

Recebido em 26 de outubro de 2022.

Aprovado em 30 de agosto de 2023.

## Referências

ALONSO GONZÁLEZ, P. “Patrimonio y ontologías múltiples: hacia la coproducción del patrimonio cultural”. In: GIANOTTI GARCÍA, C.; BARREIRO MARTÍNEZ, D.; VIENNI BAPTISTA, B. (Coord.). *Patrimonio y Multivocalidad. Teoría, práctica y experiencias en torno a la construcción del conocimiento en Patrimonio*. Montevideo: CSIC Biblioteca Plural y Universidad de la República de Uruguay, 2015. pp. 179-198.

ÁLVAREZ VEINGUER, A.; SEBASTIANI, L. Habitar la investigación en la universidad neoliberal y eurocentrada: La etnografía colaborativa como apuesta por lo común y la subjetivación política. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 15 (2): 247–271, 2020.

BUSTAMANTE, J. Museos de Antropología en Europa y América Latina: crisis y renovación. A modo de presentación. *Revista de Indias LXXII*, 72 (254): 11-14, 2012.

CANZANI, A. “Diálogo de saberes en el Museo de La Plata: una experiencia colaborativa con miembros de la comunidad Dalaxaic’ Na’ac y las colecciones etnográficas (La Plata-Buenos Aires)”. In: KATZER, L.; MANZANELLI, M. (Eds.). *Etnografías colaborativas y comprometidas contemporáneas*. Bahía Blanca: Asociación Argentina de Geofísicos y Geodestas, 2022. pp. 144-162.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGEL, R. “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGEL, R. (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. pp. 9-23.

CURTONI, R. P. “Multivocalidad, geopolíticas y patrimonio. Prácticas situadas entre los Rakülches del centro de Argentina”. In: GIANOTTI GARCÍA, C.; BARREIRO MARTÍNEZ, D.; VIENNI BAPTISTA, B. (Coord.). *Patrimonio y Multivocalidad. Teoría, práctica y experiencias en torno a la construcción del conocimiento en Patrimonio*. Montevideo: CSIC Biblioteca Plural y Universidad de la República de Uruguay, 2015. pp. 115-124.

DESCOLA, Phillippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012.

FARRO, Máximo. *La formación del Museo de La Plata. Coleccionistas, comerciantes, estudiosos y naturalistas viajeros a fines del siglo XIX*. Rosario: Prehistoria Ediciones, 2009.

FRANCIA, Timoteo; TOLA, Florencia. *Filosofía qom. Teoría toba sobre la alteridad*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, 2018.

GARCÍA, R. Museos, imaginarios y memorias en la escenificación de la historia. *Culturas*, (10): 151-172, 2016.

GONÇALVES, J. R. “As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente”. In: TAMASO, I.; LIMA FILHO, M. (Eds.). *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: ABA, 2012. pp. 59-74.

HALL, S. “El espectáculo del otro”. In: *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. Lima-Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador-Instituto de Estudios Popayán, Envió Editores, 2010. pp. 419-446.

KATZER, L.; SAMPRÓN, A. El trabajo de campo como proceso. La "etnografía colaborativa" como perspectiva analítica. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 2 (1): 59-70, 2011.

LAMBORGHINI, E. Antropología de los museos y representaciones afrodescendientes: perspectivas teóricas, debates y propuestas. *Revista del Museo de Antropología*, 12 (3): 61-72, 2019.

MACHUCA, J. A. Los museos como lugares de memoria. *Gaceta de Museos*, 53: 1-7, 2012.

MACIEL, M. E.; ABREU, R. Antropologia dos museus: um campo de estudos em expansão. *Horizontes antropológicos*, 25 (53): 7-15, 2019.

MAGARIÑOS de MORENTÍN, Juan Ángel. *La semiótica de los bordes. Apuntes de metodología semiótica*. Córdoba: Comunic-Arte, 2008.

MIGNOLO, W. (2007). “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGEL, R. (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. pp. 25-43.

OLIVEIRA, J. P.; SANTOS, R. C. “Descolonizando a ilusão museal – etnografia de uma proposta expositiva”. In: LIMA FILHO, M.; ABREU, R.; ATHIAS, R. (Orgs.). *Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas*. Recife: UFPE/ABA, 2016. pp. 17-55.

PRATS, Llorenç. *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Ed. Ariel, 2000.

QUIJANO, A. “Colonialidad del poder y clasificación social”. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGEL, R. (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. pp. 93-126.

RECA, María Marta. *Antropología y Museos. Un “diálogo” contemporáneo con el patrimonio*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2016.

RECA, M. M. “Reflexiones en torno al patrimonio etnográfico en los museos y sus contextos de significación”. In: CURY, Marília Xavier.; VASCONCELLOS, C.; ORTIZ, J. M. (Coords.). *Questões indígenas e museus-Debates e Possibilidades*. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura-Coleção Museu Aberto, 2012. pp. 112-128.

RECA, M. M. Protagonismo e evento: reflexões sobre gestão participativa com acervos antropológicos. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 10 (19): 203–217, 2021.

ROTMAN, M. Procesos Patrimoniales: redefiniciones, dinámica y tensiones en la contemporaneidad. *Quehaceres*, 2 (11): 11-26, 2015.

RUSSI, A.; ABREU, R. “Museologia colaborativa”: diferentes processos nas relações entre antropólogos, coleções etnográficas e povos indígenas. *Horizontes antropológicos*, 25 (53): 17-46, 2019.

SMITH, L. El “espejo patrimonial”. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? Antípoda, *Revista de Antropología y Arqueología*, (12): 39-63, 2011.

TAMAGNO, L. Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina. *Campos*, (3): 165-182, 2003.

TOLA, F. El “giro ontológico” y la reflexión naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación de CECYP*, (27): 128-139, 2016.

WRIGHT, Pablo. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2008.

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

# Um observatório do patrimônio cultural: ações e práticas patrimoniais em experiências de campo e em partilhas virtuais

*Sabrina Dinola*<sup>1</sup>

*Regina Abreu*<sup>2</sup>

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

**Resumo:** Neste artigo, trazemos reflexões iniciais sobre as atividades da plataforma digital “Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste”, criada para acompanhar a dinâmica das ações patrimoniais na região. Entendendo por “memoração” o acionamento de um conjunto de ciclos comunicacionais que sustentam a estabilidade e continuidade de valores e significados, mostramos as consequências da opção por organizar a observação em torno da memoração de pesquisas anteriores, que reativam interlocuções com grupos designados detentores. Consideramos que, no contexto da valorização da “diversidade de culturas”, a atividade etnográfica no campo do patrimônio cultural não se reduz à instrumentalidade, pois é produtora de encontros interdisciplinares/interculturais e ensaiamos a hipótese de que o tipo de virtualidade desse formato de observação em redes ‘plataformizadas’ de pesquisa/atuação pode permitir que os efeitos dos encontros etnográficos se desdobrem para fora das séries dos registros documentais.

**Palavras-chave:** Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste; plataformização; rede colaborativa; memoração; encontro etnográfico.

DINOLA, Sabrina; ABREU, Regina. Um observatório do patrimônio cultural: ações e práticas patrimoniais em experiências de campo e em partilhas virtuais. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (23): 211-228, maio a agosto de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Cientista social, doutora em Memória Social. Com o apoio e subsídios da Faperj, desenvolve sua pesquisa de pós-doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Unirio onde também atua como professora colaboradora. É supervisora de pesquisa do Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste.

<sup>2</sup> Antropóloga, doutora em Antropologia Social. Atua como professora titular do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Unirio. É idealizadora e coordenadora do Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste.

## An observatory of cultural heritage: heritage actions and practices in field experiences and virtual sharing

**Abstract:** In this article, we bring initial reflections on the activities of the digital platform “Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste”, created to monitor the dynamics of heritage actions in the region. Understanding by *mise-en-memoire* (in Portuguese: *memoração*) the activation of a set of communicational cycles that sustain the stability and continuity of values and meanings, we show some of the consequences of the option to organize the observation around the *mise-en-memoire* of previous researches, which reactivate interlocutions with groups (called holders, in Portuguese *detentores*). We believe that, in the context of valuing the “diversity of cultures”, ethnographic activity in the field of cultural heritage cannot be reduced to its instrumentality, as it brings about interdisciplinary/intercultural encounters. We suggest the hypothesis that the type of virtuality of this format of observation in 'platformized' research/action networks can allow the effects of ethnographic encounters to unfold beyond the series of documentary records.

**Keywords:** Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste; platformization; collaborative network; *mise-en-mémoire*; ethnographic encounter.

## Un observatorio del patrimonio cultural: acciones y prácticas patrimoniales en experiencias de campo e intercambio virtual

**Resumen:** En este artículo, traemos reflexiones iniciales sobre las actividades de la plataforma digital “Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste”, creada para monitorear la dinámica de las acciones patrimoniales en la región. Entendiendo por *mise-en-mémoire* (en portugués: *memoração*) la activación de un conjunto de ciclos comunicacionales que sustentan la estabilidad y continuidad de valores y significados, mostramos las consecuencias de la opción de organizar la observación en torno a la *mise-en-mémoire* de investigaciones previas, que reactivan interlocuciones con grupos denominados titulares. Creemos que, en el contexto de la valorización de la “diversidad de las culturas”, la actividad etnográfica en el campo del patrimonio cultural no puede reducirse a la instrumentalidad, ya que es productora de encuentros interdisciplinarios/interculturales, y ensayamos la hipótesis de que el tipo de virtualidad de este formato de observación en redes de investigación/acción 'plataformizadas' puede permitir que los efectos de los encuentros etnográficos se desarrollen más allá de la serie de registros documentales.

**Palabras clave:** Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste; plataformação; red colaborativa; *mise-en-mémoire*; encuentro etnográfico.

O Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste é uma plataforma digital – acessável no site <http://observatoriodopatrimonio.com.br/site/> – originalmente concebida para ser um meio de acompanhamento da dinâmica das ações patrimoniais na região Sudeste brasileira (Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo), a partir de materiais e relatos de pesquisas universitárias de pós-graduação (produção de dissertações e teses). Ele surgiu no ano de 2019, no âmbito do Laboratório de Memória e Imagem do Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS) da UNIRIO, pertencente ao Grupo de Pesquisa CNPq “Memória, Cultura e Patrimônio” e apoiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Nosso propósito neste artigo é partilhar algumas notícias e reflexões, iniciais e parciais, deste experimento em curso.<sup>3</sup> Parciais porque incompletas, não integradas, e também porque refletem apenas partes ou aspectos do processo, e um dentre muitos pontos de vista possíveis de participação nele<sup>4</sup>.

Queremos desde o início chamar atenção para o aspecto ético-político relativo à autoria deste texto, e que decorre imediatamente das condições em que ele foi concebido. Trata-se de distinguir, sem, no entanto, separar, entre o projeto ou concepção do Observatório, e as dinâmicas e sentidos que ele está ou virá a desenvolver. Em relação à concepção e condução, o projeto também tem uma autoria coletiva – não desassociada do *fazer*, da *produção cultural* –, da qual a nossa, neste artigo, é só uma variante.<sup>5</sup> Quanto aos significados do Observatório como experimento no campo da memória social, nosso ponto de vista na autoria/realização do projeto que exporemos aqui *não* implica autoridade ou protagonismo no que o observatório *se torna* ou pode vir a se tornar.

Nossa condição discursiva universitária-acadêmica, portanto, é explicitada aqui em intenção e atitude pragmáticas, de comunicar (ruídos de alguns) diferentes vocabulários e experiências no campo memorial/patrimonial, sem pretender determinar um enquadramento analítico-interpretativo, definir algum plano geral, nem traçar linhas-mestras conceituais ou metodológicas. O que faremos será esboçar um relato situado, local e não – “panorâmico” do projeto tal como vem sendo realizado e tentar compreendê-lo num contexto que é *crítico*, em múltiplos sentidos.

Partimos de duas premissas, que acreditamos não desconfirmadas até aqui no desenrolar das atividades e reflexões: 1) o campo dos saberes e práticas patrimoniais é percorrido por muitas interlocuções colaborativas entre pesquisadores e os chamados “detentores” nos processos de construções de conhecimento, cada

<sup>3</sup> Este artigo faz parte de uma pesquisa de pós-doutorado que conta com apoio e subsídios da Faperj (Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro).

<sup>4</sup> Um esboço de descrição e interpretação das atividades que resultaram neste artigo foi apresentada pela equipe do Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste – Sabrina Dinola (supervisora de pesquisa), Íria Borges (colaboradora de pesquisa) e Rafael Félix (apoio técnico de pesquisa) – na 33<sup>a</sup> Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em agosto/setembro de 2022.

<sup>5</sup> Para uma elaboração mais densa e contextualizada das principais articulações do projeto do Observatório com a conjuntura brasileira em relação ao patrimônio cultural, ver ABREU, DINOLA, FÉLIX, 2022.

vez mais permeadas por ações e engajamentos mútuos de observação, ação, participação; 2) estas por sua vez são partes de redes e histórias de encontros etnográficos, e os aprendizados e mestrias engajados e distribuídos nesse universo de pesquisa já constituem, por assim dizer, a matéria e a atividade mesma da observação do campo patrimonial.

Delas decorreu uma espécie de princípio pragmático ‘fundador’ do observatório, tal como o estamos entendendo na perspectiva aqui proposta: pesquisadores etnográficos (de manifestações culturais) são “observadores” (do patrimônio cultural). Assim, iniciamos uma dinâmica de pesquisa em que a atividade de “observação” foi a própria cartografia inicial de pesquisas nesse campo, simultânea à formação de uma rede de interlocução/colaboração entre algumas delas.

Nesse sentido, o observatório é resultado de um projeto de pesquisas, mas não projeta, não conduz a observação. Ou, em termos mais fortes, a institucionalidade do projeto do Observatório não decorre em protagonismo no processo. Daí é que parte nossa narração.

## **O projeto do observatório: a elaboração de um site e a criação de uma rede de pesquisadores**

Começando pelo mais simples e essencial, o site do Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste foi criado para oferecer ao público em geral um veículo de acompanhamento das artes, festas, saberes, ofícios e outras “manifestações culturais” vivas e ativas no Sudeste brasileiro, já registradas como patrimônio ou pleiteadas como tal. Essa função de divulgação para um público genérico (mas não homogêneo) foi pragmaticamente assumida e valorizada ao máximo, na construção do site. Não vamos, porém, reiterá-la aqui, pois o enfoque neste artigo não é o da divulgação social e sim o da colaboração e da comunicação entre sujeitos coletivos singulares. O que é relevante, nesse sentido, é justamente a possibilidade – que não está diretamente associada ao conteúdo ou intenção específicos do projeto do Observatório – de essa função se dar fora dos quadros hierárquicos da divulgação como ‘missão educativa’ separada da produção e da autoria, nos regimes discursivos e epistemológicos das ciências e das universidades. Por isso, antes de apresentarmos a seguir um pouco mais extensamente o site do observatório e o processo de sua construção, é importante voltar a frisar que se trata, lá e aqui, de pontos de vista distintos (porém não opostos nem exclusivos, e que não devem ser confundidos com “opiniões” individuais), inserções diferentes no campo, cada uma com seus compromissos profissionais, éticos e políticos.

O sítio do observatório pode ser de início, ‘exteriormente’, concebido como um lugar comum de onde apreender uma amostra da variedade/diversidade do cenário patrimonial. Como repositório, o sítio dá acesso a um acervo variado e significativo de documentos, registros e testemunhos em suportes digitais multimídia. São relatos, textos, áudio-imagens, notícias, etc. relativos a cada um dos “patrimônios observados” e aos grupos e comunidades dos chamados “detentores” dos saberes e fazeres envolvidos. Desse ponto de vista, pode-se “visitar” ou “percorrer” o sítio como ‘ponto de observação’ a partir do qual são indicados certos trajetos informacionais de acompanhamento dos processos de patrimonialização de manifestações populares de muitos tipos.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> São elas: Capoeira, Congado de Minas, Dança de Salão, Fandango Caiçara, Folia de Reis em Valença/RJ, Jongo no Sudeste, Literatura de cordel, Ofício das Baianas de Acarajé/RJ, Ofício das Panelas de Goiabeiras/ES, “Pequena África” no Rio de Janeiro. Estão sendo elaboradas, junto a outros pesquisadores, as páginas da Dança do samba [Mulheres Passistas de Escolas de Samba do Rio de Janeiro], da “Pequena África” paulistana e das Matrizes do Samba do Rio de Janeiro.

Como já foi mencionado, o projeto de criação do Observatório não desconheceu nem desvalorizou tal funcionalidade. Mas a construção do sítio não constituía um objetivo, e sim um quesito de método. Em outras palavras, ele é parte dos dispositivos ou artefatos eletrônico-digitaes que podem ser úteis para compor observatórios ligados a pesquisa de ciências humanas e a políticas públicas – isto é, quando a noção de ‘ponto de observação privilegiado’ é menos operatória do que a de ‘ambientes ativos’ de investigação. Observatório entendido, portanto, na direção que o termo também assume no vocabulário info-institucional contemporâneo, de organização que desenvolve atividades de acompanhamento sistemático, duradouro ou permanente de determinados processos e questões sociais complexas, para fins de interesse coletivo.

Durante os anos de 2019 e 2020, em reuniões presenciais no espaço do LABIM e outras realizadas de modo remoto, a equipe do projeto – composta por pesquisadores, mestrandos e doutorandos do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, um bolsista de apoio técnico (Faperj) e bolsistas de Iniciação Científica – foi definindo os eixos centrais da plataforma do Observatório. Desde o início, um dos critérios principais foi convidar pesquisadores que realizaram dissertações, teses ou pesquisas extensas, de natureza ou orientação etnográfica, voltadas para as situações, composições, inovações (e, também, paradoxos) das diversas patrimonializações.

Começamos com um levantamento preliminar das pesquisas pertinentes realizadas no âmbito do PPGMS/UNIRIO, e a partir deste núcleo fomos ampliando o mapa de trabalhos e pesquisadores que são referências importantes no campo dos patrimônios culturais. Junto com isso, a ativação de vínculos de colaboração ou interlocução acadêmica com pesquisadores afins em outras instituições do Sudeste foi viabilizando uma pequena rede de “observadores” do campo patrimonial, interessados nas diversas manifestações, mobilizados pelo tema e pela relevância para as questões da memória cultural. Por ser voluntária a adesão ao Observatório, desde o início tínhamos a noção precisa de que não se tratava de criar uma vitrine e sim, em grau minimamente efetivo, mútua visibilidade.

Assim se constituiu a rede voltada para a composição dos conteúdos, ou seja, das páginas do site do Observatório. Partindo de suas próprias experiências e trabalhos já realizados, os pesquisadores iniciaram suas atuações de observadores revisitando suas pesquisas e fornecendo o material a ser ‘processado’ e incorporado. Voltaremos a abordar esse aspecto, mas aqui cabe marcar que a confecção do site foi uma atividade prevista, ou projetada, mas não predefinida, como ‘primeiro movimento colaborativo’ no funcionamento do observatório. Consideramos, portanto, o site, correspondentemente, como uma primeira produção, pluriautorada, da rede colaborativa pela qual vem se dando esse modo de ‘observação do patrimônio’. Essa colaboração tem na plataforma, não uma ferramenta, mas um ambiente de ‘ferramentas e recursos’ eletrônico-digitaes (softwares e dados) escolhidos, por ensaio e erro, e por ‘necessidades adaptativas’, para conectar as diversas pesquisas nas diversas comunidades e seus territórios geográficos e culturais.

O processo de construção do site como realização que se dá a partir do projeto do observatório e de sua situação universitária já foi descrito em outra oportunidade (ver ABREU, DINOLA e FELIX, 2022); aqui, procuramos discernir um pouco mais da (antropo)lógica do observatório como experimento em curso, que

excede o projeto. Acreditamos que a cena patrimonial, isto é, o conjunto das manifestações em seus territórios e ciclos coletivos, conjugadas às ações institucionais, às pesquisas, iniciativas da sociedade civil, etc.) não é o objeto mas sim o ambiente ou a ecologia das atividades de observação.

O núcleo de pesquisa do projeto do observatório acolheu em múltiplos *feedbacks* os diversos materiais advindos das pesquisas e da própria história da relação dos “observadores” com os “detentores”, de modo que a elaboração do site resultou de interações de pesquisa que por sua vez condicionavam e recebiam efeitos da interação da rede de pesquisadores, por sua vez, também, intermodulada interdisciplinarmente com outra rede de ofícios, como *web designers*, etc.

Na concepção do observatório a partir de um ‘sítio’ em torno do qual as relações de pesquisa-observação-interlocação se desenvolveram, nosso (das autoras) engajamento numa proposta de atenção ativa-colaborativa (“observatório”) aos processos de patrimonialização busca dar continuidade ao alargamento conceitual e institucional de patrimônio, pela multiplicação de seus atributos: cultural, genético, químico, natural, entre outros. Essa abertura implica sair dos parâmetros do “histórico e artístico”, que prevaleceram durante um período. A chamada “virada culturalista” implicou uma aproximação das noções e dispositivos ‘patrimonializadores’, nas últimas décadas do século 20, à perspectiva antropológica genericamente anti-etnocêntrica já então relativamente estabelecida. Categorias como as de “imaterial” ou “intangível” serviram para orientar ou referir (em âmbitos nacionais e internacional) programas e políticas culturais segundo parâmetros mais diversos e não evolucionistas de desenvolvimento humano, com reconhecimento do valor da diversidade cultural e da diversificação do direito à cultura. A Constituição brasileira de 1988 nos artigos 215 e 216 estabelece o direito à cultura para todos os cidadãos, e isso foi elaborado inventivamente numa arquitetura de cidadania multiétnica sintonizada nessa abertura para a diversidade como aposta de futuro<sup>7</sup>. Isso se deu também como parte dos movimentos e lutas do processo de redemocratização. Ressalte-se que, neste contexto, tanto no Brasil como nos demais países da América Latina, a ‘presença’, ou melhor, a persistência de uma “colonialidade do saber e do poder” (cf. QUIJANO, 1992) passou a ser mais fortemente detectada, questionada e desconstruída em seus múltiplos planos e ângulos, repercutindo também sobre construções de políticas públicas. Referimo-nos a reflexões ligadas a temas e questões concretas e, ao mesmo tempo, constitutivas daquilo que se costumava entender por “formação nacional”, como os das relações étnicas/raciais e de gênero, assim como suas repercussões no enfrentamento de questões como desigualdade e violência. Dentro dessa estrutura profunda de colonialidade, de silenciamento étnico, racial e das contra-narrativas de grupos e culturas historicamente invisibilizados, mas divergentemente em relação a ela, foram idealizadas, concebidas e também desenvolvidas, ao longo de três décadas, as bases de uma atuação patrimonial do Estado segundo uma concepção mais democrática de cultura numa ex-colônia multiétnica, e isso se refletiu, como processo composto com a “sociedade civil”, nas políticas de tombamento e de registro do patrimônio imaterial<sup>8</sup>.

Nesse mesmo cenário, em torno dessas políticas patrimoniais (em âmbito internacional, nacional ou local) dá-se também o desenvolvimento das ações e articulações de grupos sociais e étnicos (historicamente silenciados) com os seus

<sup>7</sup> Sobre o debate que envolve essa ‘sintonização’ das políticas patrimoniais com a abertura à diversidade, ver a entrevista que o líder indígena e filósofo Ailton Krenak deu ao historiador e pesquisador do patrimônio Yussef Campos, no ano de 2013. Disponível: <https://www.scielo.br/j/ha/a/DCg3Ln7zkDTxFjRTQzwwqz/?lang=pt#>

<sup>8</sup> É importante frisar que todos os países da América Latina são signatários da convenção da Unesco para registro de bens imateriais.

diferentes dispositivos, mediações e agentes, principalmente para a marcação de um campo constitutivo identitário (seja pelo discurso da igualdade, seja pela marcação da diferença). Ou seja, como consequência do movimento de “reconhecimento constitucional por parte do Estado” de diferentes formas e manifestações das culturas populares, em especial dos segmentos indígenas e negros, os chamados “detentores” de conhecimentos tradicionais e similares ganharam visibilidade e agentividade, arregimentando forças para reivindicações mais abrangentes de direitos sociais no sentido de uma cidadania plena, historicamente negada a estes (e outros) grupos. Assim, na atualidade, pode-se dizer, de modo geral, que para além do reconhecimento dessas diferenças e singularidades, os processos de patrimonialização passaram a ser amplamente usados por esses novos sujeitos como estratégias políticas, em diferentes lutas, por direitos mais amplos e diferenciados do que aqueles definidos pelos modelos hegemônicos de desenvolvimento crescentista<sup>9</sup>.

Porém, aquele período de articulação e diversificação das políticas patrimoniais e seus efeitos foi interrompido, ameaçado e fortemente abalado pela nova configuração de forças políticas e econômicas e a crise (inclusive ameaças recorrentes ao regime constitucional) que, a partir de 2016, se instalou abertamente no país, a partir do impeachment da presidenta eleita Dilma Rousseff<sup>10</sup>. Foi nesse contexto de crise do meio cultural como um todo e de desmonte e inviabilização das políticas patrimoniais que o projeto do Observatório foi desenhado e elaborado.

Somado a isso, o início de funcionamento do site se deu em meio à crise ecológico-sanitária associada ao desencadeamento da pandemia de Covid-19 e, portanto, no período de impacto nas atividades sociais e culturais e de aceleração do processo de “virtualização da cultura”<sup>11</sup>. Isso desde então implicou, por necessidade e método, repensar as formas e mecanismos de composição de seu conteúdo. Falando de maneira mais precisa, no que se refere ao processo de composição das páginas do site do Observatório, embora num primeiro momento as atividades de entrevistas e contato mais direto com os pesquisadores fossem realizadas de forma presencial, a equipe passou a agir de modo remoto, assim como estavam se dando todas as demais atividades acadêmicas, respeitando todos os cuidados de higiene e distanciamento social; a partir daquele momento, a movimentação dentro do mundo virtual se fez obrigatória e necessária.

Uma vez que todo contato se viu limitado ou impedido pelas condições ambientais e cuidados sanitários, a mobilização de uma equipe para cumprir com os compromissos do projeto impulsionou a criação de novas ferramentas para viabilizar ou facilitar o vínculo entre os pesquisadores e entre observadores e seus interlocutores, permitindo diálogos mais frequentes ou continuados.

Assim, as circunstâncias eco-sócio-políticas e seus constrangimentos combinados – pois afetando, não por igual porém na mesma direção, “observadores e observados” –, em parte determinaram uma inflexão sintomática; o objetivo mais institucionalizado de um mecanismo de destaque para a sistematização, difusão

<sup>9</sup> Para uma visão ampla, global, das refigurações políticas-epistemológicas contemporâneas nessa chave crítica aos modelos hegemônicos impostos pelos desenvolvimentismos ver Kothari (2021).

<sup>10</sup> Um exemplo significativo da postura da gestão federal do período 2019-2022, no que tange às questões vinculadas à Cultura, e que nem de longe resume a magnitude e profundidade do desmonte e da inviabilização, é a extinção do Ministério da Cultura (já aventado em 2016) e suas ‘reduções’ a pastas de Secretarias. (Ver também nota n.23.)

<sup>11</sup> Em relação à “virtualização da cultura”, sem nesta oportunidade poder discutir a noção, deixamos indicado que no âmbito do projeto do Observatório há diálogo e articulação com um projeto de pesquisa de pós-doutorado em andamento, conduzido e supervisionado pelas autoras deste artigo, e intitulado “Simetrias e assimetrias na digitalização da cultura: sociabilidade e memórias coletivas em torno da música popular no ciberespaço” – projeto que conta com o apoio e subsídio da Faperj.

e visibilização de material produzido por pesquisadores (o projeto do Observatório) se mostrou como oportunidade de formação de outro dispositivo de problematização e ampliação dos discursos e das demandas também vinculadas ao próprio campo patrimonial (a observação como experimento).

## A ‘plataformização’ do observatório: novas interações e a construção de uma rede colaborativa

*Na abordagem contra-hegemônica da diversidade, vale considerar primeiramente que não se trata de reduzir o diverso ao código hegemônico da tecnologia (como deixa transparecer o argumento isolado da ‘inclusão digital’), mas de integrar ‘ecologicamente’ o universo simbólico do diverso na urbe tecnológica. A mera polarização semiótica de extremos como global e local numa resultante chamada ‘glocal’ não passaria de efeitos tecnológicos da rede de telecomunicações se não houvesse possibilidade de que o local não [sic] pudesse ser algo mais do que um link na conexão eletrônica.*  
Muniz Sodré, em Reinventando a educação.

Nas últimas décadas e, mais intensamente, durante as quarentenas e distanciamentos da crise ecossanitária associada à pandemia de Covid-19, os dispositivos eletrônico-digitais se tornaram mais necessários, mais presentes e mais centrais nas interações sociais e nas atividades produtivas de grande parte da população mundial, com uma ampliação do poder das grandes plataformas de comunicação social e, subordinadamente, a proliferação de iniciativas e projetos nos mais diversos campos, inclusive no da produção cultural, das atividades artísticas, científicas entre outras. Como exemplo simples e significativo, podemos mencionar o próprio lançamento do site do Observatório, ocorrido de forma virtual e transmitida pelo canal do YouTube da TV ABA<sup>12</sup>.

De modo geral, com o contínuo e acelerado surgimento de novos “recursos tecnológicos”, operaram-se mudanças na forma como passamos a atuar. Por um lado, o Observatório respondeu necessariamente ao assim chamado “dinamismo” das redes sociais de tecnocomunicação<sup>13</sup>, incluindo a criação de páginas em mídias sociais, como Facebook e Instagram<sup>14</sup> – o que, do ponto de vista do funcionamento da plataforma e das atividades de observação é antes um condicionante técnico e uma adequação pragmática, por assim dizer, uma vez que não implica adesão nem subsunção às narrativas que as sustentam, justificam ou percorrem.<sup>15</sup> Por outro lado, cabe (auto)observar um pouco mais de perto os modos como, no *experimento* ou no *processo* do Observatório, neste início de atividades, se deram as interlocuções e a mobilização dos pesquisadores e de outros agentes sociais vinculados às pesquisas, nas mídias sociais que têm presença na plataforma.

Limitada a circulação em espaços públicos, a oferta virtual passava a ser a única alternativa de contato com expressões culturais e artísticas em geral. Neste mesmo contexto, diferentes agentes de produção e autoria ligadas a essas manifestações – além de movimentos sociais e outros – viram-se também forçados a

<sup>12</sup> O lançamento se deu no dia 14 de outubro de 2020, no contexto do pré-evento do Comitê de Patrimônios e Museus da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada pela Associação Brasileira de Antropologia.

<sup>13</sup> Chamamos assim menos para caracterizá-las do que como lembrete de que há redes sociais de muitos outros tipos, muitos deles digitais não eletrônicos.

<sup>14</sup> Ver página do Facebook do Observatório – <https://www.facebook.com/observatoriopatrimoniocultural/>. Ver página do Instagram do Observatório – <https://www.instagram.com/observatoriopatrimoniocultural/>.

<sup>15</sup> Sobre outras formas e dinâmica que podem esse processo de “plataformização” (principalmente das relações pessoais e sociais) pode envolver, ver a entrevista de Elisabeth Saad (pesquisadora e professora da ECA-USP), disponível em <https://jornal.usp.br/artigos/sociedade-digitalizada-plataformizacao-das-relacoes-e-uma-privacidade-zerada/>

se deslocar para a esfera exclusivamente eletrônico-digital, encontrando um ambiente já altamente ocupado pelas mais variadas formas de criação, veiculação, participação e ‘consumo’ destas manifestações ou atos culturais. Além disso, devido às desigualdades sociais, muitas dessas ações também se depararam com as dificuldades de acesso à internet, questionando, portanto, o aspecto aparentemente democrático do ambiente digital.

Em paralelo, é importante frisar que, para alguns grupos e comunidades relacionados aos patrimônios observados, se estabelece um novo “contexto de retirada de direitos” (cf. KRENAK, 2020): com o avanço do agronegócio, da megamineração, do desmatamento, do garimpo ilegal, da grilagem de terras tradicionais, etc., ampliaram-se o etnocídio e o genocídio nos territórios quilombolas, indígenas e periféricos (idem). Mas foi também nesse mesmo cenário de lutas e resistências que se deu a articulação da retomada de espaços físicos e simbólicos, de ‘ecossistemas e etnossistemas’, com a ocupação do espaço virtual como forma de ampliação das territorialidades desses grupos e comunidades, naquilo que já foi aptamente imaginado e expresso como “demarcações de telas” e “ocupações do ciberespaço”.<sup>16</sup> De forma mais ampla, neste novo contexto, o ciberespaço deixou de ser apenas um ambiente de ‘navegação’, evidenciando narrativas – ou melhor, lastros de realidade (LATOURE, 2014) – em disputa, ampliando o campo e as estratégias de ações afirmativas, em especial, das perspectivas ameríndias e afro-ameríndias. Mesmo que não haja um acesso democrático às – ou antes, uma possibilidade de intensificação de usos autônomos das – assim chamadas “tecnologias de informação e comunicação”, observam-se nessas ‘ocupações’ e ‘demarcações’ experimentos e contribuições para um espaço virtual mais participativo, mobilizando também novas variedades de presença na internet.

Portanto, levando em conta a intensidade e a diversidade das formas de ocupação do ciberespaço, que se acentuaram em meio à pandemia de Covid-19, tornou-se relevante considerar de outro ângulo o potencial que o uso dos serviços digitais disponíveis como “ferramentas comunicacionais” pode ter na *interlocução colaborativa* que passa a estruturar o Observatório (para além da instrumentalidade para a composição do conteúdo do site) e, de modo ainda mais amplo, na construção de outras formas de circulação e produção de vínculos, não pautadas pela lógica da informação-mercadoria e da cultura-entretenimento.

<sup>16</sup>As duas expressões, com fina ironia, aludem a, reforçam e amplificam reivindicações e ações de demarcação de terras e de ocupações de espaços reais. Como exemplo, no ano de 2020, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) convocou uma mobilização virtual para a realização da 16ª edição do Acampamento Terra Livre, considerada uma “edição histórica do ATL”. Conforme texto oficial da APIB no Instagram, em meio aos riscos causados pelo contexto da pandemia de Covid-19, da insuficiência das medidas públicas de apoio à população e aos grupos vulnerabilizados, do crescimento das invasões nos territórios indígenas e do aumento de assassinatos e criminalização de lideranças (em direção similar à da precarização econômica-social e da cidadania de imensos contingentes da população), o formato virtual do encontro teve como objetivo “alertar sobre a real possibilidade de um novo genocídio e denunci[ar] o descaso do governo Bolsonaro em garantir a proteção de nossos povos ancestrais”. Tendo como foco a luta por direitos (e pela vida), durante quatro dias de atividades, reuniram-se virtualmente indígenas de todo o país e, diferentemente do site oficial, a página do APIB no Instagram possibilitou o acompanhamento dessas atividades e ações, no modo de interatividade síncrona/assíncrona próprio ao formato sociotécnico desse meio.



Imagens 1 e 2: Folder da chamada do encontro “1 ano depois” e Captura de tela do encontro virtual com os “observadores”

Assim, parece válido considerar se, e de que maneiras, o observatório como tal (ou seja, não o projeto, não um uso seu específico) passa a se configurar como um *ambiente* – composto por um conjunto de ferramentas digitais que operam ‘simultaneamente’ ou ‘em comum’ para determinados processos sociotécnicos de comunicação de uma diversidade de sujeitos coletivos reciprocamente interessados – na conexão entre pesquisas etnográficas (e, portanto, vínculos, práticas e saberes singulares) e na multiplicação de territorialidades (autonomias) culturais (tal como já indicamos no parágrafo acima).

Enfatizamos um ‘dinamismo’ produzido a partir do site, como efeito (não único) da utilização de ferramentas digitais e ‘presença’ nas “mídias sociais”, mas que também se desenvolveu para além deste, tornando observatório num ambiente comum a todos os ‘ambientes de pesquisa’, ou seja, a todos os ‘patrimônios observados’. Nas imagens 1 e 2, por exemplo, temos uma espécie de ‘co-memoração’ que comporta feedbacks e reflexividade, sem reiteração ou autorreferencialidade. O processo da observação, enquanto se dava com a atenção voltada para as manifestações e os detentores, também engendrava uma percepção ‘na direção inversa’, a partir das interações destes com os observadores.

Inicialmente, o WhatsApp – “aplicativo” de troca de mensagens instantâneas e de serviço de voz – foi utilizado como ferramenta complementar de comunicação interindividual dos observadores-pesquisadores em torno da confecção do site *dentro do âmbito* do que *já estava sendo considerado* (na condução do projeto do Observatório) como parte do ciclo e circuito de atividades de observação. Interessantemente, porém, no cenário de digitalização intensificado pelos distanciamentos e quarentenas determinados pela pandemia, esse aplicativo foi se configurando como de *meio* de interação virtual e de mútua influência ou interferência entre as pesquisas/ os pesquisadores. A partir daí, dá-se uma espécie de ‘ampliação’ (ou ‘extrapolação’) do Observatório enquanto ‘plataforma’. De modo mais específico, o recurso ao “aplicativo” permitiu a criação de uma ferramenta de comunicação e articulação constante, duradoura e colaborativa entre os pesquisadores que compõem o Observatório, contribuindo para a constituição e fortalecimento de suas respectivas e singulares redes de pesquisa, assim como passou a promover um mais contínuo intercâmbio entre temáticas e agentes específicos (‘vinculados’ a cada pesquisa) e o campo amplo (e integrador) do patrimônio.

Nossa impressão, que não poderá ser elaborada analiticamente nesta oportunidade, é que as conversas e debates que surgiram nesse tipo de dinâmica foram ganhando alguns contornos aproximáveis dos ‘antigos’ “fóruns de discussão”,

sem, no entanto, ter essa ‘arquitetura’ nem uma orientação prévia nesse sentido. Está dentro do escopo do experimento a possibilidade de vir a estabilizar esse tipo de troca, por exemplo, ou ‘reambientar’, por meio de outras ferramentas digitais ‘plugadas’ ou ‘adicionadas’, certos conteúdos, arquivos, etc.

Neste mesmo contexto amplo também surgiu a proposta de experimentar a prática das rodas de conversa “no” Instagram, denominadas de “Trocando Saberes e Fazeres”: no formato de bate-papo, pesquisadores parceiros passaram a convidar seus interlocutores de pesquisa para dialogarem sobre temas relacionados ao bem cultural observado e suas relevâncias em assuntos contemporâneos como políticas públicas de salvaguarda do patrimônio e desafios trazidos pela pandemia de Covid-19<sup>17</sup>. Em paralelo a este tipo de fomento ao diálogo entre pesquisadores e “detentores”, destacou-se ainda o levantamento e problematização das pautas de prioridades e demandas por meio de seminários, encontros e (outras) rodas de conversa, todos se configurando como formas e fóruns de denúncias e reivindicações, certamente, mas também, e principalmente, como instâncias de ‘transmissão’ de saberes, de *reclaim* da “cultura”(cf. STENGERS, 2018) – ou talvez até: um modo de des-separar a percepção da opressão ou injustiça e a da importância da continuidade dos *ambientes* e das *ecologias* dos saberes<sup>18</sup>.



Imagem 3: Captura de tela das lives “Trocando Saberes e Fazeres”

Vemos, na imagem 3, a ilustração do que entendemos como a digitalização das relações de colaboração, mas sem condicionamentos nem reiterações das premissas tecnológicas. Conjuntos inteiros de atuações e interações humanos-máquinas se realizam não só com a mediação, mas nos formatos geridos e coordenados por algoritmos. Por outro lado, no entanto, uma série de agenciamentos e comunicações indispensáveis mobilizam circuitos diversos de cultura e território fora dos ambientes virtuais do silício. Em outras palavras, a compartimentação da tela não representa a ocupação do ciberespaço pelos grupos detentores, neste nível de observação, nem a complexidade dos seus efeitos.

De modo geral, essas transformações no campo da transmissão<sup>19</sup> do saber-fazer cultural fazendo Observatório – para além de ferramenta institucional na

<sup>17</sup> Ver roda de conversa “Trocando Saberes e Fazeres” em [https://www.instagram.com/tv/CW\\_qh7lJzoH/](https://www.instagram.com/tv/CW_qh7lJzoH/).

<sup>18</sup> Ressaltamos aqui que Walter Benjamin em “Sobre o conceito de História” (2012 [1940]) já havia intuído isso que a antropologia conheceu e já começava (ainda que modernisticamente) a elaborar: a possibilidade aberta, para as culturas subalternizadas, de ‘descolonizar a modernidade’ ou, como afirmou o autor, “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 2012 [1940]:225).

<sup>19</sup> Não desconhecemos que o vocabulário da transmissão está fortemente associado ao paradigma culturalista, na forma como Tim Ingold mostrou e criticou em mais de um trabalho (ver, por exemplo, INGOLD, 2011). Neste momento, do

sistematização, compreensão e difusão do acesso ao conhecimento das práticas culturais – uma oportunidade (um meio) de intensificar e ampliar interações dialógicas e simétricas entre pesquisadores-interlocutores, bem como a correlação de saberes marcadamente plurais, dentro de dinâmicas de políticas públicas capazes de lidar sem reducionismos com a complexidade e a urgência das reativações culturais.

Neste cenário de acelerada virtualização,<sup>20</sup> ressaltamos, portanto, o modo como o Observatório foi se apropriando criativamente dessas novas mídias digitais expandindo (e potencializando) para outros ‘espaços’ de encontros e performances a atuação de sua rede de pesquisadores e de seus engajamentos. Quando eventos e atividades ‘acontecem’ na plataforma em rede, são já interações entre territórios de pesquisa e saberes que se in-formam sem se conformar, ou se conformam tecnicamente sem desfiguração cultural. São mediações com diferenciadas composições de ferramentas, recursos e serviços na mesma plataforma, oferecendo uma variedade não equivalente à do campo, mas suficiente para não ser redutora ou conformadoras das dinâmicas de pesquisa-observação. Assim, os ‘eventos’ e ‘atividades’ são efeito e oportunidade de ‘incorporação’ dessas derivas, que passam a fazer parte do processo e a interferir nele, mas de modo não homogêneo nem unidimensional – graças aos deslocamentos e sínteses das atenções, dos discursos e das ações. O processo de observação já se torna efeito de interações anteriores, não predefinidas.

### **O observatório e a criação de novos ‘encontros etnográficos’: aspectos não teóricos da relação antropologia-etnografia.**

O ato de patrimonializar não garante por si só a continuidade no tempo e no espaço de aspectos culturais centrais numa sociedade. Os pesquisadores do campo (interdisciplinar) patrimonial têm sinalizado que, além da patrimonialização ‘propriamente dita’ – por meio de atos normativos e dispositivos jurídicos próprios –, é preciso construir as condições para a transmissão dos saberes e para o fortalecimento dos elos de memória coletiva e social que os objetos patrimonializados envolvem, seja no caso do “material”, seja do “imaterial”.

Para tratar desse tipo de continuidade, vem sendo proposta a noção de “memoração social” (cf. TARDY e DODEBEI, 2015). Diferente da ideia de memória, a *memoração* pode ser entendida como uma atualização ou repetição de acionamentos de processos mnemônicos, ou de sociomnemotécnicas, que sustentam as manifestações culturais no contexto de determinadas coletividades. E na matriz ocidental moderna, ‘historicista’ e logocêntrica, que é a dos estados-nação, isso se dá por princípio, de modo altamente institucionalizado (isto é, mediado) e projetado (isto é, condicionado exteriormente).

Acreditamos que a noção de memoração, por remeter a um paradigma comunicacional, pode emprestar teor mais interdisciplinar à abordagem das questões do patrimônio e de sua “observação”. Dessa perspectiva, são enfatizados os *processos* diferenciados – e mais dispersos nas várias dimensões da vida coletiva do

---

ponto de vista específico da descrição do início do experimento observatorial, estamos aderindo a este vocabulário para apresentar e elaborar as questões que surgiram, e por isso não estamos grafando transmissão entre aspas. Mas ressaltamos que o artigo como um todo desenha possibilidade de o regime da digitalidade eletrônica ter afinidades com paradigmas não ocidentais, não modernos, nos quais a noção mesma de transmissão (tal como p.ex. se manifesta na distinção forma x conteúdo, na teoria da informação e em paradigmas hegemônicos afins) não tem, necessariamente, valor nem analítico nem descritivo para a duração ou continuidade intergeracional.

<sup>20</sup> Ver nota n.13.

que é representável nas definições e procedimentos mnemotécnicos – pelos quais se constituem as assim chamadas “memória coletiva” e “memória social”,<sup>21</sup> e os circuitos de atos e acontecimentos que não apenas *conservam* ‘objetos’ e (re)produzem ‘informações’, mas também repõem condições (ou ‘contextos’) da estabilidade das significações ao longo do tempo.

Analogamente em relação ao patrimônio. Como afirma Jean Davallon (2015: 49),

(...) Do ponto de vista comunicacional, o ponto comum entre memoração (*mise en mémoire*) e patrimoniação (*mise en patrimoine*) é que tanto uma como outra necessitam da produção e da transmissão da significação no tempo (...) não basta que objetos do passado estejam hoje presentes, que práticas continuem a existir, é preciso ainda que sua significação seja transmitida e aceita.

Ao preferir – de modo *ad hoc*, mas não por mero neologismo<sup>22</sup> – o termo patrimoniação, queremos sublinhar um deslocamento de ênfase: do ‘tornar patrimonial’ para o ‘per-formar patrimônio’. Trata-se da percepção de que a cena do patrimônio é atravessada por um movimento de cultura que se dá numa dimensão que reafirma mas também transforma e transcende a do reconhecimento constitucional, por parte do Estado-nação, da “identidade” e das manifestações culturais dos segmentos negros e indígenas da cidadania. É certo que isso tenha se dado por, entre outras, ações e políticas públicas patrimoniais (sem correspondência no plano das políticas econômicas e científicas, por exemplo), principalmente através de ações de registro e salvaguarda, já com abertura à diversidade como princípio e valor. Desse ponto de vista (que é o da institucionalidade do projeto do Observatório), é necessário e essencial in-formar a patrimonialidade dentro das chaves multicultural e pluriétnica, em continuidade com os experimentos interrompidos em anos recentes (cf. MONTERO, 2012; VELHO, 2018a). O que estamos chamando performar patrimônio implicaria, para além disso, descolonizar a prática do ‘tornar patrimonial’, remapear os territórios e fazer acontecer, no plano da cultura (e, novamente, pela transformação dos patrimônios, da ‘patrimonialidade’) uma reparação histórica. Falamos, portanto, de uma mudança em curso, de uma “retórica da perda” para uma “retórica da reparação”. Sabemos que retórica, em seu sentido forte original, não diz respeito ao embelezamento verbal mas à performatividade dos atos enunciativos. No cenário que vislumbramos, a mudança se expressa e se realiza por meio de uma politização dos saberes e práticas enquanto “repertórios” (TAYLOR, 2013) e do corpo enquanto lugar múltiplo de atravessamentos de ancestralidades, territorialidades, alteridades (cf. MARTINS, 2003)<sup>23</sup>.

Com isso não se está propondo um quadro analítico único ou um enquadramento privilegiado de abordagem. (Os deslocamentos de paradigma dependendo menos de adesões teóricas ou metodológicas estritas do que de refigurações sócio-históricas e antropológicas.) Não desconhecemos o valor ou a relevância das

<sup>21</sup> Deixamos para outra oportunidade a discussão dos aspectos conceituais das proposições de uma “memória cultural” (cf. ASSMAN, 2016).

<sup>22</sup> Há consistência terminológica no emprego do termo patrimoniação, seguindo o padrão de aportuguesamento de *mise-en-scène* > encenação; *mise en mémoire* > memoração; *mise em patrimoine* > patrimoniação.

<sup>23</sup> (Nota de fevereiro de 2023.) Na atual gestão do presidente Luís Inácio Lula da Silva (eleito em 2022), a criação dos ministérios da Igualdade Racial (ministra Anielle Franco) e dos Povos Indígenas (ministra Sônia Guajajara) pode ser pensada (e tem sido saudada) também nessa chave da reparação, mais amplamente, vemos uma confluência com a criação do ministério das mulheres, a recriação do ministério da cultura, e a regeneração do ministério do meio ambiente. Para além disso, ritualmente (performativamente), a própria cerimônia de recebimento da faixa presidencial e o discurso de Lula sinalizaram fortemente um movimento de reativações ou “*reclaims*” (STENGERS, 2018) da social-democracia, com o binômio da redistribuição e do reconhecimento e, portanto, amplia o horizonte da reparação para além (e aquém) das narrativas.

sociotécnicas do Estado baseadas no construto do *bem patrimonial* (ABREU, DINOLA e FELIX, 2022). Também não desconsideramos – ao contrário – a diversidade e as especificidades das opções teóricas e metodológicas dos trabalhos de pesquisa, que acompanham e refletem a complexidade dos processos vividos e observados pelos grupos e agentes. Cremos que há uma prática interessante acontecendo, na qual o Observatório (ou um observatório com essas características) passa a ter uma dualidade de agente investigativo e ambiente colaborativo, na medida em que é projeto institucional universitário e atividade de trocas, as quais não se restringem a colaborações individuais, pois provocam mútuas interferências e interseções/intercessões entre pesquisas *e seus campos de atuação*.

Ao apontar também para a mobilização de uma “rede” de materiais e de encontros (humanos e não-humanos), essa ‘dualidade’ do Observatório nos conduz para discussões sobre a própria produção de conhecimento, entendida, neste caso, como um “produto social” (LATOURE, 2000). Como afirma Latour, o conhecimento não se reduz a algo gerado a partir de um método (científico) privilegiado, pode se realizar e se manifestar numa variedade de formas materiais, sendo resultado de uma série de “trabalhos complexos” onde “fragmentos” e/ou “partes heterogêneas” saem de suas composições e sínteses para a dinâmica híbrida da rede. Assim, participar da rede de saberes compósitos que engendram manifestação-registro-divulgação-devolução é um modo de engajamento na própria performatividade do conhecimento.

Desse ponto de vista, o Observatório, de agente de observação, torna-se também um ‘participatório’, um agente de participação nas patrimonializações, sobretudo no que tange aos processos de transmissão<sup>24</sup> dos saberes e de construção das memórias coletivas e sociais. O objetivo institucional de difundir, valorizar e potencializar o acesso a pesquisas sobre o campo patrimonial realizadas nas universidades se torna ou se traduz num dispositivo de *memoração* das práticas pesquisadas e ‘registradas’ no âmbito acadêmico em dissertações e teses. Portanto, não se trata, no Observatório, apenas de um mecanismo de acesso às pesquisas, afinal, atualmente, a maioria das universidades já possuem seus repositórios digitais. Em seu aspecto de projeto e institucionalidade, ele surge como uma ferramenta de valoração do *processo de pesquisa*, tendo como ênfase a relação pesquisador(a)-interlocutor(es/as), pois torna-se significativo ‘dar vazão’ a esses processos de interlocução / colaboração, ou melhor, ‘transduzi-los para’ certos ambientes e sociotécnicas (ou “ferramentas”).

Assim, acreditamos que seja importante pensar no paralelo entre estas ‘práticas de inventariar’, ou seja, na variedade de experimentos sociais, institucionais e discursivos que se ‘objetivam’ através da produção de registros de “manifestações culturais”. E, nesse sentido, reencontramos (reativamos) a ideia de “patrimônios etnográficos”, entendidos aqui como “vestígios, fragmentos e testemunhos” (ABREU, 2008) de pesquisas realizadas sobre diferentes culturas, trazendo como desafio “traduzir sob forma de conhecimentos os saberes transmitidos implicitamente (durante as execuções) ou explicitamente (por aprendizagem)” (DALLON, 2015). Desta perspectiva, os patrimônios etnográficos são, portanto, constituídos de conjuntos de “bens” coletados por pesquisadores para “represen-

<sup>24</sup> Ver nota n.19.

tar sistemas culturais específicos ou seja, instituições de memória e documentação” (ABREU, 2008: 49)<sup>25</sup>. Estamos falando de diferentes tipos de “suportes” (registros escritos, orais, sonoros, visuais, etc.) de inscrição e documentação ou apresentação de aspectos relevantes daqueles grupos sociais pesquisados.

Assim, partindo dessa definição, em vez de direcionar nosso olhar ao ‘produto objetivado’, ao feito, atentamos para o fazer, o exercício “vivido” da prática etnográfica (que não se esgota e muitas vezes não se encerra com a finalização das dissertações e teses). Ao procurar acompanhar a dinâmica das ações patrimoniais, através de seus estudos de caso e etnografias sobre “processos de patrimonialização”,<sup>26</sup> há também uma ênfase nos seus desdobramentos, uma produção de conhecimento que exige uma constante interação com os agentes envolvidos, ação que, na atualidade, demanda permanente compromisso e engajamento, éticos e políticos, por parte dos pesquisadores. Neste caso, um observatório, no sentido geral de organização/ferramenta informática, ganha nas circunstâncias que estamos delineando uma configuração e significado mais complexos, de processo colaborativo de memorização, de “pôr em memória” pesquisas etnográficas sobre manifestações culturais ‘em patrimonialização’. Ou seja, não atenta para (não se dispõe a ser afetado apenas por) uma produção de “registros”, de ‘amostras e representações’ das práticas coletivas observadas, com vistas a garantir a “longevidade” destas ou sustentar sua “preservação”. Sendo o registro pretexto do vínculo, a dinâmica da observação possibilita que a atenção ao movimento mesmo de aproximação e convivência com as atividades, singularidades e reivindicações de grupos sociais concretos evite que o processo recaia no hábito ou no método. Em outras palavras, faz parte da ‘lógica participatória’ do experimento-observatório ‘plataformizado’ a possibilidade de uma ‘transdução’ da atenção.

Com isso referimo-nos a um desdobramento que – tal como o apreendemos de nosso ponto de vista, interior à iniciação colaborativa – se deu na atividade de compor, na plataforma do Observatório, as páginas referentes às manifestações culturais e sua “observação”. Os pesquisadores revisitaram seus materiais, registros, memórias de pesquisa, voltaram a consultar e dialogar com seus interlocutores e, assim, incorporaram, de forma atual e (reiteradamente) dialógica e colaborativa, os discursos, as questões desses grupos, comunidades e representantes da cultura popular. Por isso, o processo de observação assim iniciado parece efetivamente ganhar como que uma dimensão suplementar, de comunicação de efeitos, de ruídos e redundâncias entre esses diálogos e reflexões.

Em outras palavras, mesmo nas condições de nosso despojadíssimo experimento em seus primeiros passos, o observatório-plataforma – como um conjunto atividades que se valem de ferramentas e ambientes eletrônicos-digitais que interagem com um acervo de informações digitalizadas sobre “patrimônio cultural”, disponibilizadas por uma rede de pesquisadores – não está limitado a servir como um mecanismo de construção de memória dessas manifestações culturais.

Trata-se aqui, portanto, de dar relevância às relações etnográficas das pesquisas em função de dois aspectos distintos, mas que se reforçam, na relação com

<sup>25</sup> Não ignoramos aqui o debate e as críticas tecidas à prática de colecionismo na Antropologia e às ‘coleções etnográficas’ (vistas também como representação de furto, espólio de patrimônios). Somam-se a isso os atuais processos de reapropriação (por parte dos grupos/comunidades) e as novas articulações de ressignificação dos objetos que compõem essas coleções e o sistema museal.

<sup>26</sup> É o que estamos entendendo, afinal, como patrimonialização; chamar de processo de patrimonialização aproxima do ponto de vista “especialista” (que não é necessariamente o de todos os especialistas), na medida em que descreve o que se dá no plano do estado-nação.

a memoração: a temporalidade dos encontros etnográficos é compósita, se ‘desinscreve’ do tempo cronológico, e tende a ‘ressoar’ em seus efeitos e, não raro, a se estender: ela é durativa e duradoura.

Parece-nos haver aqui uma passagem sincopada do “patrimônio etnográfico” para o ‘etnográfico como patrimônio’ – nos dois sentidos possíveis desta expressão, isto é, de que a “experiência etnográfica” tem valor (valor constitucional para um país multi e diverso), e de que a valoração do que seja patrimônio depende de processos etnograficamente observáveis.

A ênfase nos “encontros etnográficos”, entendidos aqui como “os aspectos dialógicos, situacionais, da interpretação etnográfica” (CLIFFORD, 2002: 42), é uma forma de se engajar em atitudes de aproximação e mútua interpelação, de permeabilizar fronteiras e associar diferenças – sem dicotomias nem equivocacões entre “teorias nativas” e “explicações antropológicas” (ou outras) dos campos disciplinares.

Incorporar, na lógica da plataforma-observatório, o potencial criativo das relações estabelecidas e das experiências trazidas pela prática de produção de conhecimento (vivo) – trata-se de uma produção *com* os outros e não sobre eles – pode trazer mudanças transformativas que se dão tanto nos modos de inventariar, quanto na afirmação de diferentes atuações e “agências” nesse processo.

## Conclusão

Procuramos neste trabalho apresentar as primeiras reflexões sobre o rumo das atividades da plataforma digital do Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste. Os diálogos e as ressonâncias entre relatos e experiências, para o site do Observatório (inicialmente projetado como ferramenta pública para a circulação de registros materiais), se desenvolveram num processo que pelo uso variado de recursos digitais funcionou como ‘meio de participação’ na produção e fortalecimento de vínculos, por possibilitar que os efeitos de encontros etnográficos se desdobrassem para além dos registros documentais.

Isso a nosso ver decorre do fato de o vínculo etnográfico não ter só instrumentalidade metodológica, mas valor epistêmico-político de contemporaneidade, na medida em que tem uma temporalidade singular e não inscritível como método. Ou seja, sugerimos pensar a *prática etnográfica* – para além de sua especificação metodológica – como parte dos ‘manejos socioculturais e territoriais’ dos próprios sujeitos da patrimonialização – e que, num regime anterior de autenticidades, já foram os ‘objetos humanos’ para a construção de um ‘nacional’.

Nos referimos, portanto, a um momento de apropriação, por múltiplos grupos e comunidades, de “instituições de poder” (ou das críticas aos seus conceitos e premissas epistemológicas), antes determinadas pelo discurso de construção de uma “identidade nacional”. Outras vozes e agências surgiram e se associaram, com modos diversos de protagonismo, aos discursos e práticas de um campo técnico-intelectual-artístico que, mesmo sem esvaziamento total da chave do nacional – na medida em que ainda vinculado, embora com ressignificações nem sempre convergentes, à ideia de “brasilidade” (esta, por sua vez, em translação da chave da mistura para a da diferença (VELHO, 2007; ABREU, 2015) –, serviu para fortalecer discursos locais e globais, graças, em parte, a estes trabalhos de construção de (contra-)memórias.

Desse ponto de vista, pode-se dizer que o progressivo (de fato, regressivo) desmonte, por ações governamentais no período 2016-2022, de estruturas de di-

reitos – inclusive e especificamente o abalo às ações e políticas culturais e patrimoniais, e à sobrevivência física de comunidades de detentores e outras parcelas da população brasileira – não significou apenas uma negação de um projeto de “construção de nação” em que as ciências sociais e o pensamento social brasileiros estiveram tradicionalmente engajados, mas também, e mais radicalmente, uma inviabilização daquilo que estava sendo empoderado por meio daquelas mesmas ações patrimoniais e de um amplo conjunto de transformações socioculturais e político-epistemológicas (VELHO, 2018a; 2018b). Neste caso, a questão colocada é de que modo o Observatório pode contribuir como ‘resistência’ a essas ações de desmonte, ou melhor, de que modo essa plataforma pode atuar no fortalecimento dos efeitos promovidos por essas políticas públicas no que se refere à valorização de protagonismos e à incorporação de outros saberes.

Destacam-se aqui as tendências intelectuais, artísticas e ativistas de refletir sobre a colonialidade das abordagens e enquadramentos que orientam a relação Estado-nação-culturas/territórios. Por isso, não se trata apenas de garantia ou ampliação de ‘registros’ de saberes, locais e celebrações, mas na heterogeneidade das ressonâncias produzidas por aquilo que está sendo dialógica e simetricamente produzido.

Recebido em 13 de março de 2023.

Aprovado em 30 de agosto de 2023.

## Referências

ABREU, Regina. “Patrimônios etnográficos e museus: uma visão antropológica”. In.: DODEBEI, Vera; ABREU, Regina. *E o Patrimônio?* Rio de Janeiro: Editora Contra Capa, 2008. pp. 33-58.

ABREU, Regina. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. In: TARDY, Cécile; DODEBEI, Vera (orgs). *Memória e novos patrimônios. 1. ed.* Marseille: OpenEdition Press, 2015. pp. 67-93

ABREU, Regina. DINOLA, Sabrina. FELIX, Rafael. “Observatório do Patrimônio Cultural do Sudeste: relato de uma experiência de “memoração” do patrimônio cultural”. In Graebin, Maria Gomes, et al. (org.). *Memória Social em Movimento.* Canoas: Ed. Unilasalle, 2022. pp. 43-70.

ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. *História Oral*, 19 (1): 115–128, 2016.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história” in: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura.* São Paulo: Editora Brasiliense, 2012. pp. 241-252.

CLIFFORD, James. A. *Experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DAVALLON, Jean. “Memória e patrimônio: por uma abordagem dos regimes de patrimonialização”. In: TARDY, C. (Org.); DODEBEI, Vera (org.). *Memória e novos patrimônios*. 1. ed. Marseille: OpenEdition Press, 2015. pp. 47-66.

INGOLD, Tim. “Histórias contra classificação”. In: *Estar vivo – ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2011.

KOTHARI, Ashish, et al. *Pluriverso: dicionário do pós-desenvolvimento*. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOURET, Bruno. “Redes que a razão desconhece: laboratórios, bibliotecas, coleções”. In: Baratin, M. & Jacob, C. (coord.) *O poder das bibliotecas: a memória dos livros no Ocidente*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000. pp. 21-44.

LATOURET, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, 57 (1): 11-31, 2014.

MARTINS, Maria Leda. *Performances da oralitura: corpo, lugar da memória*. Língua e Literatura: Limites e Fronteiras, 2003.

MONTERO, Paula. Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público. *Sociologia & Antropologia*, 4: 81-101, 2012.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidade/racionalidade. *Peru Indígena*, 13 (29): 11-20, 1992.

STENGERS, Isabelle. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 338-360, 2018.

TARDY, Cécile; DODEBEI, Vera. *Memória e novos patrimônios*. Marseille: OpenEdition Press, 2015.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

VELHO, Otávio. “Mistura ou diferença?”. In: *Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007. pp. 313-325.

VELHO, Otávio. “As ciências sociais a partir das margens”. In: VELHO, Otávio. *Antinomias do real*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018. pp. 35-49.

VELHO, Otávio. “A antropologia e a guerra: não só de narrativas”. In: VELHO, Otávio. *Antinomias do real*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018. pp. 421-430.

# El patrimonio cultural brasileño en una exposición en el Uruguay y sus conexiones sudamericanas

**Giane Maria de Souza<sup>1</sup>**  
Arquivo Histórico de Joinville

**Maria de Fátima Fontes Piazza<sup>2</sup>**  
Universidade Federal de Santa Catarina

**Resumen:** El artículo analiza las conexiones del patrimonio cultural latinoamericano, a partir de un viaje al Uruguay realizado por el historiador y folclorista Walter Fernando Piazza (1925-2016), delegado de la Comisión de Folklore de Santa Catarina, en la II Exposición del Folklore de las Américas, en La Paloma, Departamento de Rocha, en 1957. Responsable por el stand de la exposición de objetos de la cultura material e inmaterial del área de colonización azoriana del litoral de Santa Catarina, estableció intercambios con investigadores uruguayos como el Boletín de la Comisión Catarinense de Folklore y del folklore como ciencia y disciplina autónoma. Este artículo presenta algunas reflexiones sobre la construcción del campo del patrimonio, a partir de investigaciones en curso sobre los folcloristas catarinenses y sus relaciones institucionales e internacionales. Finalmente, el artículo es un registro de la misión folclórica de Santa Catarina en Uruguay y abre nuevas posibilidades de investigación sobre las relaciones del estado en los programas folclóricos nacionales en el siglo XX.

**Palabras clave:** misión en Uruguay; Walter Fernando Plaza; II muestra de Folklore de las Américas; patrimonialización.

<sup>1</sup> Doutora em História pela UFSC e especialista cultural no Arquivo Histórico de Joinville (AHJ). É conselheira estadual de cultura no CEC/SC. Faz parte do Observatório de Patrimônio Histórico (Opah) e do GT de Patrimônio da Anpuh/SC. Participa do Grupo de pesquisa “O campo cultural latino-americano a partir de dois artistas uruguaios: Raquel Aliseris Bernadá e Carlos Washington Aliseris”.

<sup>2</sup> Doutora em História pela UFSC e professora aposentada da UFSC. Coordena o Grupo de pesquisa “O campo cultural latino-americano a partir de dois artistas uruguaios: Raquel Aliseris Bernadá e Carlos Washington Aliseris”. Faz parte do Observatório de Patrimônio Histórico (Opah).

## O patrimônio cultural brasileiro em uma exposição no Uruguay e suas conexões sul-americanas

**Resumo:** O artigo analisa as conexões do patrimônio cultural latino-americano, a partir de uma viagem ao Uruguai realizada pelo historiador e folclorista Walter Fernando Piazza (1925-2016), delegado da Comissão Catarinense de Folclore, na II Exposición de Folklore de las Américas, em La Paloma, Departamento de Rocha, em 1957. Responsável pelo stand da exposição que continha objetos da cultura material e imaterial, notadamente da área de colonização açoriana do litoral catarinense, estabeleceu intercâmbios com pesquisadores uruguaios com o Boletim da Comissão Catarinense de Folclore e do Folclore como ciência e disciplina autônoma. O presente artigo insere algumas reflexões sobre a construção do campo do patrimônio, a partir de uma pesquisa em desenvolvimento sobre os folcloristas catarinenses e suas relações institucionais e internacionais. Enfim, o artigo é um registro da missão folclórica catarinense no Uruguai e abre novas possibilidades de pesquisa sobre as relações do estado nos programas nacionais de folclore no século XX.

**Palavras-chave:** missão no Uruguai; Walter Fernando Piazza; II exposición de Folklore de las América; patrimonialização.

## The brazilian cultural heritage at an exhibition in Uruguay and its south american connections

**Abstract:** The article analyzes Latin American cultural heritage connections, based on a trip to Uruguay carried out by historian and folklorist Walter Fernando Piazza (1925-2016), delegate of the Santa Catarina Folklore Commission, at the II Exposición del Folklore de las Américas, in La Paloma, Rocha Department, in 1957. Responsible for the exhibition stand for objects of material and immaterial culture from the Azorean colonization of the coast of Santa Catarina, he established exchanges with Uruguayan researchers on the Bulletin of the Santa Catarina Folklore Commission and on folklore as an autonomous science and discipline. This article introduces some reflections on the construction of the field of heritage, based on research in progress on folklorists from Santa Catarina and their institutional and international relations. Finally, the article is a record of the Santa Catarina folklore mission in Uruguay and opens up new possibilities for research on the relationships of the state in national folklore programs in the 20th century.

**Keywords:** mission in Uruguay; Walter Fernando Piazza; II exhibition of Folklore de las Américas; Patrimonialization.

Esta comunicación fue presentada en las II Jornadas Internacionales de Arte y Patrimonio – CIAP: Prácticas del hacer: sujetos, espacios y materialidades en Buenos Aires, 14, 15 y 16 de septiembre de 2022 y tuvo como objetivo presentar las rutas establecidas entre Brasil y Uruguay a partir de dos piezas del acervo personal del profesor, historiador y folklorista Walter Fernando Piazza: una separata "Missão no Uruguai" (1958) y un cuadro con una fotografía registrada en Montevideo durante una audición en la radio Rural prefijo CX-4, ante la presencia del delegado catarinense que fue al país vecino para participar de la II Exposición del Folklore de las Américas, en la ciudad balnearia de La Paloma, en el Departamento de Rocha.

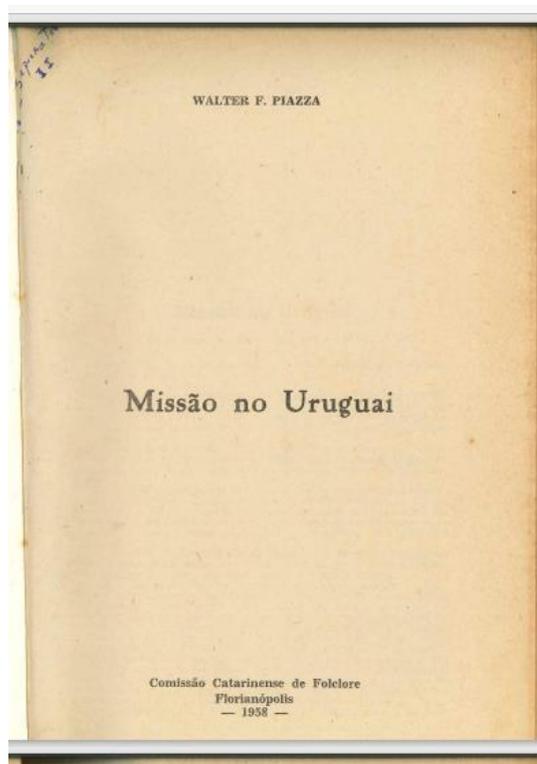
Metodológicamente, el trabajo se divide en dos momentos claves, el primero **Misión en Uruguay** aborda el trayecto de Walter Fernando Piazza y las relaciones institucionales establecidas a partir del viaje de intercambio cultural, con la presentación de los artefactos culturales del Estado de Santa Catarina, además de los posibles desdoblamientos del patrimonio material e inmaterial expuesto en el Uruguay. En un segundo momento, se tratan **Las relaciones culturales brasileño-uruguayas**, sobre todo a lo concerniente con el papel de mediador y difusor cultural Walter Fernando Piazza, considerando los intercambios epistolares entre el investigador catarinense y los intelectuales uruguayos, con una mirada hacia el folklore catarinense, desde el punto de vista del patrimonio material e inmaterial, promovidos por Misión en el Uruguay. Los que se interesaron por la producción etnográfica de los investigadores catarinenses, por medio del Boletín de la Comisión Catarinense del Folklore. Cabe destacar que, en los dos momentos citados de la comunicación, se insertan interfaces del movimiento folklorista nacional uruguayo y brasileño, destacando algunas contribuciones de Mário de Andrade para el fortalecimiento del campo del patrimonio cultural material e inmaterial en Brasil, con el curso de Dina Lévi-Strauss organizado por la Secretaria de Cultura de San Pablo, dirigido por el poeta y escritor modernista.

De esta manera, la comunicación abre un precedente importante para nuevos estudios culturales sobre los intercambios intelectuales latinoamericanos en el campo del patrimonio, con énfasis en el origen de la discusión del patrimonio como folklore y sus interfaces con el coleccionismo etnográfico.

## Misión en Uruguay

El punto de partida de este trabajo es la separata encontrada en el archivo personal del profesor, historiador y folklorista brasileño Walter Fernando Piazza (1925-2016), bajo el título "Missão no Uruguai" (COMISSÃO CATARINENSE DE FOLCLORE, 1958: 14) con 11 reproducciones fotográficas con leyendas (figura 1). En esta separata se hace referencia a la *II Exposición del Folklore de las Américas*, realizada en el Hotel del Cabo, también conocido como Hotel Casino Cabo Santa María, en la ciudad balnearia de La Paloma, en el Departamento de Rocha, Uruguay, del 23 de febrero al 3 de marzo de 1957, bajo los auspicios del Centro de

Estudios Folklóricos del Uruguay (CEFU) y de la Comisión Nacional de Turismo del Uruguay. En la exposición se agregaron objetos de las culturas de los pueblos de Uruguay, Guatemala, Paraguay, Perú, México, Argentina, Bolivia, Panamá, Ecuador y Brasil.

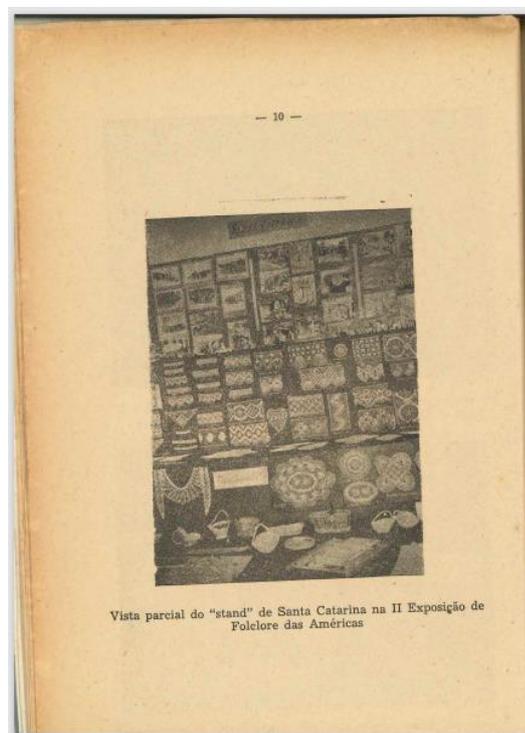


**Figura 1** — Capa da Separata Missão no Uruguai. **Fonte:** Acervo Walter Fernando Piazza, IDCH/FAED/UDESC

Brasil ocupó el 50% del espacio expositivo, que se dividió en tres partes: Brasil-Nordeste, Sección Afro-Brasileña y Santa Catarina, esta última con el 30% del espacio brasileño. El stand de Santa Catarina fue ideado por la Comisión Catarinense de Folclore, pensada dentro de la perspectiva de la Antropología Cultural. El montaje expositivo fue hecho por el delegado catarinense Walter Fernando Piazza. Los objetos de las culturas del pueblo presentadas en la exposición fueron seleccionados teniendo como núcleo central: el área de Colonización del archipiélago de los Azores, que ganó prestigio entre los intelectuales desde 1948, con el Primero Congreso de Historia Catarinense realizado por el Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina (IHGSC), que impulsó estudios sobre esta colonización y sus manifestaciones culturales, a partir de este Congreso fue creada la comisión catarinense del folklore, con figuras representativas de la intelectualidad del Estado.

El material presentado en el espacio expositivo contaba con objetos de la cultura material e inmaterial. Destáquese: rendas/encajes, como renda de bilros/encaje de bolillos (figura 2), cerámicas utilitarias y figuras zoomórficas hechas en las alfarerías de la ciudad de São José da Terra Firme, cesterías y, fue presentada una muestra fotográfica referente a los ingenios de harina de yuca (farina de mandioca), rendas/encajes y tejedoras/rendeiras, la Folia (Jolgorio) y las Festividades del Divino Espírito Santo, Malhação e Queima de Judas, tradición religiosa que ocurre el sábado de aleluya o de gloria, también, alfombras de flores coloridas usadas en la procesión de Corpus Christi y los medios de transporte usados por el

pueblo para su conducción y su trabajo, además de otras manifestaciones culturales como Cacumbi o Catumbi, Boi-de-Mamão y Pau de Fita en la isla de Santa Catarina.



**Figura 2** – Stand de Santa Catarina en la parte referente la renda de bilro. **Fonte:** Acervo Walter Fernando Piazza, IDCH/FAED/UEDESC

El folklorista Walter Fernando Piazza impartió conferencias, realizó audiciones en radios uruguayas, destáquese la conferencia “Folguedos populares de Santa Catarina” en el auditorio de La Asociación Cristiana de Jóvenes, ilustrada con una película de 45 milímetros, mostrando así la fuerza del patrimonio material e inmaterial catarinense. También, enseñó un Curso de Vacaciones del Instituto de Estudios Superiores, ubicado en la Calle Constituyente, n. 1711, en Montevideo, bajo el título "El Folklore catarinense: sus raíces, sus hechos", del 18 y 28 de febrero de 1957 (figura 3). La II Exposición del Folklore de las Américas expone la conexión entre el movimiento folklórico nacional bajo la dirección de Renato Almeida, la Comisión Catarinense del Folklore con el profesor Oswaldo Rodrigues Cabral y con el CEFU en Uruguay, presidido por Emilio Ramón Paradela Cosentino y secretariado por Raúl Rey Azopardo. Es significativo destacar el papel desempeñado por el antropólogo y profesor Paulo de Carvalho Neto (1923-2003), discípulo del médico, antropólogo, folclorista y africanista Arthur Ramos (1903-1949) que actuaba en el Instituto de Cultura Uruguayo-Brasileño, ubicado en la Avenida 18 de julio n. 995, piso 6, en Montevideo, y que ejerce el papel de mediador cultural entre los países sudamericanos, especialmente relacionado a las manifestaciones culturales.



**Figura 3** — Foto de WFP, Oswaldo Cabral e Renato Almeida al centro. **Fonte:** Acervo Walter Fernando Piazza, IDCH/FAED/UDESC

Lo artículo pretende mostrar cómo el movimiento folclórico brasileño y catarinense tenía fuertes conexiones con el platino, cuyos resultados convergen para lo que sería el “Museo del Hombre” que fue objeto de un proyecto de ley del Diputado Enrique R. Erro (1912-1984) presentado a la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay y publicado en el *Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes*, n. 276, Tomo 522, con fecha de Montevideo, martes, 15 de octubre de 1957. Este proyecto fue archivado. En él se hace referencia al folclorista Walter Piazza. Todas las gestiones estaban dirigidas a la salvaguarda del patrimonio cultural uruguayo y catarinense.

De ahí las preguntas, que hasta este artículo quedan sin respuesta, porque la investigación está en desarrollo ¿dónde fue depositado el material mandado para el Uruguay? ¿El CEFU había recibido parte del material llevado al Uruguay? Partiendo del hecho de que el CEFU y la Comisión Catarinense del Folklore ya no existen, se considera importante pensar las conexiones de este movimiento folclórico brasileño con el Uruguay para la salvaguarda del patrimonio cultural de ambos países. Las investigaciones que tratan del patrimonio, esencialmente sobre los acervos museológicos o no, apuntan a que la dispersión de los objetos de la cultura material, cuando las instituciones cierran sus puertas y/o migran para otras instituciones culturales o científicas, interfiere en la patrimonialización.

### **Las relaciones culturales brasileño-uruguayas**

El eje de la investigación consiste en entender a partir de un archivo personal del Profesor, folclorista y historiador catarinense Walter Fernando Piazza, depositado en el Instituto de Documentação e Investigação em Ciências Humanas, con siglas IDCH/FAED/UDESC, en Florianópolis, capital del Estado de Santa Catarina, donde se encuentra un semióforo (POMIAN, 1984: 86) de la colección: un cuadro con una fotografía con firmas de personas que vivían en el Uruguay y que integraban el CEFU, los que participaron activamente de la programación de la II Exposición del Folklore de las Américas, que se realizó en la ciudad balnearia de La Paloma, en el Departamento de Rocha, en la República Oriental del Uruguay. La fotografía es de la audición de número 91, (figura 4) en la Radio Rural prefijo CX-4, en Montevideo, el 14 de febrero de 1957, actividad mantenida por el CEFU, donde aparecen cinco personas y al centro el folclorista Walter Piazza con micrófono. A su derecha Emilio Ramón Paradela con su esposa Esther Claudia

Morgade de Paradela y a su izquierda Paulo de Carvalho Neto con su esposa Ivo-lina Rosa Carvalho.



**Figura 4** — Cuadro de la audición n. 91, Radio Rural prefijo CX-4, Montevideo. **Fonte:** Acervo Walter Fernando Piazza, IDCH/FAED/UEDESC

A partir de los resultados de la II Exposición del Folklore de las Américas en La Paloma y de los intercambios epistolares, fue detectado que el movimiento folklórico latinoamericano mostró que las ideas estaban en movimiento desde 1936, cuando el Departamento de Cultura de la municipalidad de San Pablo, bajo la dirección de Mário de Andrade, comienza a matrícula para un curso de Folklore, dirigido durante un año por la Profesora Dina Dreyfus (1911-1999), conocida como Dina Lévi-Strauss, entonces casada con el antropólogo Claude Lévi-Strauss, asistente de Georges Dumas (1866-1946), en el *Musée de L' Homme*, de Paris. Según Mário de Andrade (1942 *apud* ANDRADE, 2019: 32-33):

Este curso, organizado sob bases eminentemente práticas, teve como intenção principal formar folcloristas para trabalhos de campo. Com efeito, o que nos prejudica muito em nossos museus é que suas coleções, por vezes preciosas como documentação etnográfica, foram muito mal recolhidas, de maneira antiquada, deficiente e amadorística, não raro inspirada no detestável critério da beleza ou da raridade do documento. Contra isso quis reagir ao Departamento de Cultura de São Paulo como já o estava fazendo, para a Etnografia, o Museu Nacional, desde Roquette-Pinto. E, com efeito, com os alunos desse curso de Folclore, fundou-se em dezembro deste ano a Sociedade de Etnografia e Folclore, que foi a primeira organização coletiva desse gênero, criada no Brasil.

A partir de las iniciativas de investigar el folklore como "ciencia" y, no como la "belleza del muerto", fue que Mário de Andrade (2019: 23-49) "pide la continuidad de la acción pública que establezca estándares más científicos en esta área de estudios, favoreciendo la protección y difusión de las expresiones populares".

El curso de Etnografía ministrado en 1936, por Dina Dreyfus junto a la División de Expansión Cultural del Departamento de Cultura y tenía por objetivo, según Valentini (2013: 45): "detallando técnicas y métodos de coleta y registro por la constitución de colecciones y archivos etnográficos y folklóricos – practicas,

alias, ya desarrolladas por Mário desde mucho temprano y hoy testigos de su colección del “arte religiosa” y por el extenso “fichario temático, depositados hoy en el IEB-USP”.

La analista Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (2019) muestra que después de la muerte de Mário de Andrade, en febrero de 1945, todas las iniciativas fueron encaminadas por el Movimiento Folclórico Brasileño, con la creación de la Comisión Nacional del Folklore en 1947, bajo el liderazgo de Renato Almeida (1895-1981) y luego con la institución de la Campaña de Defensa del Folklore Brasileño, en 1958, ambas con sede en la ciudad del Río de Janeiro. Además se conocen otros esfuerzos realizados por la Sociedad Brasileña de Antropología y Etnología de Arthur Ramos, fundación del Instituto Brasileño del Folclore en 1942, en el entonces Distrito Federal, Sociedad Brasileña del Folclore en el Estado del Río Grande do Norte, una creación de Luís da Câmara Cascudo.

Para esta analista todas las iniciativas fueron incipientes (CAVALCANTI, 2019). Sin embargo, debemos resaltar que, los estudios del folklore no se configuran como una disciplina autónoma entre las ciencias sociales y humanas en las universidades, como la sociología y la antropología. En Santa Catarina, hubo una iniciativa en la comisión catarinense del folklore, donde Oswaldo Cabral pensaba el campo folklórico en términos teóricos y metodológicos, según Janice Gonçalves (2012: 20) era "um combatente pela inserção do folclore como disciplina nos cursos universitários", también argumento que: "O Boletim da Comissão Catarinense de Folclore, na edição de setembro-dezembro de 1951, registrou, ainda, a elaboração de projeto de lei para "criação da cadeira de Folclore nos cursos de História, Geografia e Ciências Sociais das Faculdades de Filosofia", de autoria do deputado federal por Santa Catarina (UDN) Afonso Guilhermino Wanderley Junior [1891-1961]" (BCCF, 1951: 3-4).

Cabral fue el autor del libro de síntesis con el título "Cultura e Folclore", de 1954. Este tenía la pretensión de suplir la necesidad de un manual para alumnos de las facultades, como se explicaba en el prefacio. El libro fue utilizado en las clases de Antropología Cultural, ya que el Folclore jamás fue una disciplina autónoma.

Por su parte, el CEFU y la Comisión Catarinense del Folklore, representada por su delegado Profesor Walter Fernando Piazza, también redactor del Boletín de la Comisión Catarinense del Folclore, durante la década de 1950, presente en la II Exposición del Folklore de las Américas, establecieron un intercambio cultural y editorial. Dichos intercambios se cristalizaron a través de colaboraciones con Esmeralda Torres Conti y Nélide Ruiz, por medio del Boletín titulado "*Cesteria, Trenzados y Tapizados (Una investigación folclórica en la ciudad de Rocha, Uruguay)*" y "Folklore Minuano" de Paulo de Carvalho Neto, publicados en el año XI, enero de 1959 a enero de 1960. Por otro lado, las cartas encontradas en el archivo personal de WFP revelan un intercambio de libros de Paulo de Carvalho Neto, Emilio Ramón Paradela, Ignacio Soria Gowland, entre otros.

Dentro de este proceso el Boletín de la Comisión Catarinense de Folklore pasó a ser el centro de atención y modelo sobre el folklore y sus estudios en la región platina. Este periódico circuló mucho en Uruguay al punto de que varios miembros del CEFU sugirieron al redactor que hiciesen un número dedicado al Folklore uruguayo. El poder de persuasión del Boletín, se refleja en una carta de Ignacio Soria Gowland que reclamaba la ausencia del Boletín cuando dice de la gran utilidad que este tiene para la Escuela Panamericana de Extensión Cultural, que se honra en dirigir y lo enfatiza cuando expresa:

¿Cómo marchan sus trabajos de investigación folklórica? Aquí el C.E.F.U. está trabajando intensamente, habiendo presentado en la H. Cámara de Diputados de la Nación por intermedio de uno de sus integrantes el Diputado Profesor Enrique Erro un importante proyecto para fundar y organizar el Museo del Hombre en cual estaría involucrada nuestra tan querida ciencia del Folklore. También acaba de partir para Chile nuestro querido amigo Profesor Paulo de Carvalho Neto, quien ha sido invitado por la Universidad de Concepción (Chile) para dar un ciclo de conferencias. (GOWLAND, 1958: s/p)

Anterior al evento uruguayo, Paulo de Carvalho Neto (1956), llamó la atención para el periódico en un cartón cuando dijo: "Mais um número do Boletim, o 22. Que grande esforço! É um modelo de revista folclórica, no Brasil. Bem dividida, bem selecionada e impressa. Reflete sua orientação e seu bom gosto".

Junto con las cartas venían "los regalos de papel": libros, revistas, tarjetas con reproducciones de diseños, acuarelas y óleos de Enrique Castells Capurro (1913-1987), cuyas obras tenían como tema el gaucho en el trabajo rural y las manifestaciones camperas. Muy común son los pedidos del Boletín y de libros.

El folklorista catarinense, también, ejerció papel de mediador en las relaciones culturales centradas en la cuestión del folklore y sus demandas en la sociedad uruguaya. Entre los envíos están el libro *Poranduba Catarinense*, de Lucas Alexandre Boiteux, editado pela Comissão Catarinense de Folclore, em 1957; *A Mandioca e a sua farinha* y *Missão no Uruguai*, ambos de Walter Piazza; *Bolivia y su salida al mar*, obra coordinada por Ignacio Soria Gowland, *Un vinten pal Judas*, de Emilio Ramón Paradela, separata de *Folklore Minuano*, de Paulo de Carvalho Neto; entre otros. Muy importante es el impacto que el patrimonio material e inmaterial presentado en el Uruguay reverberó en sudamérica. Una carta de Paulo de Carvalho Neto para el folklorista catarinense habla de sus clases en la Universidad de Concepción, en la región central de Chile:

Adjunto-lhe duas fotos do stand de Santa Catarina exposto na minha Exposição de Folklore que fiz no salão da Faculdade de Filosofia (Escuela de Educación) da Universidade de Concepción (Chile). Você já deve saber, pois creio que lhe disse, que fui durante janeiro [15 de janeiro a 3 fevereiro de 1958] dar um curso de 10 aulas, sobre o Brasil a convite daquela Universidade. Maravilhoso! (...) Espero que Santa Catarina, você e o Cabral fiquem satisfeitos com o meu trabalho de divulgação. Ao expôr o Stand falei cerca de meia hora sobre o mesmo, baseado no seu livro [Aspectos folclóricos catarinenses]. Os outros stands, foram: Folklore Sergipano, Os Karajás e Aspectos Gerais. Houve notas, aplausos e ... admiração, pois nunca tinham visto tanto sobre os nossos costumes e vida. (CARVALHO NETO, 1958: s/p)

Las mediaciones y conexiones ejercidas a partir del viaje de Piazza al Uruguay, apunta que el folklore catarinense fue conocido en Sudamérica, sea a través del Stand de Santa Catarina en la Paloma y en Concepción en Chile, incluso con las clases de Paulo de Carvalho Neto que fue un entusiasta de las investigaciones de los folkloristas de Santa Catarina. El Boletín de la Comisión Catarinense del Folklore fue un modelo para Sudamérica y quizá fue un periódico que ayudó a desarrollar los estudios de las culturas del pueblo en el continente Latinoamericano.

A pesar de la aproximación entre los folkloristas uruguayos y brasileños, el objeto de estudio del pensamiento folklórico uruguayo tenía diferencias marcantes con el catarinense. El uruguayo investigaba las culturas de los pampas y sus manifestaciones, por ejemplo, el CEFU tenía una buena colección de tazón de chimarrão (erva-mate) y el catarinense con las rendas de bilro de tradición azoriana.

El punto de encuentro entre los dos grupos de folcloristas del Uruguay y del Estado de Santa Catarina es el folklore como ciencia y visto por la perspectiva de la Etnografía y de sus colecciones.

Sayão (2004) analizó las interfaces entre los folcloristas de Santa Catarina y las políticas nacionales, especialmente en la concepción de instituciones culturales y en la construcción de políticas culturales. Vilhena (1997) desentraña el movimiento folclorista en Brasil como proyecto y misión de intelectuales nacionalistas para la fundación de un patrimonio genuinamente nacional, que necesitaba ser preservado frente a los riesgos de la modernización cultural, social y económica, especialmente en la década de 1950 y 1960. En este sentido, podemos analizar la Misión Folclórica de Santa Catarina en Uruguay dentro de las dos perspectivas señaladas por estos autores, tanto en la formulación como en la consolidación de una política regional y nacional para la propagación en el exterior de una cultura propiamente brasileña.

Con todo esto, no se puede perder de vista lo que nos enseña Canclini (2008) cuando hace notar que lo tratado por folcloristas y antropólogos, y agregaremos historiadores, en los años 20 y 30, fue cambiado en los años 50, precisamente por la cultura de masas. En este sentido, las revistas culturales, así como las separatas aquí analizadas o los boletines folclóricos, también, asumieron esta transformación de difusión cultural masiva. Aún para Canclini, el folclore supone una melancólica invención de tradiciones, no es casualidad que, dentro de estas tradiciones reinventadas, se cree en Inglaterra la Folklore Society en 1878, y en Francia e Italia, la cultura popular disfrazada de folklore se convierte en una disciplina, traducidas en conocimientos especializados.

En América Latina, Uruguay y Brasil, si bien este movimiento se dio en el siglo XX, todavía hay mucho cruce e influencia de la cultura europea, especialmente en relación al papel de la transmisión oral y local del folklore y de las costumbres cotidianas. Para Canclini había, en cierto modo, un romanticismo en el trabajo de los folcloristas de idealización de una cultura popular a través del folklore, es decir, las técnicas “simples” para ser preservadas, deberían ser ampliamente conocidas, las fiestas, la religiosidad, la artesanía, la medicina, con el objetivo de buscar la autenticidad cultural y la singularidad regional de determinados territorios para el fortalecimiento de la identidad y el nacionalismo.

La Misión Uruguaya de 1957 fue posiblemente uno de los primeros intercambios culturales e intelectuales entre los investigadores catarinenses y el país vecino del Brasil. Ejemplo de este caso fue el Oficio del Consejo Directivo y Secretario de la Comisión de los Cursos de Vacaciones del Instituto de Estudios Superiores, 18 marzo 1957, Montevideo, para Walter Fernando Piazza firmado por José Claudio Williman e Felipe Lacueva Castro (1957), comunicado de un curso impartido por Piazza para el gobierno uruguayo, declaración de un curso impartido por Piazza para el gobierno uruguayo los días 18 y 28 de febrero de 1957.

La Misión, probablemente, también, fue la primera experiencia de tránsito y exhibición cultural de artefactos del patrimonio material e inmaterial de Santa Catarina. Esta Misión, sin duda, fue un marco temporal de relaciones internacionales para el intercambio de experiencias e investigaciones sobre lo que los investigadores del folklore consideraban más representativo del territorio catarinense, y abrió la posibilidad de un intenso intercambio cultural de investigaciones y producciones con investigadores uruguayos. Este movimiento de intercambio cultural entre el patrimonio y las producciones latinoamericanas en Brasil se consolidó con la creación en 1936 del Servicio del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional

(Sphan), que desde entonces mapea el folclore regional y las producciones patrimoniales más representativas de los estados brasileños para la difusión y exposiciones en el exterior, sobre y en América Latina.

Particularmente, en el caso de la Misión en Uruguay, se nota que hubo un interés y una demanda de Uruguay a Brasil por parte del Boletín de la Comisión Catarinense de Folklore, con el fin de establecer intercambios culturales, tanto desde el punto de vista de producción intelectual y como de la investigación realizada. El Boletim estuvo dominado por los estudios y fundamentos de la antropología cultural, especialmente por su director y editor Walter Fernando Piazza y el presidente de la Comisión Catarinense del Folklore, Oswaldo Rodrigues Cabral (1903-1978).

La visión del folclore popular se sustentó en ciencia y metodología con base en la etnografía, la recolección, la clasificación y la preservación de artefactos culturales materiales que sirvieron como objetos de estudio tanto en la investigación teórica, como para la difusión cultural, la musealización y las exposiciones nacionales e intercambios internacionales. En este proceso se ancla el patrimonio inmaterial, con saberes y singularidades regionales y nacionales, orales y locales, representados a través de los artefactos expuestos en la Misión Uruguay, y lo que se esperaba del Museo del Hombre.

El aspecto científico del folclore en Brasil fue refrendado por la Carta del I Congreso Brasileño de Folklore, Río de Janeiro, realizado entre el 22 y el 31 de agosto de 1951, en el que Renato Almeida fue Presidente y Cecília Meireles, Secretaria General, documenta y fomenta los intercambios y la participación de folcloristas brasileños en congresos latinoamericanos. Por tanto, la separata que registra la Misión en Uruguay y el papel de Walter Fernando Piazza en este proceso se reafirma en las discusiones nacionales que establecen una política y orientación técnica y científica para el trabajo de los folcloristas y también de las comisiones regionales de folclore.

*Recebido em 30 de outubro de 2022.  
Aprovado em 30 de agosto de 2023.*

## Referências

- ANDRADE, M. *Aspectos do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global Editora, 2019.
- CANCLINI, NG. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2008.
- CARVALHO NETO, Paulo. [Cartão], 12 mai. 1956, Montevideo [para] Walter Fernando Piazza. *Acervo Walter Fernando Piazza*, IDCH/FAED/UDESC.
- CARVALHO NETO, Paulo. [Carta], 16 mar. 1958, Montevideo [para] Walter Fernando Piazza. *Acervo Walter Fernando Piazza*, IDCH/FAED/UDESC.

CAVALCANTI, M. L. Mário de Andrade, *folclorista*. In: Andrade, Mário. op. cit., 2019:147-198.

COMISSÃO NACIONAL DE FOLCLORE. [Carta], 22 a 31 ago. 1951. *I Congresso Brasileiro de Folclore*, DF: Rio de Janeiro, 1951.

GONÇALVES, Janice. Defender o patrimônio tradicional: a atuação dos folcloristas catarinenses entre 1948 e 1958. *Patrimônio e Memória*, 8 (2): 4-25, 2012.

GOWLAND, Ignacio Soria [Carta] 15 en. 1958, Montevideo [para] Walter Fernando Piazza. *Acervo Walter Fernando Piazza*, IDCH/FAED/UDESC.

PARADELA, E. R. [Carta] 3 nov. 1957, Montevideo [para] Walter Fernando Piazza. *Acervo Walter Fernando Piazza*, IDCH/FAED/UDESC.

PEREDA-VALDÉS, I. [Cartão com desenho de Enrique Castells Capurro] ene. 1961, Montevideo [para] Walter Fernando Piazza. *Acervo Walter Fernando Piazza*. IDCH/FAED/UDESC.

PIAZZA, Walter Fernando. *Aspectos folclóricos catarinenses*. Florianópolis: Edição da Comissão Catarinense de Folclore, 1953.

PIAZZA, W. F. *Missão no Uruguai (Separata)*. Florianópolis: Comissão Catarinense de Folclore, 1958.

PIAZZA, W. F. *Os estudos folclóricos uruguaios (Separata)*. Florianópolis: Comissão Catarinense de Folclore, 1958.

PIAZZA, W. F. *Um brasileiro, escritor em língua castelhana (Separata)*. Florianópolis: Comissão Catarinense de Folclore, 1958.

POMIAN, Krzysztof. "Coleção". In: A. A. V. V. (org.). *Enciclopédia Einaudi: volume 1. Memória-História*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda 1984. pp. 51-86.

SAYÃO, Thiago Juliano. *Nas veredas do folclore: leituras sobre política cultural e identidade em Santa Catarina (1948-1975)*. Dissertação de Mestrado, História. UFSC, 2004.

TORRES, Esmeralda. [Carta] 19 mai. 1960, Montevideo [para] Walter Fernando Piazza. *Acervo Walter Fernando Piazza*, IDCH/FAED/UDESC.

VALENTINI, Luísa. *Um laboratório de Antropologia. O encontro entre Mário de Andrade, Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss (1935-1938)*. São Paulo: Alameda, 2013.

VILHENA, Luiz Rodolfo Paixão. *Projeto e Missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

WILLIMAN, José Claudio; CASTRO, Felipe Lacueva. [Ofício del Consejo Directivo y Secretario de la Comisión de los Cursos de Vacaciones del Instituto de Estudios Superiores] 18 marzo 1957, Montevideo [para] Walter Fernando Piazza. *Acervo Walter Fernando Piazza*. IDCH/FAED/UDESC.

# Las articulaciones entre patrimonialización, megaminería y narrativas de desarrollo en una localidad del noroeste de la provincia argentina de Santa Cruz

*Laura Berisso*<sup>1</sup>  
Universidad de Buenos Aires

**Resumen:** En el presente artículo se abordan las articulaciones entre patrimonio, megaminería y narrativas de desarrollo en la localidad Perito Moreno, ubicada en el noroeste de la provincia de Santa Cruz (Argentina). La misma se encuentra involucrada en la gestión municipal de un sitio arqueológico categorizado como “Patrimonio de la Humanidad” por UNESCO en el año 1999, e influenciada por el desenvolvimiento de la minería metalífera a gran escala desde fines de la década de 1990. Presentando resultados de la investigación etnográfica realizada en dicha localidad durante el período 2017-2019, este trabajo propone centrarse en la experiencia vivida en torno a estos procesos para problematizar aquellas metáforas y discursos mediante los cuales el patrimonio y la megaminería se auto-legitiman, particularmente, su supuesto rol como generadoras de beneficio y desarrollo local.

**Palabras clave:** patrimonialización; megaminería metalífera; turistificación; desarrollo.

BERISSO, Laura. *Las articulaciones entre patrimonialización, megaminería y narrativas de desarrollo en una localidad del noroeste de la provincia argentina de Santa Cruz*. *Aceno – Revista de Antropología do Centro-Oeste*, 10 (23): 241-256, maio a agosto de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Profesora y Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA).

## As articulações entre patrimonialização, megamineração e narrativas de desenvolvimento em uma cidade do Noroeste da província argentina de Santa Cruz

**Resumo:** Este artigo aborda as articulações entre patrimonialização, megamineração e narrativas de desenvolvimento na localidade Perito Moreno, localizada no noroeste da província de Santa Cruz (Argentina). Referida localidade está envolvida na gestão municipal de um sítio arqueológico classificado como “Patrimônio da Humanidade” pela UNESCO em 1999. Por sua vez, é influenciado pelo desenvolvimento da mineração de metal em grande escala desde o final da década de 1990. Apresentando resultados da pesquisa etnográfica realizada na localidade durante o período 2017-2019, este trabalho se propõe a focalizar a experiência vivida em torno desses processos para problematizar aquelas metáforas e discursos por meio dos quais o patrimônio e a megamineração se autolegitimam, particularmente, seu suposto papel como geradores de benefícios e desenvolvimento local.

**Palavras-chave:** patrimonialização; megamineração metalífera; turistificação; desenvolvimento.

## The articulations between heritization, mega-mining and development narratives in a town located in the northwest of the Argentine province of Santa Cruz

**Abstract:** This article analyzes the articulations between heritage, mega-mining and development narratives in the town of Perito Moreno, located in the northwest of the province of Santa Cruz (Argentina). The town it is involved in the municipal management of an archaeological site categorized as a “World Heritage” by UNESCO in 1999. In addition, it is influenced by the mega-mining activity that has been taking place in the area since the late 1990s. Presenting results of the ethnographic research carried out in Perito Moreno during the period 2017-2019, this work proposes to focus on the experience lived around these processes, to problematize those metaphors and discourses through which heritage and mega-mining are self-legitimized, particularly, their supposed role as generators of benefit and local development.

**Keywords:** heritization; metalliferous mega-mining; touristification; developing.

**E**n las últimas décadas se producen transformaciones significativas en el campo del patrimonio. En particular, adquiere auge en las arenas internacionales su promoción como estrategia para el desarrollo de sectores y áreas empobrecidas mediante el turismo, así como su involucramiento en discursos participativos (SÁNCHEZ CARRETERO Y JIMÉNEZ ESQUINAS, 2016). Ello se ve reflejado y promovido en las declaratorias y convenciones de UNESCO<sup>2</sup>, en las cuales la “participación” de las “comunidades” en la gestión y manejo “adecuado” de los referentes categorizados como “Patrimonio de la Humanidad” va a ser alentada como mecanismo para el “bienestar” de los diferentes sectores sociales involucrados (BELLI Y SLAVUSKY, 2010).

Asimismo, en el contexto del capitalismo actual se profundiza en los países de América Latina un modelo extractivo-exportador basado en la extracción de recursos naturales no renovables mediante actividades de alto impacto como la megaminería a cielo abierto (SVAMPA, 2008). Dicha actividad también se despliega en los territorios apelando a discursos de desarrollo, apoyándose a su vez en modelos que adquieren auge en el ámbito global como el de “responsabilidad social empresarial” (en adelante “RSE”). Desde este paradigma las empresas mineras van a llevar a cabo políticas e iniciativas en las localidades aledañas a su desenvolvimiento que se presentan como generadoras de crecimiento económico y beneficio local.

El presente trabajo apunta a problematizar cómo se configuran y movilizan tales discursos y categorías globales del desarrollo en asociación al patrimonio y la megaminería en los escenarios locales. Por una parte, se analiza en qué medida la categorización de bienes o expresiones como “Patrimonio de la Humanidad” por UNESCO implica en la práctica beneficios socioeconómicos para las poblaciones involucradas cotidianamente en su conservación y gestión turística. Por la otra, se problematiza el imaginario de la actividad minera como motor de bienestar y fuente de empleo, explorando de qué modo el involucramiento de las empresas en acciones patrimoniales mediante sus políticas de “RSE” contribuye a forjarlo. Así, el escrito tiene como propósito indagar las relaciones que se dan entre desarrollo, patrimonio y megaminería en las localidades que se ven directamente influenciadas por tales procesos. Se argumenta que la actividad extractivista, a la vez que socava las posibilidades locales de conservación, turistificación y desarrollo sustentable a través del patrimonio, “contribuye” a la asunción de las obligaciones y responsabilidades de cuidado, difusión y uso público que los procesos de categorización patrimonial suelen conllevar para las comunidades, en un complejo mecanismo de auto-legitimación que garantiza su continuidad a largo plazo.

<sup>2</sup> Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Para explorar tales aspectos se parte de la investigación etnográfica realizada durante el período 2017-2019 en la localidad Perito Moreno, ubicada en el noroeste de la provincia argentina de Santa Cruz. La misma se encuentra involucrada a través del municipio en el manejo y explotación turística del sitio arqueológico de arte rupestre Cueva de las Manos, ubicado a 116 kilómetros en el área del Alto Río Pinturas, y declarado “Patrimonio Cultural de la Humanidad” por UNESCO en el año 1999. Asimismo, la localidad se sitúa dentro del área de influencia de distintos emprendimientos megamineros orientados a la extracción de oro y plata que se implantaron en la zona a fines de la década de 1990. Desde entonces, las compañías que los explotan inciden en la vida social local mediante distintas políticas de “RSE”.

Los datos empíricos que se recuperan para el análisis provienen del trabajo de campo realizado en la localidad durante el período mencionado. En ese marco se mantuvieron diálogos con funcionarios municipales, pobladores, miembros de organizaciones no gubernamentales vinculadas a la conservación del patrimonio y directivos de empresas mineras; y se realizó observación participante en distintos eventos y actividades de relevancia turística y patrimonial, así como el relevamiento de fuentes secundarias (páginas *web* oficiales, declaratorias y convenios de organismos patrimoniales internacionales, legislaciones provinciales, datos censales, entre otras).

El artículo se organiza en cuatro apartados. En primer término se exponen algunos planteos conceptuales sobre las articulaciones entre patrimonio, megaminería y narrativas de desarrollo que resultan relevantes para caracterizar la problemática que es objeto de análisis. Luego se describen las características socioeconómicas de la región y la localidad donde se desarrolló la investigación etnográfica. En tercer lugar, se analiza el proceso de patrimonialización y turistificación del sitio arqueológico Cueva de las Manos y, por último, se explora en qué medida tales procesos se configuraron como vectores de bienestar y desarrollo para la localidad, así como su articulación con la megaminería metalífera y las políticas de “RSE” implementadas por las empresas.

## Patrimonio, megaminería y narrativas de desarrollo

A fines del siglo XX comienza a cuestionarse en el ámbito internacional la idea hasta entonces dominante de modernización, replanteándose la tradicional acepción universalizante y productivista de la categoría de desarrollo como crecimiento económico (SVAMPA, 2011). Surgen entonces definiciones más amplias y variadas de dicho concepto, que van a orientar el accionar de organismos no gubernamentales, estados y agencias internacionales, tales como la de “desarrollo sostenible” o “desarrollo local”, entre otras. Respecto a la primera categoría, la misma emerge en las arenas internacionales a partir de la década de 1980. Más precisamente, se generaliza a partir del Informe Brundtland formulado por la ONU<sup>3</sup> en el año 1987, siendo delineada en pos de conciliar los postulados del desarrollo económico con los de la conservación del medio ambiente y la responsabilidad por las generaciones futuras. Asimismo, es en el marco del ocaso de la perspectiva macro-social del desarrollo que emergen enfoques que enfatizan a escala local, territorial y regional (SVAMPA, 2008).

En el contexto de tales renovaciones y dada su creciente asociación al turismo -actividad tradicionalmente valorada como motor de crecimiento económico,

<sup>3</sup> Organización de las Naciones Unidas.

asociación que adquiere nuevos alcances ante los mencionados cuestionamientos al discurso desarrollista clásico (ALMIRÓN *et al*, 2008)-, el patrimonio va a comenzar a configurarse en las agendas públicas como objeto de promoción para el desarrollo de sectores empobrecidos. En efecto, en la medida en que tradiciones, artesanías, festividades, museos y demás elementos de la cultura se fueron introduciendo en la lógica de mercado a través de la práctica turística, los objetivos de conservación del patrimonio comenzaron a articularse con el incentivo al desarrollo sostenible y la posible creación de empleo en los ámbitos locales (ALMIRÓN *et al*, 2006).

Este proceso estuvo motivado, entre otros factores, por el valor que adquirió lo singular, lo local, lo tradicional o “auténtico” en el marco de la globalización (FRIGOLÉ, 2014). En efecto, en las últimas décadas del siglo XX emergió un mercado turístico orientado, como señalan Prats y Santana Talavera (2011: 2), hacia la “experiencia única y singular”. Es decir, un turismo que apunta a “vivir los destinos” y que, en ese marco, busca integrar “experiencias preferentemente autenticadas por la cultura autóctona, incluyendo un acercamiento más personal al patrimonio”. Es así que acciones patrimoniales e iniciativas de patrimonialización pasaron a configurarse y fomentarse desde programas y políticas gubernamentales (estatales y no estatales) como una importante alternativa económica y medio de vida para las localidades y áreas empobrecidas. Este proceso se dio particularmente en aquellas zonas vinculadas históricamente a la agricultura y la ganadería que necesitaron diversificar sus actividades económicas ante el contexto desfavorable para el desenvolvimiento de sus ocupaciones tradicionales de fines del siglo XX<sup>4</sup>. El patrimonio emergió así, como un medio para dinamizar dichas economías rurales en declive, cuestión que ha sido alentada por diferentes organismos y programas de desarrollo orientados en tal dirección (AGUILAR CRIADO, 2003).

El accionar de organizaciones internacionales como UNESCO se vio particularmente permeado por y ha sido propulsor de estos procesos. Ello se expresa en algunas de sus declaratorias y convenciones recientes en las cuales es posible observar la adopción de categorías ligadas a las nuevas narrativas de desarrollo. Particularmente se destaca el empleo de nociones que enfatizan en la “participación” y “responsabilidad” de las “comunidades” en la gestión de los elementos categorizados como “Patrimonio de la Humanidad”, representados de este modo como recursos para el bienestar de los diferentes sectores sociales involucrados (BELLI Y SLAVUSKY, 2010). Así, dicho organismo resalta la vinculación entre patrimonio y “desarrollo sostenible”, en un reconocimiento del papel de los grupos locales en la protección y manejo de los patrimonios mediante prácticas de gestión “adecuadas” (UNESCO. Patrimonio Mundial y Desarrollo Sostenible. El papel de las comunidades locales. 40 años, 1972-2012).

Así, la inclusión de un elemento o expresión dentro de las listas de patrimonio mundial, no sólo es fomentada como una forma de reconocimiento simbólico para las localidades, regiones y países cuyos referentes así son destacados, sino que también conlleva una expectativa de desarrollo socioeconómico vinculado al posible auge del turismo local y particularmente extra-local que aquella designación traería supuestamente aparejada. En efecto, como señala Rotman (2014: 9), las declaratorias de UNESCO, a la vez que le otorgan visibilidad a la institución

<sup>4</sup> El declive de las economías primarias y la actividad agrícola se da a distintos ritmos y escalas en las zonas rurales de diferentes partes del mundo a partir de la década de 1980 con los cambios asociados a la expansión del neoliberalismo a nivel global.

convalidando su condición de organismo experto y autorizado sobre el patrimonio, actúan en los países y localidades donde se encuentran tales referentes en un doble plano: brindando prestigio y creando el supuesto de su rentabilidad económica. Dicha expectativa, como mencionamos, se vuelve particularmente importante para las economías rurales en declive que necesitan diversificar sus actividades, como sucede en la localidad Perito Moreno, en donde, tal como desarrollamos en el apartado que sigue, la ganadería ovina que tradicionalmente estructuró la vida económica se encuentra en retroceso desde fines del siglo XX.

Sin embargo, no sólo acciones e iniciativas de patrimonialización van a ser alentadas desde las nuevas narrativas de desarrollo sino que, en el marco de este mismo entramado discursivo se desenvuelven en América Latina emprendimientos extractivistas como la megaminería a cielo abierto.

Esta actividad se instaura en distintos países de la región en el contexto de implementación de políticas neoliberales y de la nueva coyuntura económica global de reprimarización de las economías latinoamericanas de fines del siglo XX. Efectivamente, durante aquellos años se intensifica la matriz extractivista de nuestras economías, con un modelo que favorece la producción y exportación de productos primarios o *commodities* y la explotación privada de los recursos naturales no renovables. En este escenario la actividad minera a gran escala, que hasta este momento no había tenido un particular desarrollo en Argentina, pasa a desenvolverse en distintos puntos del territorio nacional, destacándose aquella orientada a la extracción de metales (GALAFASSI, 2008). Dichos emprendimientos son motorizados por grandes corporaciones transnacionales bajo procedimientos y tecnologías de alto impacto y se instauran en su mayoría en zonas tradicionalmente abocadas a la producción rural, condicionando el desplazamiento de las actividades preexistentes y reconversiones territoriales significativas, entre otras importantes consecuencias (GIARRACA y TEUBAL, 2010).

A pesar de tales reconfiguraciones, los proyectos megamineros se desenvuelven en las regiones apelando a discursos de desarrollo y “derrame” regional (SCHWEITZER *et al*, 2017). Al igual que sucede con las iniciativas patrimonialistas, dicha actividad es promovida como generadora de beneficios y supuesto crecimiento económico para las provincias y localidades en las que se implanta. Sin embargo, estas premisas no se traducen en la vida real y concreta de las comunidades, configurando así, como han señalado algunos autores, una suerte de “mitos” (MACHADO *et al*, 2011).

Particularmente, en la esfera pública las compañías mineras se apoyan en categorías de resonancia global como la de “responsabilidad social empresarial” (“RSE”), modelo de acción empresarial que emerge en el contexto internacional neoliberal combinando una retórica filantrópica con el objetivo de asumir responsabilidades por el impacto social y ambiental generado (SVAMPA, 2008). Así, desde este paradigma las empresas movilizan acciones y prácticas de intervención social en las localidades afectadas por su actividad que serán presentadas como beneficiosas para el desarrollo local y sustentable.

Ahora bien, tal como exploramos en lo que sigue, existe una brecha entre la producción socio-discursiva que apela a categorías globales y narrativas de desarrollo como las caracterizadas, y la experiencia de quienes viven en las localidades sujetas a las dinámicas patrimoniales y actividades extractivistas megamineras que las reproducen, como es el caso de Perito Moreno.

## Departamento del Lago Buenos Aires y localidad Perito Moreno: características socioeconómicas

El departamento del Lago Buenos Aires es uno de los siete distritos territoriales y administrativos en que se divide la provincia argentina de Santa Cruz. El mismo se ubica en el sector noroeste, limitando al norte con Chubut y al oeste con Chile. Según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas realizado en el año 2010, presenta un total de 8.750 habitantes de los cuales 4.617 se concentran en la localidad Perito Moreno, cabecera de la comarca, ubicada en la intersección de la ruta provincial N° 43 y la ruta nacional N° 40.

Históricamente el departamento se ha abocado a la actividad agrícola-ganadera, particularmente a la ganadería ovina extensiva, la producción de frutas finas y la horticultura. El asentamiento de población y fundación de ciudades en esta región ha sido resultado del proceso de corrimiento de aquella actividad ganadera desde provincias pampeanas hacia zonas más marginales desde el punto de vista productivo iniciado a mediados del siglo XIX (WILLIAMS, 2004). La localidad Perito Moreno se conformó en el marco de tal dinámica de desplazamiento. Primero fue nominada con la designación Tehuelche “Pari Aike”, años después fue reconocida oficialmente con el nombre de “Nacimiento” (años más tarde modificado al de “Lago Buenos Aires”), para terminar adquiriendo en el año 1952 su nominación actual. Se trata de una localidad originalmente vinculada a las explotaciones y asentamientos abocados a la ganadería ovina en particular y más especialmente a la producción lanar que se instauraron en la zona a fines del siglo XIX. En este contexto se fundaron las primeras instituciones y la localidad comenzó a crecer, adquiriendo en el año 1949 la categoría de municipio.

A partir de las últimas décadas del siglo XX, sin embargo, las condiciones para el desenvolvimiento del sector agrícola en la zona se tornaron cada vez más difíciles. Dicho declive comenzó en el contexto de las políticas de industrialización impulsadas durante las presidencias de J.D. Perón (1946-1952; 1952-1955; 1973-1974), que condicionaron el desplazamiento de productos primarios como la lana por otros textiles fabricados en el país (WILLIAMS, 2004). A esto se sumó la caída de los precios de los productos agrícolas en el mercado exterior -que venían en baja desde el fin de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945)- y la disminución de ventas de carne ovina a países como Inglaterra; factores que afectaron profundamente la rentabilidad de la producción ganadera. Además, incidieron negativamente aspectos climático-ambientales locales como la erupción del volcán Hudson en el año 1991; junto a las medidas económico-políticas implementadas en el marco del contexto neoliberal de la década de 1990<sup>5</sup>. Tal coyuntura llevó a muchos establecimientos ganaderos a cerrar sus puertas, al éxodo de trabajadores rurales hacia los centros poblados, la disminución de las majadas de ovejas, el deterioro de la infraestructura productiva, etc. (WILLIAMS, 2004). Los datos censales relativos al departamento del Lago Buenos Aires indican que, mientras en el año 1988 la región contaba con un total de 205 establecimientos agropecuarios, en el año 2002 presentaba un total de 146, es decir, el 29% menos.

<sup>5</sup> Periodo caracterizado por la implementación de políticas tendientes a la privatización de los servicios públicos, la explotación de los recursos naturales no renovables, la apertura hacia capitales multinacionales y la consolidación del modelo exportador de *commodities*, entre otras profundas reformas del Estado argentino.

Por su parte, muchas estancias que mantuvieron la productividad, en este contexto debieron complementar el trabajo agrícola-ganadero con el desarrollo de un “turismo rural” (RIVERA, 2017)<sup>6</sup>.

El proceso de reconversión de las actividades económicas tradicionales se vio favorecido, además, por el desenvolvimiento en la región de la minería a gran escala orientada a la extracción de metales, particularmente oro y plata. Dicha actividad experimentó especial desarrollo en la zona centro y noroeste de la provincia a partir de la década de 1990, particularmente dentro de un distrito geológico denominado Macizo del Deseado, limitado en uno de sus vértices por la localidad Perito Moreno.

En tal coyuntura se fueron instaurando distintos yacimientos mineros en las cercanías de la localidad, en su mayoría a cielo abierto y explotados por corporaciones transnacionales bajo técnicas y procedimientos de alto impacto (como voladuras de suelo, productos químicos altamente contaminantes como el cianuro, utilización de grandes cantidades de recursos como agua y energía, etc.). La presencia de esta actividad configuró un punto de inflexión en la vida de la localidad: su desarrollo impactó en las relaciones sociales, las condiciones de vida de la población, las dinámicas demográficas y habitacionales, a la vez que suscitó una conflictividad creciente. Profundizamos sobre algunos aspectos de este proceso en el último apartado.

Asimismo, en el marco de la categorización del sitio arqueológico Cueva de las Manos como “Patrimonio de la Humanidad” por UNESCO (1999), aquel empieza a ser objeto de acciones tanto municipales y provinciales, como de organizaciones no gubernamentales y agencias de desarrollo internacionales, orientadas a fomentar su gestión sustentable, promoverlo como destino turístico y dinamizar la economía regional. En el apartado que sigue analizamos las consecuencias de estos procesos de patrimonialización y turistificación del sitio. Esto es, abordamos los alcances de las dinámicas orientadas a su construcción, valoración y activación, primero como lugar patrimonial y luego como atractivo turístico de la región, explorando en qué medida y de qué maneras tales procesos han contribuido a forjar dicho referente patrimonial como alternativa, tal como sugiere UNESCO en sus convenciones, para el bienestar y el desarrollo local.

## **Cueva de las Manos como patrimonio y atractivo turístico**

El sitio arqueológico Cueva de las Manos se ha visto involucrado en dos procesos de selección y valoración concatenados: uno según el cual pasó a configurarse como lugar de valor patrimonial (de nivel mundial) y otro dado por su activación y acondicionamiento como atractivo turístico (ALMIRÓN *et al*, 2006). Ambos procesos han estado mediados por acciones de organismos internacionales, investigadores, agencias de desarrollo, estado en sus distintos niveles, etc.

Es con las primeras indagaciones impulsadas por el arqueólogo Carlos Gradín en la década de 1970 que se inició el proceso de patrimonialización del sitio. A partir de entonces comenzaron a intervenir diversas instituciones en su categorización y manejo como referente patrimonial. Resulta relevante mencionar algunas instancias sobresalientes de este proceso. En el año 1993 fue declarado Monumento Histórico Nacional por la Comisión Nacional de Monumentos, de Lugares y de Bienes Históricos. Unos años después, en 1997, el Instituto Nacional

<sup>6</sup> Como señala Rivera (2017) este proceso de reconversión productiva de lo rural y su aprovechamiento turístico se da en distintas estancias ganaderas del sector noroeste de Santa Cruz, particularmente en la estancia Telken, 30 kilómetros al sur de la localidad Perito Moreno.

de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (organismo que nuclea a la mayor parte de los arqueólogos que trabajan en el área), dependiente de la Secretaría de Cultura de la Nación, elevó la propuesta de inclusión del sitio dentro de las listas de patrimonio de la humanidad de UNESCO. Dicha nominación fue aprobada en el año 1999.

A partir de su categorización patrimonial Cueva de las Manos se volvió objeto de distintas acciones orientadas a su construcción y promoción como atractivo turístico. Entre ellas, en el 2004 se firmó un contrato de licitación con la Dirección Nacional de Arquitectura (DNA) para la realización de obras de infraestructura para la preservación del referente y acondicionamiento para su uso público (contempladas en un plan de manejo propuesto por el INAPL en 1998). Las mismas comenzaron a desarrollarse ese mismo año con el asesoramiento y seguimiento de arqueólogos, siendo una de las primeras intervenciones del estado nacional en un sitio arqueológico de arte rupestre declarado “Patrimonio de la Humanidad” (ONETTO, 2006)<sup>4</sup>.

Por su parte, agencias estatales locales y provinciales también han incidido en el proceso de valoración y promoción turística de Cueva de las Manos. En efecto, desde fines del siglo XX se implementan a nivel municipal y provincial distintas acciones y políticas de difusión y *‘puesta en valor’* del patrimonio arqueológico orientadas a impulsar el turismo cultural en la zona y dinamizar la economía regional. Por ejemplo, la Dirección de Turismo de Perito Moreno interviene en la creación de material de difusión y propaganda de Cueva de las Manos; la colocación de carteles y otros marcadores referidos a dicho sitio en el espacio público de la localidad; la organización de festividades como el “Festival Cueva de las Manos” (realizado de forma intermitente desde la década de 1970); y el apoyo a instituciones patrimonialistas locales que llevan adelante distintos proyectos, tales como la construcción y apertura de un Museo de Arqueología en el año 2018. Además, dentro de las medidas implementadas en conjunto con el estado provincial, se ha declarado como “Ruta Escénica” la ruta provincial N° 97 de acceso a Cueva de las Manos y la ruta que conecta Perito Moreno con la cercana localidad de Los Antiguos; la nominación del Alero Charcamata, otro sitio arqueológico relevante de la Cuenca del Río Pinturas, como “Patrimonio Histórico Cultural y Natural de la Provincia”; la creación del “Corredor del Viento” que une todas las localidades del norte de la provincia, entre otras acciones.

A su vez, en el proceso de transformación de Cueva de las Manos en atractivo turístico intervinieron organismos internacionales que, alentados por las nuevas narrativas de desarrollo caracterizadas en apartados anteriores, van a promover y financiar iniciativas orientadas a su gestión sustentable. En particular, en el año 2008 La Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) otorga un subsidio al proyecto “Conservación y Gestión Sostenible del Patrimonio Cultural. Cueva de las Manos: 10.000 años de Historia en la Patagonia”, coordinado por la arqueóloga María Onetto. Los investigadores beneficiarios de este subsidio plantean que se inició entonces una “nueva etapa de investigación y uso público del sitio” “con una propuesta que involucra directamente a la comunidad” y que apunta a su “sensibilización y educación patrimonial” (ONETTO *et al.*, 2009: 8). En ese marco se llevaron a cabo distintas actividades en la localidad Perito Moreno. Particularmente, se realizaron charlas y talleres de difusión y capacitación abiertos al público; se elaboraron manuales de difusión y materiales didácticos, etc. Parte del subsidio otorgado, además, fue destinado a la construcción del mencionado Museo Arqueológico proyectado por una asociación civil local. Asimismo, en el marco de este proyecto se construyó en el área de recepción

de Cueva de las Manos un Centro de Interpretación que fue inaugurado en el año 2010.

Pese a que el turismo en torno a Cueva de las Manos se incrementa durante los últimos años, las cifras aportadas por el municipio sugieren que dicha actividad no es particularmente relevante en la vida económica de la región noroeste en general ni de la localidad Perito Moreno. Como exploramos a continuación, más allá de las mencionadas iniciativas y políticas implementadas para construir atraktividad turística en torno al patrimonio arqueológico, éste no se ha consolidado como una importante alternativa económica y medio de vida ante la crisis de las actividades tradicionales basadas en la ganadería.

## **Del discurso a la experiencia: responsabilidades de cuidado patrimonial y construcción de consenso en torno a la megaminería**

Los alcances y limitaciones del proceso de turistificación del sitio Cueva de las Manos, esto es, las repercusiones en la vida económica local de las políticas y acciones orientadas a su valorización como destino turístico, me fueron señaladas en el marco del trabajo de campo por algunos de pobladores que trabajaban en dicho sector. En una ocasión, Carlos, histórico hotelero de la localidad, me contaba que después de que Cueva de las Manos se “hizo conocida mundialmente”, Perito Moreno había pasado “de ser un pueblo ganadero a ser un pueblo turístico”. Los años 2006 y 2007 habían sido los mejores en ese sentido, con la capacidad hotelera por temporada colmada de visitantes que permanecían unas noches en la localidad antes o después de visitarlo. Sin embargo, luego de esos primeros años la actividad “fue cayendo”, siendo el último el peor año registrado en los ingresos de su hotel (2017). Desde su perspectiva muchos factores habían influido en tal situación. Por una parte, el asfaltado de la ruta N° 40: “ahora que está asfaltada, los turistas no hacen noche en Perito, van y vienen en el día”. Por la otra, las “precarias” condiciones que presentaba el sitio para su aprovechamiento turístico: “vos si vas a un sitio Patrimonio de la Humanidad todo tiene que funcionar”. Sin embargo, Carlos reconocía que eso no sucedía en Cueva de las Manos: había problemas en cuanto a la provisión de servicios básicos, dificultades de comunicación y acceso, ausencia de proveeduría o comercios donde comprar alimentos, entre otros aspectos que, a su criterio, limitaban la atraktividad del lugar.

Tales inconvenientes (que me fueron señalados por otros sujetos de la localidad además de Carlos, así como por turistas, y que yo misma pude notar al visitar el sitio), son resumidos en una iniciativa orientada a renovar el plan de manejo de Cueva de las Manos promovida por una ONG filantrópica que interviene desde el año 2012 en la creación de un área natural protegida en la zona. En dicho documento se plantean como principales problemas del manejo efectuado hasta el momento: la saturación de visitantes en el área de servicios durante la temporada alta; la deficiencia en la provisión de servicios y equipamiento básico (agua, energía, conectividad, comunicación); la falta de condiciones mínimas de seguridad e higiene en el Centro de Interpretación; las dificultades de acceso; la saturación del estacionamiento y la zona de recepción; la falta de provisión de víveres y bebidas al visitante; la falta de adaptaciones para personas con movilidad reducida, etc.

Todas estas limitaciones permiten advertir que en la práctica no siempre resulta posible el acondicionamiento y manejo de los patrimonios de cara a su aprovechamiento turístico. Sin embargo, el imaginario de que el patrimonio debe ‘funcionar’ (recuperando la expresión introducida por Carlos), esto es, la concepción de que es preciso garantizar condiciones ‘adecuadas’ de uso público y conservación de los lugares patrimoniales para su efectiva configuración como vectores de desarrollo local, es parte del sentido común e institucional anidado en torno al mismo. Como señalamos anteriormente, apelando a un discurso participativo, la idea del involucramiento de los grupos en el manejo de los elementos patrimoniales mediante “prácticas de gestión adecuadas” y la expectativa de que así serán vectores de rentabilidad económica, es reproducida y apuntalada por UNESCO mediante sus convenciones y acciones. Lejos de configurar meros lineamientos globales, estas nociones se recrean y articulan en las proyecciones de científicos y expertos, en las políticas municipales, discursos e imaginarios de pobladores y expectativas de visitantes que se sorprenden al no encontrar condiciones maximizadas de explotación turística en el sitio y prosperidad vinculada al “turismo cultural” en la “comunidad” que lo administra.

Sin embargo, como sugiere Jimenez-Esquinas (2019), tal situación invita a reflexionar más allá del plano discursivo para “poner la vida en el centro”. Esto es, se trata de colocar entre paréntesis las narrativas que exaltan los supuestos beneficios del patrimonio, para preguntarse cuáles son las condiciones de vida de aquellas comunidades “receptoras” que se encargan de su gestión; en qué medida es posible en tales condiciones llevar a cabo las acciones necesarias para que el mismo pueda generar réditos económicos y quiénes son los sujetos que suelen hacerse cargo de tales tareas. En efecto, si bien el patrimonio en zonas rurales es promovido como medio para el desarrollo, los procesos de patrimonialización en la práctica no sólo conllevan beneficios sino también la obligación de asumir ciertos deberes y responsabilidades de cuidado, mantenimiento y transmisión que, en la mayoría de los casos, no suelen asumirlas ni financiarlas las instituciones impulsoras de tales procesos, sino que recaen en la población (JIMENEZ-ESQUINAS, 2019: 346).

En ese sentido, tal como sucede en la localidad Perito Moreno, pese a la discursividad dominante el patrimonio puede no configurar un vector considerable de beneficio económico, desarrollo local y empleo, en tanto se presentan dificultades para llevar a cabo los requisitos y acciones orientadas a maximizar su cuidado y atractividad turística en el marco del entramado sociopolítico y económico local caracterizado, entre otras cuestiones, por el desenvolvimiento de la megaminería metalífera. No obstante, como exploramos a continuación, la asociación entre megaminería, patrimonio y desarrollo plantea una dinámica ambivalente. Si bien la megaminería impacta negativamente en la conservación del patrimonio arqueológico limitando el desenvolvimiento de la actividad turística y, por tanto, la posibilidad de un desarrollo sustentable asociado a esta actividad, las empresas participan mediante sus políticas de “RSE” en iniciativas de conservación, mantenimiento y promoción turística del mismo.

Como se señaló precedentemente, a partir de su instauración en la provincia a fines de la década de 1990, la megaminería metalífera replanteó el escenario social y económico de la localidad Perito Moreno. Dados los volúmenes de minerales a ser extraídos mediante la actividad; los insumos e infraestructura que requiere; los flujos de capitales, productos, servicios, vehículos y personal ligados a su desenvolvimiento; el modo que interviene y modifica el paisaje, la misma impactó profundamente en las dinámicas económico-productivas, demográficas y

habitacionales locales (SCHWEITZER *et al*, 2017). Entre otras consecuencias, su desenvolvimiento incidió negativamente en la actividad agropecuaria, pero también en la posibilidad de consolidar una economía centrada en la actividad turística.

Gomez Lende (2016) ha analizado algunos aspectos de tal industria extractiva en la provincia señalando que, pese al imaginario de desarrollo promovido por el estado y las empresas, el impacto de la minería metálica en la generación de empleo directo o indirecto a nivel provincial y local es limitado. Los obreros oriundos de localidades como Perito Moreno en los principales yacimientos mineros representarían un escaso 5% según fuentes independientes presentadas por el autor, siendo la administración pública la actividad que constituye la principal fuente de empleo en el departamento. Así, pese a que la legislación provincial obliga a las compañías a contratar el 70 % de sus trabajadores en la provincia, la mayor parte de la fuerza de trabajo proviene de otras regiones como Misiones, Salta y Jujuy, o de países limítrofes como Bolivia, Chile y Perú. Recurriendo a estrategias para evadir la normativa, muchos trabajadores son impulsados a radicar en la comarca domicilios legales que no conciden con su lugar real de residencia, al que suelen retornar cuando termina el período de trabajo.

La megaminería, por lo tanto, no representa una significativa fuente de empleo para los habitantes de Perito Moreno. Este desajuste entre las promesas de trabajo y las oportunidades que la industria realmente genera, el movimiento de personal proveniente de otras regiones y la consecuente expansión demográfica y urbana, la contaminación y los pasivos ambientales ocasionados, son los principales temas en torno a los cuales se hilvanan los conflictos y rupturas generados a partir de la actividad entre posiciones más conciliadoras y otras más críticas. Uno de los asuntos más controvertidos en este sentido, es el despliegue de políticas de “RSE” por parte de las empresas. Estas últimas son llevadas adelante por las compañías bajo el discurso de “contribuir al desarrollo local” y “mejorar la calidad de vida” de los habitantes. Sin embargo, siguiendo a Godfrid (2017), entendemos que en la práctica funcionan como mecanismos de control del disenso y auto-legitimación de su actividad a largo plazo.

Entre las acciones motorizadas bajo esta lógica en la localidad, las empresas participan en la promoción de programas de formación y microcréditos para “emprendedores”, planes de infraestructura, otorgamiento de becas y pasantías a estudiantes universitarios y de refuerzo escolar, etc. A su vez, se destacan particularmente las “contribuciones” realizadas a distintos agentes patrimoniales locales (estado, asociaciones civiles, etc.) orientadas a financiar proyectos ligados a la conservación, difusión, investigación del patrimonio arqueológico de la zona, como Cueva de las Manos<sup>7</sup>. La realización de estos “aportes” contribuye a delinear una de las ideas estructurantes del entramado discursivo que sostienen y difunden las empresas para auto-legitimarse en la localidad: la concepción de que sus acciones de “RSE” son necesarias para concretar aquellos proyectos de puesta en valor del patrimonio que el estado no puede encarar por no contar con los medios suficientes.

Es en el marco de tal representación del estado como “débil” o “deficiente” que las empresas construyen aceptabilidad a partir de las políticas que llevan adelante, vistas en consecuencia como mecanismos que posibilitan la reproducción de las condiciones de vida al desplegarse en ámbitos tradicionalmente asociados

<sup>7</sup> Por ejemplo, una de las empresas ha firmado convenios con una ONG local mediante los cuales ha aportado financiamiento para la construcción de un museo de arqueología y el desarrollo de un laboratorio de investigaciones arqueológicas (<https://miningpress.com/275405/goldcorp-la-responsabilidad-social-en-perito-moreno>)

al estado (educación, salud, cultura, etc.) (SVAMPA *et al*, 2009: 77). En una actualización de este imaginario, su despliegue en la localidad suele ser representado por los sectores beneficiarios de estas iniciativas -entre ellos agentes estatales ligados al patrimonio y al turismo-, como una forma mínima de retribución por los impactos negativos generados.

En tal sentido, me diría un funcionario municipal del área de turismo en una entrevista “¿Vos sabes que recibimos aportes de las mineras? Por ley están y no podemos hacer nada. Entonces hay que exprimir las al máximo, que dejen lo más posible”. El empleado público reconocía así que, ante la inevitable y ya consolidada presencia de la industria extractiva, había que “por lo menos” aprovechar “lo poco que dejan” a la comunidad. Otros funcionarios municipales, así como arqueólogos que trabajan en la zona y miembros de organizaciones civiles que trabajan con el patrimonio arqueológico me señalarían un argumento similar: el hecho de “recibir aportes” suele ser entendido como una forma de compensar mínimamente los daños que ocasionan (“peor sería que se lleven todo y no dejen nada”), así como una posibilidad para financiar iniciativas de investigación y difusión del patrimonio que de lo contrario no podrían concretarse.

La naturalización de tal tipo de enunciados sirve a los efectos de construir hegemonía y consenso en torno a la actividad megaminera (GODFRID, 2015). Si bien las iniciativas de “RSE” no dejan de intervenir en las posibilidades de producción y reproducción de la vida, introducen a largo plazo cambios y dependencias significativas en el marco del entramado social local. Las empresas amplían de este modo su esfera de acción convirtiéndose en agentes de socialización directa al participar en el ámbito social, educativo y político, lo cual limita la capacidad organizativa de las comunidades en acciones contrarias a su desenvolvimiento (SVAMPA *et al*, 2009: 77). Así, se vuelven actores políticos de relevancia y, desde los discursos e imágenes de compromiso ético-filantrópico que sustentan sus intervenciones, se presentan como involucrados en el desarrollo local. Imágenes y narrativas que, sin embargo, oscurecen y soslayan el hecho de que en la práctica y a mediano plazo, la actividad genera dependencia económica, empobrecimiento, pasivos ambientales, etc.

Sin embargo, lo que interesa enfatizar a partir del caso analizado, es que se pone en evidencia una asociación particular entre los imperativos de participación, cuidado y difusión que los “patrimonios de la humanidad” requieren para configurarse como estrategias de desarrollo mediante el turismo; y el imaginario de la megaminería y sus políticas de “RSE” como generadoras de beneficios y crecimiento local. Una interdependencia que trama el proceso de producción de consenso en torno a ambas dinámicas y que, parafraseando a Jofre (2017), nos advierte sobre los complejos modos en que la patrimonialización, lejos de desentenderse, puede ligarse a la expansión en los territorios del modelo vinculado al desenvolvimiento megaminero.

## Consideraciones finales

Pese a las expectativas de rentabilidad económica y bienestar promovidas en torno a los referentes categorizados como “Patrimonio de la Humanidad”, el involucramiento de la localidad Perito Moreno en la gestión del sitio Cueva de las Manos no se ha traducido en la práctica en un desarrollo local. La actividad turística movilizadora en torno al sitio no ha llegado a consolidarse como un importante medio de vida, por lo que, en la actualidad, no resulta ser el patrimonio la alternativa frente al declive de la ganadería en la zona, tal como ha sucedido en zonas

rurales de otras partes del mundo atravesadas por la crisis de sus estructuras productivas. Por el contrario, la vida económica y social de Perito Moreno se ha reorientado en función del desenvolvimiento de la minería metalífera a gran escala, actividad que recurre a políticas de “RSE” mediante las cuales, entre otras acciones, se realizan iniciativas orientadas a sostener aquellas obligaciones y requisitos de conservación, mantenimiento y turistificación del patrimonio que suelen recaer en las poblaciones.

De tal modo, el caso analizado pone en evidencia la limitación de un discurso patrimonial que enfatiza los supuestos beneficios de la inclusión de referentes en las listas de “Patrimonio de la Humanidad”, pero que no se traduce en aportaciones económicas y materiales para que los grupos puedan hacerse cargo de su manejo. Así, no solo los costos de mantenimiento van siendo transferidos a las “comunidades locales”: también se espera que aquellas “participen” mediante actividades “adecuadas” pero no se contemplan las necesidades, ni las realidades sociales y económicas particulares (ROTMAN, 2014).

Asimismo, el estudio de caso presentado permite problematizar las narrativas “pro-mineras” que promueven la actividad como motor de empleo y desarrollo local. En tal dirección, ha sido posible explorar las complejas articulaciones que se dan entre patrimonialización y megaminería en la práctica: mientras la categorización patrimonial de lugares como Cueva de las Manos conlleva obligaciones de cuidado que no suelen ser financiadas por los organismos que promueven tales procesos, la megaminería aparece interviniendo en tales iniciativas mediante políticas de “RSE” que le permiten así, contener el disenso en torno a su desenvolvimiento y auto-legitimarse.

*Recebido em 29 de outubro de 2022.  
Aprovado em 30 de agosto de 2023.*

## Referências

AGUILAR CRIADO, E. Patrimonio y globalización: el recurso de la cultura en las Políticas de Desarrollo Europeas. *Cuadernos de antropología social*, (21): 51-69, 2003.

ALMIRÓN, A. V., BERTONCELLO, R., KUPER, D., y RAMÍREZ, L. El turismo como impulsor del desarrollo en Argentina. Una revisión de los estudios sobre la temática. *Aportes y transferencias*, 12(1): 57-86, 2008.

ALMIRÓN, A., BERTONCELLO, R., y TRONCOSO, C. A. Turismo, patrimonio y territorio: Una discusión de sus relaciones a partir de casos de Argentina. *Estudios y perspectivas en turismo*, 15(2): 101-124, 2006.

BELLI, E., y SLAVUTSKY, R. “La gestión estatal del patrimonio para el desarrollo de los sectores populares en la Quebrada de Humahuaca (NOA)”. In: HERNANDEZ LOPEZ, J., ROTMAN, M y GONZALEZ DE CASTELLS, A (Orgs). *Patrimonio y cultura en América Latina*. México: Universidad de Guadalajara, 2010. pp. 161-178.

FRIGOLÉ, J. Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, (33): 37-60, 2014.

GALAFASSI, G. “Minería de oro y plata y conflictos sociales. Un proceso de historia reciente en Patagonia”. In: *XXI Jornadas de Historia Económica*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2008. pp.

GIARRACCA, N., y TEUBAL, M. Disputas por los territorios y recursos naturales: el modelo extractivo. *Revista ALASRU, Nueva Época*, 5: 113-133, 2010.

GODFRID, J. Las estrategias de consenso social de la minera Glencore Xstrata en Argentina. *Opción*, 31(77): 111-125, 2015.

GODFRID, J. Procesos de reconfiguración territorial rural a partir de la implementación de mega-proyectos mineros: El caso de La Alumbra en Argentina. *Revista Iberoamericana de Vitivinicultura, Agroindustria y Ruralidad*, 3(10): 45-70, 2017.

GÓMEZ LENDE, S. Del mito a la realidad: minería metalífera, psicoesfera y mercado de trabajo en la provincia de Santa Cruz (Argentina). *Perspectiva Geográfica*, 11(14): 13-26, 2016.

JIMÉNEZ-ESQUINAS, G. Poner la vida en el centro como política patrimonial. *Revista PH*, 98: 346-348, 2019.

JOFRÉ, C. “Arqueología de contrato, megaminería y patrimonialización en Argentina”. In: C. GNECCO, C. y SCHMIDT DÍAS, A. (Comps.). *Crítica de la razón arqueológica. Arqueología de contrato y capitalismo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2017. pp. 123-141.

MACHADO, H., SVAMPA, M., VIALE, E., GIRAUD, M., WAGNER, L., ANTONELLI, M., GIARRACA, N. Y TEUBAL, M. *15 mitos y realidades de la minería transnacional en Argentina. Guía para desmontar el imaginario prominero*. Argentina: Colectivo Voces de Alerta, 2011.

ONETTO, M. “Experiencias de la gestión de un sitio del Patrimonio Mundial en Argentina: mitos y realidades. Cueva de las Manos, río Pinturas”. In: FIORE, D. Y PODESTÁ, M (Eds). *Tramas en la piedra. Producción y usos del arte rupestre*. Argentina: WAC-AINA-SAA, 2006. pp. 265-282.

ONETTO, M., FUNES, M. L., y MURGO, A. Integrando a la comunidad en la protección del patrimonio: el caso de Cueva de las Manos, Perito Moreno, provincia de Santa Cruz. *Novedades de antropología*, 19 (64): 1-40, 2009.

PRATS, L., y SANTANA TALAVERA, A. “Turismo, identidad y patrimonio, las reglas de juego”. In: PRATS, L. y SANTANA, A. (Coords.). *Turismo y patrimonio entramados narrativos*. Tenerife: PASOS, 2011. pp. 1-10.

RIVERA, P. N. El turismo rural y la reconversión de los establecimientos ganaderos. *Textos y Contextos desde el sur*, (5): 153-173, 2017.

ROTMAN, M. B. Observaciones sobre condiciones actuales del Patrimonio: Orientaciones e intervenciones complejas. *Cadernos NAUI*, 3(5): 2-20, 2014.

SÁNCHEZ CARRETERO, C. y JIMÉNEZ ESQUINAS, G. Relaciones entre actores patrimoniales: gobernanza patrimonial, modelos neoliberales y procesos participativos. *Revista PH*, 90: 190-197, 2016.

SCHWEITZER, M., CARRIZO, S., PETROCELLI, S., SCARDINO, M., y SCHWEITZER, P. Las marcas de la minería en dos localidades del oeste catamarqueño, Argentina. *Ciência & Trópico*, 41(1): 205-224, 2017.

SVAMPA, M. La disputa por el desarrollo: territorio, movimientos de carácter socio-ambiental y discursos dominantes. *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político*, 1-31, 2008.

SVAMPA, M. Extractivismo neodesarrollista, gobiernos y movimientos sociales en América Latina. *Problèmes d'Amérique Latine*, 80: 1-27, 2011.

SVAMPA, M., L. BOTTARO y M. SOLA ÁLVAREZ. "La problemática de la minería metalífera a cielo abierto: modelo de desarrollo, territorio y discursos dominantes". In: SVAMPA, M. y ANTONELLI, M. (eds.). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Biblos, 2009. pp. 29-50.

UNESCO. *Patrimonio Mundial y Desarrollo Sostenible. El papel de las comunidades locales*.

UNESCO. *40 años 1972-2012*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la.

UNESCO. *Cultura*, 2012. Disponible em: [whc.unesco.org/document/115893](http://whc.unesco.org/document/115893).

WILLIAMS, M. La ganadería Ovina, situación actual y perspectiva. *Revista Idia*, XXI, 7: 22-26, 2004.

# Patrimonio cultural. La transversalidad del campo a comienzos del siglo XXI: política y diversidad<sup>1</sup>

**Mónica B. Rotman<sup>2</sup>**  
Universidad de Buenos Aires

**Resumen:** Concebimos la complejidad del campo patrimonial, atendiendo a sus condiciones de flexibilidad, maleabilidad, heterogeneidad, ambigüedad y constante reconfiguración. Desde un enfoque procesual, atendemos a las vinculaciones o solapamientos de las dimensiones política, económica, simbólica e ideológica, incorporando aquella subjetiva y analizándolas en los contextos donde se expresan. Entendemos que las condiciones estructurales deben ser puestas en relación con la agencia de los sujetos. Y coincidimos con aquellas perspectivas desfetichizantes (ROTMAN, 2001), tendientes a impedir la sustancialización de los fenómenos sociales (COWAN, 2016). Desde la perspectiva epistemológica y teórica expresada, nuestro texto aborda un estudio de caso en Argentina, Ciudad de Buenos Aires, ya comenzado el siglo XXI (año 2020), atendiendo básicamente a las articulaciones entre Patrimonio, Política y aspectos Simbólicos, a nivel gubernamental-estatal-nacional. Se trata del Acto de reinauguración del “Salón Mujeres Argentinas del Bicentenario” y de la Antesala “Mujeres, Géneros y Diversidad”, situados en la “Casa Rosada (Casa de Gobierno)”.

**Palabras Clave:** prácticas político-patrimoniales; política y simbólica; identidad, memoria y poder; procesos de transformación/destrucción y recuperación.

<sup>1</sup> Participante en el Congreso de ALA.

<sup>2</sup> Doctora por la Universidad de Buenos Aires, Área Antropología Social. Profesora Titular Consulta de la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Principal Ad Honorem del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Lugar de Trabajo Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas). Dirección electrónica mbr30855@gmail.com.

## Patrimônio cultural. A transversalidade do campo no início do século XXI: política e diversidade

**Resumo:** Concebemos a complexidade do campo patrimonial, considerando as suas condições de flexibilidade, maleabilidade, heterogeneidade, ambiguidade e permanente reconfiguração. A partir de uma abordagem processual, atendemos aos vínculos ou sobreposições das dimensões política, econômica, simbólica e ideológica, incorporando a subjetiva e analisando-as nos contextos em que se expressam. Entendemos que as condições estruturais devem ser postas em relação à agência dos sujeitos. E estamos de acordo com as perspectivas *desfetichistas* (ROTMAN, 2001), que tendem a impedir a concretização dos fenômenos sociais (COWAN, 2016). A partir da perspectiva epistemológica e teórica expressa, nosso texto trata de um caso de estudo na Cidade de Buenos Aires, Argentina, do início do século XXI (ano 2020), atendendo basicamente às articulações entre Patrimônio, Política e os aspectos Simbólicos, no âmbito governamental-estatal-nacional. Trata-se da Cerimônia de reabertura do “Salón Mujeres Argentinas del Bicentenario” e da Antessala “Mujeres, Géneros y Diversidad”, localizados na “Casa Rosada”.

**Palavras-chave:** práticas político-patrimoniais; política e simbólica; estrutura e gerenciamento em processos patrimoniais; identidade, memória e poder; processos de transformação/destruição e recuperação.

## Cultural heritage. A transversal field at the beginning of the 21<sup>st</sup> century: politics and diversity

**Abstract:** Heritage is a highly complex field: flexible, malleable, heterogeneous, ambiguous, and under constant reconfiguration. From a processual perspective, we focus on the links or overlapping of the political, economic, symbolic, and ideological dimensions, incorporating the subjective dimension and analyzing them in the contexts in which they are expressed. We understand that structural conditions must be examined in relation to subjects' agency. And we agree with de-fetishizing perspectives (ROTMAN, 2001), which aim to prevent the substantialization of social phenomena (COWAN ROS, 2016). From this epistemological and theoretical perspective, the article approaches a case study in the City of Buenos Aires, Argentina, in 2020, and examines the links between heritage, politics and symbolic aspects at the national-state-government level. We analyze the re-inauguration ceremony of the “Argentine Women of the Bicentennial Room” and of the Women, Genders and Diversity” antechamber, located in the “*Casa Rosada*” (House of Government).

**Keywords:** political-heritage practices; politics and symbolic aspects; structure and agency in heritage processes; Identity, memory and power; transformation/destruction and recovery processes.

**E**n pleno siglo XXI el concepto de patrimonio, continúa ampliándose, al tiempo que ello desdibuja paulatinamente su contenido, su significación, cuando no implica asimismo, una reificación de las relaciones sociales asociadas al mismo. No obstante, en tal sentido, las nuevas configuraciones político-económicas nacionales e internacionales ameritan una apertura y mayor complejidad de la mirada antropológica.

Nuestra perspectiva implica la consideración del patrimonio como una categoría histórica (desarrollada y vigente en un período determinado) con concepciones de contenidos diversos (dentro de un paradigma general). No asumimos su índole de carácter universal, ni adherimos a posiciones que lo consideran una categoría de pensamiento. Asimismo adoptamos un enfoque de carácter procesual (vinculado a una historia de larga duración) que posibilita una comprensión más precisa de la problemática, aportando a la calidad del análisis.

El presente texto aborda un estudio de caso en Argentina, Ciudad de Buenos Aires, ya comenzado el siglo XXI, atendiendo básicamente a las articulaciones entre Patrimonio, Política y Simbólica<sup>3</sup>, a nivel gubernamental- nacional. Se trata del “Acto de reinauguración” del “Salón Mujeres Argentinas del Bicentenario” y de la Antesala “Mujeres, Géneros y Diversidad” (6 de marzo de 2020), sitas en la “Casa Rosada” (Casa de Gobierno). Las características del caso contribuyen a advertir la constante reconfiguración del campo patrimonial, la cual torna imprescindible su desnaturalización, implicando (entre otras cuestiones) la desfetichización de las manifestaciones patrimoniales (ROTMAN, 2001) y evitando “la sustancialización de los fenómenos sociales (nociones, manifestación, etc.) por medio de reconocer en el análisis la heterogeneidad de relaciones, representaciones y prácticas sociales que intervienen y dinamizan los fenómenos estudiados” (COWAN & ROS, 2016:3).

De la misma manera la comprensión de todo proceso, actividad, o expresión patrimonial implica una compleja puesta en relación de las condiciones estructurales con la agencia de los sujetos, considerando asimismo como operan éstos en las situaciones coyunturales.

## Contexto situacional e histórico

La comprensión del evento analizado requiere ubicarlo como parte de un proceso histórico<sup>4</sup> que se remonta desde 1976 a la actualidad. Marcan el período: los años 76-83 (lapso de la dictadura militar en el país); el regreso del país a la democracia con el gobierno del Dr. Raul Alfonsín (presidencia diciembre 1983 a julio 1989, “Partido Unión Cívica Radical”), quien en materia de Derechos Humanos dictó el decreto que creó la “Comisión Nacional de Desaparición de Personas”

<sup>3</sup> Subyaciendo la dimensión ideológica en tales vinculaciones.

<sup>4</sup> Si bien realizamos un recorte temporal, procedimiento metodológico que entendemos imprescindible para aprehender el caso tratado, ello no implica un quiebre con nuestra perspectiva procesual. Mencionamos sintéticamente las orientaciones políticas de los gobiernos que se sucedieron en el poder, desde la dictadura cívico-militar hasta el presente a los fines de trazar un lineamiento histórico que aporte a la comprensión del texto.

(CONADEP), llevándose a cabo bajo su gobierno el Juicio a los integrantes de las tres primeras juntas militares de la dictadura cívico-militar, comenzando las audiencias el 22 de abril de 1985. Ésta constituye la primera en el mundo de las denominadas posteriormente Comisiones de la Verdad (GIL LAVEDRA, 2010); el juicio no tenía antecedentes en el mundo (CSIPKA, 2020); los dos mandatos presidenciales de Carlos S. Menem (julio 1989 a diciembre de 1999, vertiente del “Partido Justicialista” con orientación neo-liberal); los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner (CFK), “Peronismo”, con una política de corte antiliberal, y con énfasis en Derechos Humanos, erradicación de la pobreza, ciudadanía y diversidad; el triunfo de Mauricio Macri en las presidenciales del 2015 (“coalición Juntos por el Cambio”, conformada por sectores de centro-derecha y de derecha), quien aplicó un programa de gobierno opuesto en líneas generales a la gestión anterior, finalizando su presidencia en diciembre de 2019. Desde ese año a la fecha gobierna el país Alberto Fernández, siendo su vice-presidenta Cristina Fernández de Kirchner (“coalición Frente de Todos”), retomando iniciativas en línea con las gestiones de los últimos gobiernos que precedieron a M. Macri.

Durante el mes en el cual se realiza el “Acto de reinauguración” al que referimos, comienzan en el país los casos de COVID 19 (coronavirus SARS-CoV-2), infección ya presente en otros países, extendida prácticamente a nivel mundial, que avanzaría convirtiéndose velozmente en pandemia. Se suma como consecuencia a nivel global, la caída abrupta de la actividad económica y localmente se agrega la compleja condición en que se encontraban las finanzas del país, herencia del gobierno anterior (presidencia de M. Macri).

## El evento de reinauguración

La reinauguración del “Salón Mujeres Argentinas del Bicentenario”, sito en la Casa de Gobierno, se produce en marzo de 2020, en el contexto estructural e histórico brevemente descrito, y cuya comprensión implica asimismo un tratamiento de los individuos que están experimentando estos espacios y de alguna manera creándolos (ROSBERRY, 1998)<sup>5</sup>.

Esto ocurre once años después de que fuera inaugurado por Cristina Fernández de Kirchner el 6 de marzo de 2009, en su primera presidencia<sup>6</sup>. La iniciativa del 2020 se vincula con el presidente de la Nación, Alberto Fernández, quien exponía que se trataba de recuperar un espacio que homenajeara a las valiosas mujeres de la historia del país, incorporando además el reconocimiento a aquellxs que lucharon por la igualdad de género.

El “Acto” fue encabezado por el Jefe de Gabinete (Santiago Cafiero) junto a la asesora presidencial (Dora Barrancos) y la ministra del Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad (Elizabeth Gómez Alcorta), quienes hicieron uso de la palabra sucesivamente.

Tal reinauguración fue un evento sumamente relevante, dado, las significaciones que contenía y/o se le asignaban y los tópicos implicados, de los cuales daba cuenta la multiplicidad de lxs asistentes congregados. Concurrió un público heterogéneo, asistieron políticxs, ministrxs, legisladorxs, funcionarixs del gobierno, integrantes de distintos colectivos: Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, LGTBQI, representantes de organizaciones sociales, personalidades del ámbito

<sup>5</sup> No se pueden entender tales vidas individuales sin el análisis histórico de un momento particular en la historia del capitalismo (ROSBERRY, 1998).

<sup>6</sup> Gobernó por dos periodos consecutivos. Actualmente ocupa el cargo de vice-presidenta del gobierno de Alberto Fernández (“coalición Frente de Todos”), habiendo asumido el 10 de diciembre de 2019.

de la cultura, activistas que bregaban por causas asociadas a derechos humanos, diversidad, género, ampliación de derechos, periodistas, en su mayoría mujeres. No obstante, un factor en común los cruzaba transversalmente: su resistencia al proyecto neoliberal (encarnado en el gobierno anterior - período 2015-2019), contrario y ajeno a las diversas problemáticas que expresaban lxs asistentes al evento, las cuales no formaban parte de su agenda política.

El “Acto” se hallaba asimismo ligado a cuestiones culturales y simbólicas, vinculadas con el modo de vida de lxs participantes (MELUCCI, 1985); una situación coyuntural, que movilizó a los sujetos sociales; primando la consigna de “recuperación de un espacio que había sido expropiado”.

En su narrativa, lxs funcionarios disertantes apelaron a los aspectos comunes que atravesaban a los diversos colectivos; si bien con diversidad identitaria, ésta se ensambló como una identidad política partidaria “coyuntural”, dado que el estrago perpetuado reconocía responsables directos, obvios y manifiestos en el partido que gobernó previamente el país de 2015 a 2019; el cual no atendió, se opuso, y en ocasiones desconoció las demandas de los mismos.

Stuart Hall (2003: 17-19) plantea en tal sentido que la identidad es un concepto estratégico y posicional, y que su construcción se realiza a través de la diferencia y no al margen de ella

El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación.

Precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas.

Por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida [...], las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. La unidad, la homogeneidad interna que el término identidad trata como fundacional, no es una forma natural sino construida de cierre, y toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silenciado y tácito, aquello que le «falta».

En una línea similar, sostiene Laclau que “la constitución de una identidad social es un acto de poder” (LACLAU 1993 *apud* HALL 2003)<sup>7</sup>.

Prats vincula el patrimonio con la identidad y considera que el primero ha sido considerado como soporte y recreación simbólica de las identidades. Además “los patrimonios realmente existentes son repertorios activados de referentes patrimoniales, en principio, por versiones ideológicas de la identidad” [...] Toda formulación identitaria es sólo una versión de la misma; y es ideológica pues responde a unas ideas y unos valores previos, normalmente subsidiarios de unos determinados intereses” (PRATS, 1997:31).

El “Salón Mujeres Argentinas del Bicentenario” había sido inaugurado por Cristina Fernández de Kirchner en marzo de 2009, en uno de sus dos períodos de gobierno consecutivos. “La idea es crear, **en el ámbito más emblemático del poder político de la Argentina**, como lo es la Casa Rosada, **un lugar permanente para las mujeres**, un lugar que nos hemos ganado pero que todavía es muy resistido”, dijo en aquel momento CFK. (CARVAJAL, 2019, las negritas le pertenecen)

<sup>7</sup>Las «unidades» proclamadas por las identidades se construyen, en realidad, dentro del juego del poder y la exclusión y son el resultado, no de una totalidad natural e inevitable o primordial, sino del proceso naturalizado y sobredeterminado de «cierre». (BHABHA, 1994; HALL, 1993 *apud* HALL 2003)

El “Salón” fue objeto de transformaciones durante la gestión presidencial precedente de M. Macri. Se trataba además de una intervención edilicia en un edificio patrimonial, sede del gobierno nacional “Casa Rosada” (declarada Monumento Histórico Nacional) mediante el Decreto 120412/42 (Poder Ejecutivo Nacional (P.E.N.))

Se declaran monumentos históricos y lugares históricos, diversos inmuebles y lugares situados en la capital federal: Pirámide de Mayo, Casa de gobierno, recinto del antiguo Congreso Nacional, Catedral de Buenos Aires, Iglesia de Santo domingo, Basílica del Pilar, Templo de San Ignacio, y otros.

En 2015, M. Macri, apenas iniciada su presidencia, hizo subdividir el “Salón” y lo convirtió en oficinas; el “Jefe de Gabinete”, describía y señalaba el cambio que había sufrido tal ámbito y sus consecuencias.

*aquí funcionaba un call center. Para nosotros es importante resignificar esto, no es solo reparar el daño que hizo el macrismo, el daño simbólico, el daño económico, pero sobre todo el daño cultural y las agresiones que sufrimos estos cuatro años, sino que buscamos ampliar derechos. (CAFIERO, 2020)*

Escasísimos medios periodísticos brindaron información sobre tales modificaciones. “Página 12”, daba cuenta de lo sucedido.

Fue convertido en oficinas, con tabiques bajos, instalaciones eléctricas para computadoras y pantallas de televisión, además de una fotocopiadora y un gran escritorio central. Los cuadros con las imágenes de grandes mujeres de la historia argentina, emplazados en sus paredes durante el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner, no fueron quitados pero nunca más se volvió a usar para actos presidenciales. (CARVAJAL, 2019: 12)<sup>8</sup>

Tal transformación del “Salón” fue sentida y pensada como “despojo y sustracción”, proveniente de un sector político-partidario específico y en dos dimensiones: una, político-partidaria en tanto el “Salón” era creación de la coalición política anterior a la presidencia de M. Macri, y su “transformación” en cuanto imagen y función implicaba una muestra de poder y desvalorización del gobierno anterior; y otra, en términos de marcación y reafirmación simbólica de una jerarquización con primacía masculina<sup>9</sup>; tratándose de un Salón representativo de las mujeres. En ambos casos una muestra de poder; primando la idea de “recuperación” de un espacio que había sido “expropiado”.

La periodista Carbajal dio cuenta de la magnitud y el sentido que implicaba la transformación del “Salón Mujeres Argentinas del Bicentenario”

Los cuadros con las imágenes de grandes mujeres de la historia argentina, emplazados en sus paredes durante el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner, no fueron quitados pero nunca más se volvió a usar para actos presidenciales. Mujeres importantes mirando desde las paredes, estáticas, sin participación en la cocina del poder real. (CARVAJAL, 2019)

Convertir en oficinas uno de los sectores más icónicos de Balcarce 50 fue una de las primeras decisiones del macrismo al llegar a la Casa de Gobierno. [...], no se atrevieron a sacar los cuadros [...]. Se desmontaron las réplicas gigantes del billete de 100 pesos en recuerdo a Eva Perón y la miniatura del edificio del Ministerio de Obras Públicas las imágenes de Evita, Alfonsina Storni, Lola Mora, Tita Merello, Mercedes Sosa, Blackie, Cecilia Grierson, Victoria Ocampo, las Madres de Plaza de Mayo, y las Madres de los

<sup>8</sup> La periodista formulaba esta interpretación, fundada en las concepciones ideológicas de M. Macri y sus funcionarios.

<sup>9</sup> Sumado al hecho de que fue una mujer quien lo había acondicionado y adecuado a su función: Cristina Fernandez de Kirchner (presidenta en dos períodos consecutivos y actual vicepresidenta) figura objeto de ignominias, afrentas, oprobios, por parte del macrismo.

caídos en Malvinas, Mariquita Sánchez de Thompson, Juana Azurduy, Aimé Painé y Alicia Moreau de Justo quedaron como testigos involuntarias de las negociaciones que se hicieron en estos cuatro años en ese espacio, pegado al ala que ocupa el presidente de la Nación lejos del lugar de reconocimiento que buscó darles la ex presidenta. (CARVAJAL, 2019)

El “Salón” posee una ubicación privilegiada; se sitúa (tal como menciona Carbajal), muy cercanamente al área que ocupa el presidente de la Nación. En ese ámbito el/la mandatario realizaba reuniones con representantes extranjeros, funcionarios nacionales y con sujetos heterogéneos en cuanto a su jerarquía y ámbito de actuación. Su desmantelamiento, mutación y conversión por parte del gobierno de M. Macri, contuvo un denso contenido simbólico, implicando una fuerte demostración de poder, de autoridad y del carácter asimétrico que permea los vínculos sociales en los procesos político-patrimoniales. No obstante, y en tal sentido, constituyó una muestra también de la importancia, fuerza y caudal electoral que concentraba su principal contrincante político (Peronismo//Kirchnerismo). El hecho se constituyó como elemento significativo en la construcción de hegemonía por parte de un gobierno (“coalición partidaria macrista”), con necesidad de consolidación y reconocimiento de las clases subalternas, y también del partido político que lo había precedido). Entendida la hegemonía “no como una formación ideológica terminada y monolítica sino como un proceso de dominación y de lucha problemático, disputado y político” (ROSEBERRY, 1994: 4); un concepto más flexible, -retomando la categoría planteada y trabajada por A. Gramsci en sus diversos textos. Alvarez Gómez (2016: 2) sintetiza este corrimiento:

Gramsci se aleja del “determinismo económico” del marxismo tradicional y construye la categoría de hegemonía para analizar y proponer la acción política, enfatizando la subjetividad, otorgando un lugar importante a la ideología y a la dirección política y cultural, restableciendo de este modo la relación dialéctica entre estructura y superestructuras [...] concede a la actividad política de los intelectuales orgánicos un papel central [...] y otorga a la hegemonía cultural un lugar central en la dominación del capitalismo.

Interesa recuperar la implicancia de la dimensión simbólica, la producción y atribución de significados que atraviesa la constitución de subjetividades en la esfera privada y en la pública. Fundándose en las ideas y concepciones políticas de M. Macri, la periodista M. Carbajal, el 22 de diciembre de 2019 formulaba una interpretación de los hechos:

Tal vez haya en esa transformación de un espacio que se pensó para homenajear a las mujeres, una simbología de las políticas de género durante el gobierno de Cambiemos: pura devastación. Mujeres importantes mirando desde las paredes, estáticas, **sin participación en la cocina del poder real**. (las negritas nos pertenecen)

Por otra parte, la “Ministra de las Mujeres, Género y Diversidad”, Elizabeth Gómez Alcorta enfatizó en su discurso la “conflictividad implicada históricamente” en la consecución de derechos ligada a la “visibilización de las mujeres”, y aquello que simbolizaba en tal sentido la “reinauguración” del “Salón” y la “inauguración de la “Antesala”:

Montar este hermoso salón en conmemoración de mujeres del bicentenario; mujeres que con sus luchas, que con sus manos, que con sus voces, que con sus historias, que con sus resistencias, con sus raíces, nos habían parido a todas; no siguen pariendo algunas de las que están hoy acá, porque son las que nos antecedieron en las luchas que hicieron posible que **hoy estemos también peleando por más y más derechos y por más y más reconocimientos**. (GÓMEZ ALCORTA, 2020) (las negritas nos pertenecen)

Se trata de un reclamo de “legitimación” y de preocupación por una ampliación de “resonancia” en la sociedad o en parte de ella, siendo la “inauguración de la “Antesala” un comienzo, un “mojón” en un largo proceso de “reconocimientos”; “las luchas” sintetizan las disputas, la resistencia, la perseverancia, las movilizaciones (“ganar la calle”) de los distintos colectivos; los cuales fueron adquiriendo visibilidad política, demostraron fuerza y persistencia en la reivindicación de demandas y derechos.

Las características que cobró el “Acto de reinauguración” del “Salón Mujeres Argentinas del Bicentenario” con las expresiones y la actitud de lxs participantes, la alocución del “Jefe de Gabinete”, las palabras de la “Asesora presidencial”<sup>10</sup> y de la Ministra del “Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad”, más la descripción y el tenor del texto de la periodista M. Carvajal (citado precedentemente), dan cuenta de un concepto de patrimonio entendido como un

proceso cultural, (vinculado) con **la negociación de la memoria, la identidad y el sentido del lugar**. Es un proceso activo de recordar, olvidar y conmemorar que se implementa para ayudar a navegar y mediar el cambio cultural y social, así como temas sociales y políticos contemporáneos. (SMITH, 2011: 4 - las negritas nos pertenecen)

Se hizo efectiva desde el discurso de lxs funcionarixs, la necesidad de integrar la memoria a las reflexiones sobre la significatividad del evento. Las consignas de la convocatoria conectaban el pasado con el presente, aunaban dimensiones simbólicas, culturales, identitarias y políticas, apelando a la construcción y el ejercicio de una memoria común. En palabras de Elizabeth Gómez Alcorta (2020) - Ministra de las Mujeres, Género y Diversidad)- “la memoria nos obliga siempre a saber de dónde venimos, cuáles son las luchas, cual es el origen, cual es la posibilidad que hizo posible el estar hoy acá”.

La memoria remite al recuerdo de un pasado (vivido o imaginado), siendo siempre un fenómeno colectivo (NORA, 2006 *apud* CORRADINI, 2006; NORA, 2008; CANDEAU, 2002, 2007; HUYSEN, 2002; entre otros).

Por otra parte, en las preliminares del “Acto”, las personas iban llegando y se multiplicaban los saludos, abrazos; se percibía complacencia por la organización del evento, entusiasmo por el reencuentro con otrxs que compartían posiciones comunes respecto del contenido del “Acto”. Se advertía satisfacción porque éste implicaba reconocimiento, reparación y desagravio; y tanto previamente como durante el desarrollo del Acto, un sentimiento emotivo permeó el ámbito. La expresión de las emociones de lxs participantes se exteriorizó, fue explícita, se manifestó perceptible, “tangible”; el evento puso en acto y llevó a un primer plano la dimensión emocional del patrimonio. Jasper plantea que las emociones impregnan la vida social. “Las emociones no sólo son parte de nuestras respuestas a los acontecimientos, sino que también – bajo la forma de profundas adhesiones afectivas - les dan forma a los objetivos de nuestras acciones” (JASPER, 2012: 2).

Pierre Nora marca aspectos importantes que refieren a la naturaleza afectiva y emotiva de la memoria y sus implicancias:

La memoria, por naturaleza, es afectiva, emotiva, abierta a todas las transformaciones, inconsciente de sus sucesivas transformaciones, vulnerable a toda manipulación, susceptible de permanecer latente durante largos períodos y de bruscos despertares. (NORÁ, 2006 *apud* CORRADINI, 2006)

<sup>10</sup> Reproducidas más adelante.

## y señala las vinculaciones entre memoria e historia

la historia se apoya, nace, de la memoria [...] la historia es una construcción siempre problemática e incompleta de aquello que ha dejado de existir, pero que dejó rastros. A partir de esos rastros, controlados, entrecruzados, comparados, el historiador trata de reconstituir lo que pudo pasar y, sobre todo, integrar esos hechos en un conjunto explicativo. (NORÁ, 2006 *apud* CORRADINI, 2006)

En la misma línea, Lacapra plantea una relación suplementaria entre ambas, una interacción o intercambio dialéctico que no procurará una clausura absoluta “Así como la historia difícilmente pueda captar los componentes emocionales de las experiencias, ésta abarca elementos que no se agotan en la memoria, tales como factores económicos, demográficos, etc. (LACAPRA, 2009).<sup>11</sup>

Se ha señalado suficientemente la vinculación del patrimonio con la construcción de memoria; considerada ésta como práctica política, ligada estrechamente a los procesos de carácter hegemónico.

Arantes (1984) plantea que la selección y preservación del patrimonio es una actividad productiva, que crea distintas dimensiones de valor. Comprende dimensiones políticas (remite al aspecto de la hegemonía y de los derechos ciudadanos), económicas, simbólicas (constitutivas de la memoria, la territorialidad y la identidad, ya sea nacional, o de otras más específicas), las cuales se encuentran interrelacionadas y es sobre el conjunto de ellas que opera el proceso de su apropiación social.

Durante el Acto de referencia, se inauguró asimismo, la “Antesala” “**Mujeres, Géneros y Diversidad**”, en la cual se incorporaron las imágenes de Lohana Berkins, María Florentina Gómez Miranda, María Elena Walsh, Carlos Jáuregui, Diana Staubli y Néstor Perlongher; figuras totalmente representativas de la denominación que se había asignado a este espacio.

La “Antesala” va un paso más allá de las reivindicaciones aludidas en el “Salón”, incorporando y legitimando problemáticas. algunas aún en discusión en la sociedad, parteaguas, que fijan líneas divisorias en la población.<sup>12</sup>

Mediante el análisis del “Acto de reinauguración” del “Salón Mujeres Argentinas del Bicentenario” y de la inauguración de la “Antesala **Mujeres, Géneros y Diversidad**”, marcamos la articulación política- cultura- identidad- diversidad- derechos humanos - derechos ciudadanos<sup>13</sup> - patrimonio; Por lo demás, las imágenes visuales y la narrativa resultan sumamente elocuentes y significativas.<sup>14</sup>

Los dos ámbitos están “marcados”, poseen valor simbólico y ostentan legitimidad resultante de las significaciones conferidas, de las representaciones a que han dado lugar, de la memoria conectando el pasado con el presente. “Marcados” en parte por la relevancia político-partidaria para quienes ejercieron el gobierno en el período 2015-2019 (inmediatamente anterior a la presidencia de M. Macri. “Coalición Juntos por el Cambio”), sus militantes, adherentes, simpatizantes, más los heterogéneos colectivos que apoyaban a una gestión que incluía sus diversas problemáticas en la agenda política. Y en parte por hallarse ubicados, como

<sup>11</sup> La memoria no es idéntica a la historia, pero tampoco su opuesto; esta relación varía a lo largo del tiempo y la primera es una fuente fundamental para la segunda (LACAPRA, 2009: 30-34).

<sup>12</sup> Entre otras, la Ley de matrimonio igualitario, el reconocimiento de derechos de las minorías étnicas, religiosas y otras, la Ley de identidad de género, las políticas de Derechos humanos, el reclamo por el derecho al aborto legal, seguro y gratuito (finalmente atendido mediante la sanción de la Ley N° 27.610 de “Acceso a la Interrupción Voluntaria del Embarazo” (IVE) en 2021.

<sup>13</sup> Si bien los segundos estarían subsumidos en los primeros, la relevancia cobrada por los últimos en el país y en el exterior, amerita desagregarlos.

<sup>14</sup> El evento completo fue filmado. Disponible en: < <https://www.youtube.com/watch?v=7qo-VsSWfw> >. Consultado el 04/04/2020.

ya mencionamos, en un ámbito icónico, la Casa de Gobierno, edificio patrimonial, declarado Monumento Histórico Nacional (legitimado por el “saber experto” de las instituciones patrimonialistas estatales).

En su discurso respecto a la “Antesala de Mujeres, Género y Diversidad”, la ministra del área reforzaba lo antedicho “Que hoy podamos seguir pensando en ampliar salones [...] en ampliar derechos, que hoy podamos seguir pensando en mayor diversidad, más géneros” (GÓMEZ ALCORTA, 2020).

En la misma línea, la asesora presidencial Dora Barrancos (2020) expresaba en su alocución

*Esta sala contigua [...] honra las luchas por la dignidad, honra algunas personas [...] no están todas las que hubiésemos querido, hay todavía grandes omisiones, pero ha comenzado el **reconocimiento** [...]. El reconocimiento en nuestro país tiene dos reconocimientos notables, la ley de matrimonio igualitario [...] y la Ley de identidad de género [...], estamos en un cambio de época y van a venir una serie de leyes, de normas que van [...] a incorporar mayor equidad para todos los géneros. (las negritas nos pertenecen)*

El conflicto político-partidario no queda eliminado, permanece subyacente (siendo objeto de cierta acentuación por parte de lxs distintxs oradorxs), pero no es exacerbado ni se constituye en la consigna convocante del evento. En tal sentido, señalamos precedentemente que el “Acto” implicaba reconocimiento, reparación y desagravio, así como generaba un sentimiento emotivo en lxs asistentes, apreciable en sus expresiones y acciones, cobrando visibilidad.

Anteriormente, hemos señalado la articulación patrimonio-memoria. Por otra parte mencionamos que distintos investigadores señalaron la naturaleza emotiva en la construcción de la memoria y sus implicancias. La índole afectiva de las prácticas sociales ha adquirido centralidad como objeto de estudio en la disciplina; Coelho y Rezende (2011) organizaron una compilación de trabajos sobre el tema y desarrollan el tratamiento de la “Antropología de las emociones” en el conjunto de las Ciencias Sociales.

Retomamos en esa línea, la “capacidad de lo emocional para activar prácticas e intervenir en procesos sociales”. Como ya hemos planteado, el “Encuentro” colocó en un plano destacado y puso en acto la dimensión emocional del patrimonio.

Las emociones participan y poseen eficacia en la construcción y/o reproducción de relaciones de poder. Como señala Cunningham Bissel (2005) “la emoción se vincula a una práctica de la memoria, es una forma de practicar la memoria, aludiendo al pasado como forma de expresar los propios intereses en el contexto de conflictos actuales”.

El patrimonio participa e interviene en los procesos de identificación y construcción de la memoria, y en tal sentido la emotividad y la afectividad constituyen una dimensión del mismo, que opera activamente y afianza y refuerza sus consecuencias y efectos sociales y políticos (SMITH, 2020). Incrustadas en relaciones de poder operan como recursos políticos (potencian las dinámicas políticas de representación de un ‘nosotros’ y la construcción de significados sobre el pasado local –mediato y/o inmediato).

Las emociones deben ser analizadas en su contexto, sobre todo en determinadas situaciones antagónicas, inherentes al patrimonio y a su constitución, como espacio sujeto a negociaciones y disputas.

## Consideraciones finales

El “Acto de Reinauguración” del “Salón Mujeres Argentinas del Bicentenario” y la apertura de la “**Antesala Mujeres, Géneros y Diversidad**”, **sitos en la “Casa Rosada”, sede del gobierno nacional (Argentina)**, evidencian las configuraciones político-económicas nacionales e internacionales que se producen en pleno siglo XXI; mixturando aquellas ya presentes, articulándolas con nuevas problemáticas, profundizando conceptos y originando una mayor complejidad en el tratamiento del patrimonio.

**Indagamos (tal como entendemos debe procederse** todo en proceso **patrimonial)**, el contexto histórico y las circunstancias generales y particulares en que se desarrolló el evento analizado (a nivel global pandemia - COVID 19; crisis de la economía, sumando localmente la compleja condición de las finanzas del país).

Las dimensiones del patrimonio se articulan y/ predominan diferencialmente, acorde a las características de los casos y varían asimismo respecto de la variabilidad temporal (sea ésta escasa o de larga duración. No obstante, entendemos y lo tomamos como una premisa, que siempre debe estar presente la idea de “proceso).

La dimensión política, co-constitutiva de las manifestaciones patrimoniales, se desplaza en el caso tratado hacia lo político-partidario, tiñendo y generando prácticas y narrativas.

Tres “ideas fuerza” conforman el eje del “Acto”. 1-El sentimiento de “despojo y restitución” de un ámbito que se entendía había sido “expropiado”; se trataba de recuperar y dignificar la “degradación” que había sufrido tal espacio; 2- el “reconocimiento y valorización” de las mujeres operantes en las distintas áreas de la sociedad, así como su identificación como sujetos políticos, y en tanto proceso con continuidad; 3- la legitimación de las diversidades y la de género en particular.

Los colectivos participantes en el “Acto”, presentaban una fuerte diversidad identitaria, no obstante, ésta se ensambló “coyunturalmente como una identidad política partidaria”; Dado que las consignas convocantes del evento los cruzaban transversalmente y además formaban parte de la agenda política del gobierno (2019-2023) y fijaban una posición totalmente contrastante con la del partido precedente en el poder (2015-2019).

Se articulaban dimensiones del patrimonio políticas e identitarias (la primera como eje conductor y posibilitador; la identidad como concepto estratégico, posicional y acto de poder (HALL, 2003; LACLAU, 1993 *apud* HALL, 2003).

La “Reinauguración del “Salón Mujeres Argentinas del Bicentenario”, cobraba relevancia, dado que en 2015, M. Macri, apenas iniciada su presidencia, hizo subdividir el “Salón” y lo convirtió en oficinas. Esta transformación fue sentida y considerada como un “despojo y sustracción”. En el mismo “Acto” se inauguró la Antesala “Mujeres, Géneros y Diversidad”.

**Ambos gobiernos, asignaban al “Salón” un fuerte contenido simbólico. Para quien lo transformó apenas comenzada su gestión**, implicaba una potente demostración de poder, autoridad, desvalorización del gobierno anterior, constituyéndose como elemento significativo en la “construcción de hegemonía”; y también una reafirmación de la jerarquización masculina. La producción y atribución de significados atraviesa la constitución de subjetividades en la esfera privada y en la pública.

Asimismo, el “Salón” refería específicamente (y como lo indica su denominación) exclusivamente al aporte de las “Mujeres Argentinas” en un período determinado y la “Antesala” sumaba cuestiones de género y diversidades; señalando lxs oradorxs la conflictividad implicada en la consecución de derechos y visibilización de las mujeres.

La articulación patrimonio, política, identidad, se amplía a la necesidad de integrar la memoria; para algunos colectivos presentes en el “Acto”, tema fundamental, presente asimismo en las palabras de quienes inauguraron el evento.

Asimismo, recuperamos la dimensión emocional del patrimonio, la cual fue notoria en el “Acto”; se manifestó “explícita” entre lxs participantes. La “emotividad y la afectividad” obran activamente; “incrustadas en relaciones de poder operan como recursos políticos”.

Marcamos la articulación: política- cultura- identidad- memoria, emotividad, diversidad- derechos humanos- derechos ciudadanos- constitutivas del patrimonio; visualizada y concretada en la recuperación e inauguración de dos espacios mediante un Acto cuyas imágenes visuales y narrativa resultan sumamente significativas.

Observamos por último, que el conflicto político-partidario no queda eliminado, permanece subyacente, pero no es exacerbado, no se constituye como la consigna convocante del evento, y no se apropia del “Acto”.

*Recebido em 28 de outubro de 2022.  
Aprovado em 30 de agosto de 2023.*

## Referencias

ALBAREZ GÓMEZ, Natalia. El concepto de Hegemonía en Gramsci: Una propuesta para el análisis y la acción política. *Revista de Estudios Sociales Contemporáneos*, 15: 150-160, 2016.

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

BARRANCOS, Dora. Alocución, *Reinauguración del Salón de las Mujeres Argentinas del Bicentenario*. Casa Rosada- República Argentina, 2020.

CAFIERO, Santiago. Alocución, *Reinauguración del Salón de las Mujeres Argentinas del Bicentenario*. Casa Rosada- República Argentina, 2020.

CANDAU, Joël. *Antropología de La memoria*. Buenos Aires: Nueva Vision, 2002.

CANDAU, Joël. *Bases anthropologiques et expressions mondaines de la quête patrimoniale: mémoire, tradition et identité*. Conferência Ier Seminario Internacional en Memoria y Patrimonio, Pelotas, UFPEL, 2007.

CARBAJAL, Mariana. Artículo periodístico. Un "call center" en el Salón de las Mujeres. *Página 12*, edición del 22 de diciembre de 2019: 21-24.

CSIPKA, Juan Pablo. Artículo periodístico. A 35 años del juicio a las Juntas Militares. *Página 12*, edición del 23 de abril de 2020.

COELHO, María Claudia; REZENDE, Claudia Barcellos. (orgs.). "Introdução: O campo da antropologia das emoções". In: *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contra Capa/FAPERJ, 2011. pp. 7-27.

COWAN ROS, Carlos Javier. *Movimientos Sociales y Estatalidades en su configuración interdependiente: una perspectiva analítica*. Congreso Internacional Contested Cities Del Conflicto Urbano a la Construcción de Alternativas. Madrid, Diálogos Críticos, 2016.

CUNNINGHAM BISSELL, William. Engaging colonial nostalgia. *Cultural Anthropology*, 20 (2): 215-248, 2005.

GIL LAVEDRA, Ricardo. *Derechos Humanos*. Seminario El legado de Raúl Alfonsín. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Derecho, 21 de octubre de 2010.

GÓMEZ ALCORTA, Elizabeth. Alocución. *Reinauguración del Salón de las Mujeres Argentinas del Bicentenario*. Casa Rosada- República Argentina, 2020.

HALL, Stuart. "Introducción: quien necesita <identidad>?". In: HALL, Stuart; PAUL, du Gay (orgs.). *Cuestiones de Identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. pp. 17 -39.

HUYSSSEN, Andreas. *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

JASPER, James. *Las emociones de la protesta, emociones afectivas y reactivas dentro y en torno a los movimientos sociales*. 1-32, 2012.

LACAPRA, Dominick. *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

LACLAU, Ernesto. *Nuevas Reflexiones sobre la Revolucion de Nuestro Tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, Colección Cultura y Sociedad, 1993.

MELUCCI, Alberto. The symbolic challenge of contemporary movements. *Social Research*, 52, (4): 789-816, 1985.

NORA, Pierre. No hay que confundir memoria con historia, dijo Pierre Nora. In: CORRADINI, Luisa. Entrevista periodística. *LA NACIÓN*, Buenos Aires, edición del 15 de marzo de 2006.

NORA, Pierre. *Nora Pierre en Les lieux de mémoire*. Montevideo: Ediciones TRILCE, 2008.

PODER EJECUTIVO NACIONAL (P.E.N.). *Decreto 120412/42*.

PRATS, Llorenç. *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Editorial Ariel, 1997.

ROSEBERRY, William. "Hegemonía y el Lenguaje de la contienda". In: Gilbert, J. y Nugent, D. (orgs.). *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the*

*Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham and London: Duke University Press, 1994, pp. 355-366.

ROSEBERRY, William. La vigencia del marxismo en la Antropología: una entrevista a William Roseberry. Realizada y traducida por Carmen Martínez. *Ecuador Debate*, 47: 1-17, 1998.

ROTMAN, Mónica. Preservación sin fetichismo: El caso de la Feria de Artesanías y Tradiciones populares de Mataderos (Buenos Aires). *CONSERVA*, 5 (1): 23-38, 2001.

SMITH, Laurajane 2011. El “espejo patrimonial”. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 12: 39-63, 2011.

SMITH, Laurajane. *Emotional heritage: Visitor engagement at museums and heritage sites*. Londres: Routledge, 2020.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, María Claudia. *Antropologia das Emoções*. Río de Janeiro: Editora FGV, 2010.

# Identidade, comunidade e patrimônio: fluxos e narrativas da (re)construção de identidades locais

**Mariela Felisbino da Silveira<sup>1</sup>**  
Universidade Federal de Santa Catarina  
Instituto Universitário de Lisboa

**Resumo:** Considerando a noção de patrimônio cultural como “recurso dinâmico constantemente recriado” (BORTOLOTTI, 2017: 23), e relacionado a processos que envolvem a construção de identidades. Propõe-se, a partir de uma perspectiva comparativa, pôr em debate as estratégias identitárias (AGIER, 2001) identificadas na Ilha de Santa Catarina e na Ilha da Culatra, localidades marcadas com uma certa ideia de identidade e comunidade. E ainda, instigar-nos a pensar a respeito da produção de conhecimento, entre as supostas margens do centro e da periferia, em uma era de produção de conhecimento globalizada.

**Palavras-chave:** patrimônio cultural; identidade; comunidade; produção de conhecimento; globalização.

DA SILVEIRA, Mariela Felisbino. **Identidade, comunidade e patrimônio: fluxos e narrativas da (re)construção de identidades locais.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (23): 271-284, maio a agosto de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social pelo ISCTE-IUL – Instituto Universitário de Lisboa em regime de cotutela com a UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina (dupla titulação). Pesquisadora do NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural. Investigadora colaboradora do CRIA – Centro em Rede de Investigação em Antropologia.

## Identity, community, and heritage: flows and narratives of the (re)construction of local identities

**Abstract:** Considering the notion of cultural heritage as a "dynamic resource constantly recreated" (BORTOLOTTI, 2017:23) and related to processes involving the construction of identities, it is proposed to discuss the identity strategies (AGIER, 2001) linked to the Island of Santa Catarina and to the Island of Culatra from a comparative perspective. These localities are marked by a certain idea of identity and community. Furthermore, it will be discussed the thinking about the production of knowledge, between the supposed frontiers of the center and the periphery, in an era of globalized knowledge production.

**Keywords:** cultural heritage; identity; community; knowledge production; globalization.

## Identidad, comunidad y patrimonio: flujos y narrativas de la (re)construcción de identidades locales

**Resumen:** Desde la noción de patrimonio cultural como un "recurso dinámico recreado constantemente" (BORTOLOTTI, 2017:23) y relacionado con procesos que involucran la construcción de identidades, se propone, con una perspectiva comparada, discutir las estrategias identitarias (AGIER, 2001) identificadas en Isla de Santa Catarina e Isla de la Culatra, lugares marcados con una cierta idea de identidad y comunidad. Y, también, animarnos a pensar en la producción de conocimiento, entre los supuestos límites del centro y la periferia, en una era de producción de conocimiento globalizada.

**Palabras clave:** patrimonio cultural; identidad; comunidad; producción de conocimiento; globalización.

## Identidades locais, fluxos e narrativas globalizadas

Partindo de duas experiências de campo temporalmente distantes, mas com temáticas e fios condutores contínuos, proponho uma perspectiva comparativa entre, a Ilha de Santa Catarina<sup>2</sup> e a Ilha da Culatra<sup>3</sup>, localidades marcadas com uma certa ideia de comunidade.

O primeiro momento é a pesquisa desenvolvida no âmbito do mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina/ Brasil, entre os anos de 2012 e 2014. Neste trabalho procurou-se, entre outras coisas, mostrar o desencadeamento do processo de construção social da identidade açoriana, na cidade de Florianópolis<sup>4</sup> ou Ilha de Santa Catarina<sup>5</sup>, suas motivações e repercussões nas imagens e paisagens do bairro Ribeirão da Ilha, que atualmente carrega a marca de “comunidade tipicamente açoriana” (SILVEIRA, 2015).

O bairro do Ribeirão da Ilha, foi um dos primeiros povoamentos portugueses da cidade, e guarda consigo um conjunto de patrimônios culturais que são pensados como atrativos, oferecidos pelas instâncias governamentais e privadas ligadas ao turismo, para quem procura conhecer e vivenciar os aspectos singulares do lugar. Neste contexto, temos alguns elementos relativos ao patrimônio cultural ligados a ideia de herança cultural capazes de conduzir os fluxos de construção, valorização e ressignificação da cultura e da identidade açoriana, tais como: a arte da renda e da cerâmica, a pesca artesanal, a gastronomia, as festividades, os eventos e os discursos oficiais e institucionais.

Ou seja, há uma gama de produções, artísticas e literárias, capazes de conectar a Ilha de Santa Catarina à comunidade açoriana imaginada (ANDERSON, 1983) fomentada pela Direção Regional das Comunidades, instituição do Governo Regional do Arquipélago dos Açores em Portugal. De modo que, é por meio da rede transnacional da Casa dos Açores que circulam práticas, objetos e ideias que têm como argumento condutor a ideia de açorianidade em diáspora.

Já o segundo momento nasce da continuidade de minhas atividades acadêmicas e profissionais enquanto doutoranda e pesquisadora em antropologia no âmbito do projeto “Festa da Nossa Senhora dos Navegantes: quando imagens e gentes fazem uma romaria sobre as águas” cujo objetivo foi a candidatura da referida festa como patrimônio cultural nacional português<sup>6</sup>. E que, processualmente, entre os anos de 2018 e 2019, acabaram potencializadas para minha investigação doutoral, concluída em 2022.

<sup>2</sup> Florianópolis está localizada em Santa Catarina, no sul do Brasil.

<sup>3</sup> A Ilha da Culatra está localizada em Faro, Algarve, sul de Portugal. É composta pelos núcleos habitacionais do Farol, dos Hangares e da Culatra. Sendo este último, com população estimada de 1.000 habitantes distribuídos em cerca de 400 habitações.

<sup>4</sup> A cidade de Florianópolis, em razão do fluxo migratório que ocorreu de 1748 a 1756, entre os Açores e o litoral do Estado de Santa Catarina, atualmente é parte da rede transnacional da comunidade açoriana em diáspora que, por meio da Rede de Casa dos Açores, mantém sua comunidade açoriana imaginada (ANDERSON, 2008).

<sup>5</sup> A cidade é formada por duas porções: A continental e a insular. Sendo que a porção insular, denominada Ilha de Santa Catarina corresponde a maior parte do território da cidade, que é a capital do Estado de Santa Catarina.

<sup>6</sup> Toda a documentação apresentada ao processo do INPCI - Inventário Nacional do Patrimônio Cultural Imaterial, concluído em junho de 2021, está disponível para consulta pública em: [www.matrizpci.dgpc.pt/MatrizPCI.Web/Inventario-Nacional/DetalleFicha/613?dirPesq=0](http://www.matrizpci.dgpc.pt/MatrizPCI.Web/Inventario-Nacional/DetalleFicha/613?dirPesq=0) Acesso em: 21/1/2021.

A Festa em Honra da Nossa Senhora dos Navegantes, ou a "Festa da Ilha" celebra a devoção à Senhora dos Navegantes, ao mesmo tempo em que constitui a afirmação de uma identidade muito própria, o reforço dos laços comunitários e o orgulho de ser "filho da Ilha". Foi neste contexto que, ao longo dos meses de contatos, vivências e entrevistas, fui sendo familiarizada com as mais diversas estratégias identitárias para (re)afirmação de uma ligação histórica ao lugar que hoje os culatrenses habitam e cujas primeiras ocupações remontam ao final do século XIX. As narrativas que me eram apresentadas, para além da festa, traziam à tona a ideia de uma "comunidade política imaginada" (ANDERSON, 2008) sempre em construção.

Resguardadas as devidas proporções, para o autor, a diferenciação que as comunidades imprimem não está centrada em processos de reconhecimento de uma suposta autenticidade e, sim, pela maneira como são imaginadas pelos seus membros. Acima de ser "autêntica" ou "falsa", a comunidade imaginada é aquela capaz de manter seus integrantes conectados por um repertório de referências, experiências e símbolos em comum. Por outro lado, Bauman (2003) nos alerta para o perigo da idealização, que tem como base justamente o entendimento e o compartilhamento da existência de um sentimento de reciprocidade entre seus membros. Para ele, "a fronteira entre o 'dentro' e o 'fora' não pode ser mais estabelecida e muito menos mantida" diante do fluxo perene e contínuo do mundo globalizado (2003: 19).

Assim, o processo de pesquisa na Ilha da Culatra acabou me trazendo à tona elementos e conceitos que viabilizaram uma relação de continuidade com a temática que venho desenvolvendo no Brasil desde meados da década de 2000<sup>7</sup>. As narrativas que me eram apresentadas, para além da festa, emergiam o sentido continuamente em construção, da "comunidade culatrense", problemática que, de alguma forma, me remetia à experiência na Ilha de Santa Catarina.

De modo que, se colocarmos as duas experiências temporais em perspectiva, temos, por um lado, uma Ilha periférica (na porção Sul do Sul de Portugal) em uma região hegemônica/central (Europa). E por outro, uma Ilha centralizada<sup>8</sup> (na porção Sul do Brasil) em uma região geopoliticamente periférica em relação à Europa (América do Sul). Ambas têm características socioculturais entendidas como tradicionais para a antropologia clássica, mas, como grupos contemporâneos de sociedades globalizadas coexistem com as formas modernas de vida.

Em ambas as ilhas, uma parcela dos habitantes são pescadores, coletores e produtores de bivalves marinhos que vivem do seu ofício e da prestação de serviços para o turismo, ao mesmo tempo em que são identitariamente marcados e associados a representações, manifestações, modos de vida e vivências do passado. Ou ainda comunidades relativamente periféricas, mas de posicionamento global. Problemática das antropologias mundiais (RIBEIRO, 2006) que, entre

<sup>7</sup> Desde o ano de 2007 venho atuando em equipes de pesquisa no âmbito das políticas promovidas pelo Iphan – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. A primeira participação foi no INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais do Sertão de Valongo, Porto Belo, Santa Catarina, executado pelo NAUI. No ano de 2009, participei do Projeto Piloto do INDL – Inventário Nacional da Diversidade Linguística da Língua Guarani Mbya, executado pelo IPOL – Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Políticas Linguísticas. Nestas duas ocasiões, ainda era estudante do Curso de Ciências Sociais na UFSC e estas experiências foram decisivas e viabilizaram continuidades na área. Entre os anos de 2012 e 2014, fiz parte da equipe do projeto Receitas da Imigração, cujo objetivo foi a publicação de um livro plurilíngue e com foco nas histórias das populações migrantes da região do Vale do Itajaí, Santa Catarina, com execução do IPOL. No ano de 2015, tive uma passagem pela Superintendência do Iphan em Santa Catarina como consultora da área de patrimônio cultural no âmbito do projeto Difusão da Política do Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil desenvolvido pela Unesco – Organizações das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Em 2017, participei da equipe de pesquisa para o INDL Inventário do Hunsrückisch e em 2019 do INDL – Inventário da Língua Pomerana, ambas Línguas Brasileiras de Imigração e executadas pelo IPOL.

<sup>8</sup> A Ilha de Santa Catarina compõe a maior parte do território da cidade de Florianópolis, que é a capital do do Estado de Santa Catarina.

outras coisas, destaca uma espécie de terceira crise de representação da antropologia, inaugurada no momento em que, a partir dos anos 2000, a atenção se volta às mudanças nas relações entre antropólogos em diferentes lugares do mundo, hegemônicos e não hegemônicos na produção e reprodução do conhecimento. Sob esta abordagem, é pertinente pensarmos não só nas posições em relação aos lugares escolhidos da pesquisa como no lugar que ocupa – neles – a antropóloga, enquanto jovem investigadora formada em uma antropologia nacional, a brasileira, e atuando entre as supostas margens do centro e da periferia em uma produção de conhecimento globalizada.

Neste sentido, a oportunidade de desempenhar a função de pesquisadora em Portugal permitiu-me apreciar as políticas patrimoniais (ROTMAN, 2006) conhecidas por mim no Brasil sendo implementadas no velho e hegemônico mundo europeu, lugar de suas origens. A antropóloga da periferia acostumada a pensar nos saberes e fazeres das populações subalternas das periferias do continente sul-americano posicionada do outro lado do Atlântico, ocupa, de fato, o lugar da antropologia central, traduzindo agora de forma paradoxal os saberes e fazeres patrimoniais das populações tidas lá como periféricas.

### **O caso da Ilha de Santa Catarina: do “Sul do Sul” ao global**

A preocupação de preconizar a imagem luso-açoriana à origem dos moradores da Ilha de Santa Catarina, atribuindo-lhes uma identidade cultural compartilhada, nos remete ao bicentenário da colonização açoriana em Santa Catarina<sup>9</sup>, que em 1948, reuniu solenidades e eventos em comemoração à data. Segundo Flores (2000), neste momento, houve a “criação de memória” relativa ao fenômeno migratório. E ainda no âmbito das comemorações do bicentenário, acontece o I Congresso Catarinense de História com a incumbência de trazer à tona a história do povoamento açoriano. E para isso, um vasto levantamento a respeito das práticas, crenças e histórias populares foi realizado, peças e artefatos foram coletados. Era preciso mostrar a diversidade da base luso-açoriana em Santa Catarina.

O processo de descoberta e reivindicação da identidade açoriana no litoral do estado de Santa Catarina é retratada por João Leal (2007) como uma ação cultural justaposta a ação política que culmina em um alargamento da noção de cultura açoriana que chega quase a ser um substituto, se quisermos, para designar a cultura popular local. Para este autor há a construção de um discurso a respeito da açorianidade que é, certamente, capaz de produzir diferenciação, continuidade e dinamismo. Leal (2000) mergulha no processo de invenção da açorianidade indo na origem do conceito, em Vitorino Nemésio (1932), que por meio da poesia imprime características singulares à identidade e cultura no Arquipélago Português dos Açores.

<sup>9</sup> Para os autores Farias (1998) e Santos (2004) o processo de imigração dos açorianos para a Ilha de Santa Catarina iniciou-se em 1746 quando, por decisão do Conselho Ultramarino, Portugal decidiu enviar parte da população do arquipélago dos Açores para habitar a região Sul do Brasil. Agindo assim, a coroa portuguesa acreditava resolver dois problemas de uma só vez: diminuir a densidade demográfica das ilhas açorianas, cuja população sofria em consequência da escassez de terras; e prover de infraestrutura a região sul brasileira, importante para seu plano de domínio e expansão territorial. Esse fluxo migratório, que ocorreu de 1748 a 1756, trouxe cerca de 5.000 pessoas ao litoral do Estado de Santa Catarina. Os recém-chegados à costa litorânea catarinense foram distribuídos em pequenas freguesias que tinham suas atividades econômicas voltadas às necessidades da colônia.

Para Hobsbawm "toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal" (HOBSBAWN, 1984: 21). Desta forma, construir uma tradição é também formalizar, ritualizar e institucionalizar o passado e a continuidade histórica, muitas vezes, em detrimento de outros povos e culturas que habitaram a Ilha em seu percurso histórico de ocupação.

Em Florianópolis, podemos observar um contínuo movimento de (re)construção da identidade por meio de algumas estratégias, a maioria delas fomentadas no âmbito das ações da Prefeitura Municipal. A exemplo da concepção da Fenaostra<sup>10</sup>, festa que foi declarada patrimônio cultural imaterial da cidade de Florianópolis<sup>11</sup>. Outro exemplo é a criação, por meio de projeto de lei<sup>12</sup>, do dia municipal da açorianidade, nome alusivo a obra do escritor açoriano Vitorino Nemésio.

Neste contexto, não é incomum encontrar a temática que remete aos bens patrimoniais, materiais e imateriais, associados a ideia de herança açoriana, seja estampando fachadas de estabelecimentos comerciais, tais como bares e restaurantes (imagem 1), ou ainda, fazendo vezes de cenário na organização espacial de festividades e/ou eventos promovidos pela prefeitura (imagem 2), como foi o caso do Festival da Tainha, no ano de 2013.



Imagem 1 - Imagens e representações do patrimônio cultural local.

<sup>10</sup> A primeira edição do evento aconteceu em 1999, objetivando a divulgação e a ampliação do mercado do molusco produzido em Santa Catarina.

<sup>11</sup> Lei 9590, de 4 de julho de 2014.

<sup>12</sup> Lei 15243, de 19 de abril de 2013.



**Imagem 2** - Representações – Qual é a “cara” do patrimônio?

Desta forma, a preconização da imagem açoriana vai tomando forma e se consolida entre as elites políticas e intelectuais da cidade. Sabemos, no entanto, que outros grupos compõem a formação e ocupação histórica do município, por exemplo, os índios Carijó<sup>13</sup> que habitavam o litoral catarinense assim como os africanos e seus descendentes trazidos na condição de pessoas escravizadas<sup>14</sup>, e mais recentemente, migrantes dos mais diversos lugares que fixaram residência na região.

Pérez destaca o patrimônio cultural como um dos dispositivos acionados para a construção de identidades diante de processos de globalização. Ou nas palavras do autor “uma afirmação do local que se reposiciona num contexto global, através de um discurso sobre o local” (2000: 171). Assim, entre os diferentes usos possíveis para os patrimônios culturais, destacamos a instrumentalização, a exemplo do imaginário identitário estabelecido entre a Ilha de Santa Catarina e o Arquipélago dos Açores.

Por meio desta relação, é possível perceber os fluxos contemporâneos de produção de açorianidade, que se institui através da circulação de saberes, práticas e ideias, tais como, a renda de bilro e a cerâmica figurativa, bem como da produção e consumo de ostras, que por meio da chancela do programa Cidades Criativas da UNESCO em Gastronomia, são sistematicamente associadas à açorianidade em Florianópolis.

<sup>13</sup> Carijó é uma denominação europeia ao grupo indígena da nação Tupi-Guarani estabelecido na região.

<sup>14</sup> A presença africana em Florianópolis é retratada na coletânea “História Diversa: Africanos e Afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina”, que traz elementos para pensarmos a presença negra na cidade, especialmente entre os séculos XIX e XX, e sua invisibilidade na memória histórica (MAMIGONIAN e VIDAL, 2013).

Desta forma, a Ilha de Santa Catarina por meio de uma identidade distintiva local é capaz de acionar pertencimento, mesmo que metafórico, ao Arquipélago português que privilegia sua “comunidade açoriana” em diáspora. Por outro lado, o patrimônio cultural pode ser encarado como uma reação frente ao processo homogeneizador de culturas, justamente por agir em prol de identidades locais que buscam destacar, e promover suas singularidades, no mundo globalizado.

### O caso da Ilha da Culatra: do “Sul ao Norte” global

O desembarque na Ilha da Culatra, inevitavelmente, ecoava em um imaginário que se projetava distante de minha realidade. Entretanto, não demorou para que percebesse o quão familiar era aquele contexto para uma ilha, como eu, nascida na Ilha de Santa Catarina. Por um lado, uma ilha periférica (na porção Sul do Sul de Portugal) em uma região hegemônica/central (Europa). Por outro, uma ilha centralizada (na porção Sul do Brasil) em uma região geopoliticamente periférica em relação à Europa (América do Sul). E estas nuances se revelaram importantes para repensar a ideia endurecida de centro e periferia em uma era de produção de conhecimento altamente globalizada.

O processo de povoamento da Ilha da Culatra dá-se de forma gradual, no final do século XIX, com a migração sazonal de pescadores algarvios, bem como de outras regiões da costa portuguesa e, sucessivamente de suas famílias, atraídos por atividades pesqueiras como armações de atum, sardinha e a pesca de cerco (BERNARDO, 2003; CABREIRA, 1918; CAVACO, 1977; RODRIGUES, 1997).



**Imagem 3** - Conjunto de cabanas de canas e barrão. Fonte: Oliveira, Galhano, Pereira (1988).

Este aglomerado começa a transformar-se em um acampamento, de cabanas de canas e barrão (imagem 3), e consoante a diversificação das atividades e artes de pesca, que permitia a subsistência das famílias. (OLIVEIRA, GALHANO e PEREIRA, 1988). Em meados do século XX, o material de construção das cabanas é progressivamente substituído por revestimento de madeira e telhados de zinco, até chegarem ao uso da alvenaria. Este processo de transição, entre a cabana e a casa, decorreu ao longo do referido século, e embora não tenha sido linear, foi

central para a configuração permanente do povoado, que culminou na consolidação de uma ocupação territorial (imagem 4), centrada em núcleos habitacionais familiares, identificados como modelo casa-território-família (SILVEIRA, 2022).



**Imagem 4** - Núcleos habitacionais consolidados

Mas, a partir da década de 1970, alguns acontecimentos, como a incorporação do território a uma área de reserva natural em 1978<sup>15</sup>, e a sucessiva implementação do Parque Natural da Ria Formosa em de 1987<sup>16</sup>, põem em xeque a legitimidade daquela ocupação historicamente marcada. No ano de 1987 surge uma série de boicotes às eleições – legislativas, autárquicas e também europeias –, que tinham como escopo a luta pelo direito ao território, bem como a reivindicação do acesso a condições de permanência como energia elétrica, água canalizada e saneamento básico. Desde então, é comemorado, no dia 19 de julho, o “Dia da Ilha<sup>17</sup>”, data que se converteu em um instrumento privilegiado às reivindicações políticas, sociais, territoriais e identitárias.

Conhecer o processo de ocupação da Ilha da Culatra, é também entender o processo contínuo de (re)construção da sua identidade distintiva de comunidade, fundamental para se perceber os movimentos históricos locais que viabilizaram

<sup>15</sup> Decreto-lei 45/78 de 02 de maio de 1978.

<sup>16</sup> Decreto-lei 373/87 de 09 de dezembro de 1987.

<sup>17</sup> O Dia da Ilha, marca a mobilização comunitária e também a fundação da AMIC - Associação de Moradores da Ilha da Culatra. Atualmente, o dia é comemorado com um evento festivo, que incluiu um jantar de convívio entre os moradores, com inaugurações e homenagens às pessoas e instituições com atuação relevante na ilha. Entretanto, o evento também se converte em um espaço para estratégia e negociação política que se concretiza com a presença, ou ausência, dos representantes dos órgãos governamentais e privados com os quais a AMIC mantém relações institucionais.

a produção de diferença, por meio da identidade comunitária culatrense. E, ainda, apreender o papel da construção, afirmação e reelaboração da identidade comunitária, expressa em seus saberes e fazeres patrimonializados e nos novos processos de redefinição territorial fundadas em representações ecossustentáveis do território, como estratégia de negociação das condições de permanência.

O resultado deste longo processo de negociações<sup>18</sup> foi a concessão, no ano de 2019, de títulos de uso dos recursos hídricos aos moradores, que se traduz no direito à habitação, agora legalmente reconhecido. Os títulos são transmissíveis para os filhos e outros descendentes, entretanto, renováveis a cada 30 anos àqueles que se mantiverem na atividade piscatória, o que na prática opera como uma patrimonialização dos modos de vida, saberes e fazeres associados a este território.

Por outro lado, ainda em 2019, a ilha ingressa num programa de transição energética, cujo slogan: “Culatra 2030: Comunidade Energética Sustentável”<sup>19</sup>, instrumentaliza a identidade coletiva e singularizada, em busca de reconhecimento global e fortalecimento local. O projeto, que se encontra em andamento, está alinhado aos ODS – Objetivos de Desenvolvimento Sustentável da ONU – Organização das Nações Unidas, e ambiciona a geração de energia limpa, autonomia e sustentabilidade.

Agier (2015) se dedica ao “fazer-cidade”, um movimento contínuo que preenche e dá forma ao “direito à cidade” dos cidadãos. Na tentativa de nos aproximar das especificidades, conflitos e convergências presentes na agenda política dos culatrenses, ousamos parafrasear Agier e pensar a partir do movimento contínuo, múltiplo e atemporal de “fazer-ilha” e do “direito à ilha” reivindicado por um grupo à margem, mas que entrelaça e centraliza a sua refundação permanente as questões sociais, políticas e ambientais globais.

Este duplo movimento, que se retroalimenta, de “fazer-ilha” e do “direito à ilha” é uma constante para os culatrenses desde os tempos das primeiras ocupações motivadas pelas campanhas de pesca sazonais, passando pelas lutas travadas a partir da incorporação do território a áreas de preservação ambiental, nas décadas de 1970 e 1980, e que se adensam consideravelmente com o surgimento do Dia da Ilha. O marco estabelecido em julho de 1987 deu voz a uma série de reivindicações, da comunidade identitária culatrense, que ressoam durante as três décadas seguintes (1987-2017), tornando viável a iminente “virada ecológica”, relativa ao patrimônio cultural associado à ilha, e fundada nas representações ecossustentáveis e as iniciativas de experimentação e exploração do território, facilitadas por novas políticas de economia circular e sustentabilidade, que têm como marco a implementação do projeto Culatra 2030, no ano de 2019.

## Considerações finais

Agier (2001) faz a crítica ao termo identidade cultural, visto por ele como um conceito analítico limitado, que acaba descrito e inventariado pelo antropólogo. Ele afirma que as estratégias identitárias são construídas dentro de contextos políticos e sociais específicos. Desta forma, o autor sugere que a produção de identidade cultural pelos grupos se caracteriza como uma “cultura identitária”. Sua intenção é mostrar que as pessoas não são detentoras passivas e colocá-las como

<sup>18</sup> Aqui consideramos a série de acontecimentos que iniciam com a implementação do PNRF e a sucessiva criação da AMIC, em 1987, até a concessão dos títulos de uso dos recursos hídricos, em 2019.

<sup>19</sup> Mais informações em: [www.culatra2030.pt](http://www.culatra2030.pt)

atores sociais, que lidam com a cultura identitária de forma estratégica e competitiva.

Para Hall é necessário pensar a noção de identidade sem sujeitá-la ao passado, percebendo-a como “pontos de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história” (HALL, 1996: 70). Neste sentido, a identidade cultural está sempre em processo e tem sua face política, estratégica e relacional. Nestes dois universos aparentemente distintos, Ilha de Santa Catarina e Ilha da Culatra, podemos entender as heranças culturais tomadas a partir das dinâmicas da globalização, ou seja, em permanente reformulação e transformação.

A partir da década de 1980, o acentuamento do processo de globalização, o avanço tecnológico e as mudanças na percepção de tempo e espaço, desencadearam uma série de transformações culturais. Entre estas transformações, já exaustivamente descritas (GIDDENS 1991; MANTECÓN 1993; HANNERZ 1999; BEYER, 2007; RIBEIRO 2008), nos interessa a relação entre o ressurgimento das identidades locais e o nascimento de culturas globais.

Uma vez fortalecidas, as identidades locais passam a integrar a disputa dentro do sistema de culturas globais, momento em que é necessário negociar a permanência de suas especificidades dentro da cíclica, e contraditória, diferenciação e homogeneização que sustenta o sistema capitalista global. Este supracitado processo cíclico de produção de singularidade e diferença pode ser observado em ambos casos, a partir da narrativa histórica de ocupação/povoamento do lugar que somada às várias manifestações e estratégias de (re)construção e visibilização reafirmam as identidades locais.

Revela-se fundamental tomarmos como referência que a produção de diferença não é o produto, e, sim, o ponto de partida para entendermos as conexões com o mundo, com os espaços hierárquicos com os quais há relações de interdependência. A Ilha de Santa Catarina e a Ilha da Culatra, são localidades que se singularizam pela instrumentalização de ideias de identidade e comunidade para, em seguida, reivindicarem a participação em contextos mais amplos.

*Recebido em 6 de novembro de 2022.*

*Aprovado em 30 de agosto de 2023.*

## Referências

- AGIER, Michel. Distúrbios Identitários em Tempos de Globalização. *Mana*, 7 (2): 7-33, 2001.
- AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, 21 (3): 483-498, 2015.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1983.
- BERNARDO, P & DIAS, J. História da ocupação das ilhas barreira da Ria Formosa. *4º simpósio sobre a Margem Ibérica Atlântica*, pp. 189-190. Depósito Universidade do Algarve, 2003.
- BEYER, Peter. Globalization and Glocalization. In: *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage Publications. 2007, pp. 98-117
- BORTOLOTTI, Chiara. Patrimônio e o futuro da autenticidade. *Revista do Patrimônio Artístico e Histórico Nacional*, (36): 23-37, 2017.
- CABREIRA, Tomás. *O Algarve Económico*. Lisboa: Imprensa Libanio da Silva, 1918.
- Câmara Municipal de Florianópolis. *Lei nº 15243*, de 19 de abril de 2013.
- CAVACO, Carminda. *O Algarve Oriental, Vol. II*, Lisboa: Faro, 1977.
- Culatra 2030: *Comunidade Energética Sustentável*.
- DIÁRIO DA REPÚBLICA ELETRÔNICO. N.º 100/1978, *Série I de 1978-05-02*. Portugal.
- DIÁRIO DA REPÚBLICA ELETRÔNICO. N.º 282/1987, *Série I de 1987-12-09*. Portugal.
- FARIAS, Vilson F. *Dos Açores ao Brasil Meridional: uma viagem no tempo: povoamento, demografia, cultura. Açores e litoral catarinense*. Florianópolis: UFSC, 1998.
- FLORES, Maria B. Ramos. *Povoadores da fronteira: Os casais açorianos rumo ao sul do Brasil. 1. ed.* Florianópolis: UFSC, 2000.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.
- GUPTA, A.; FERGUNSON, J. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In: Antônio A. Arantes (org.), *O espaço da diferença*. Campinas: Papyrus, 2000. pp.31- 49.
- HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, (24): 68-75,1996.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- HANNERZ, Ulf. Os limites de nosso auto-retrato. Antropologia urbana e globalização. *Mana*, 5 (1): 149-155, 1999.

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

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. "El patrimonio inmaterial como producción metacultural". In Unesco (Ed.), *Museum International. Patrimonio Inmaterial*. París: UNESCO, 2004. pp. 52-67,

LEAL, João. *Açorianidade: Literatura, política, etnografia. Etnografias Portuguesas (1870-1970) cultura popular e identidade nacional*. Lisboa: Dom Quixote, 2000.

LEAL, João. *Açores, EUA, Brasil: Imigração e etnicidade*. Açores: Nova Gráfica, 2007.

LEIS MUNICIPAIS - Florianópolis. *Lei nº 9590*, de 4 de julho de 2014.

MAMIGONIAN, Beatriz G; VIDAL, Joseane Z. *História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

MANTECÓN, Ana R. Globalización cultural y antropología. *Alteridades*, (5): 79-91, 1993.

NEMÉSIO, Vitorino. *Açorianidade*. Insula, 1932.

OLIVEIRA, Ernesto Veiga de; GALHANO, Fernando; PEREIRA, Benjamim. *Construções de planta quadrangular. Construções primitivas em Portugal*. Lisboa: Etnográfica Press, 1988.

PÉREZ, X, P. Turismo Cultural, uma visão antropológica. *Revista de turismo y patrimonio cultural. Colección PASOS*, 2: 1-307, 2009.

RIBEIRO, Gustavo L. Antropologias Mundiais. Para um novo cenário global na antropologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21 (60): 147-185, 2006.

RIBEIRO, Gustavo L. *Do nacional ao global: Uma trajetória*. Série Antropologia, 2008.

RODRIGUES, J. M. Vieira. *A indústria de Conservas de Peixe no Algarve (1865-1945)*, Lisboa: Arandis Editora, 1997.

ROTMAN, Monica B. Patrimonio cultural y prácticas artesanales. *ILHA Revista de Antropologia*, 8 (1): 97-115, 2006.

SANTOS, Sílvio C. *Nova História de Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC, 2004.

SILVEIRA, Mariela F. "*De quem é o Ribeirão*": *imagem, paisagem e identidade em contextos de patrimonialização*. Dissertação de mestrado, Antropologia Social, UFSC, 2015.

SILVEIRA, Mariela F. "*Nós somos ilhéus, juntos somos mais fortes*": *fluxos da construção de identidade e comunidade na Ilha da Culatra - Faro, Portugal*. Tese de doutorado, Antropologia Social, UFSC e ISCTE-IUL, 2021.

**ACENO**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,**  
**artigos livres,**  
**resenhas,**  
**ensaios fotográficos,**  
**dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

## “Doar amor”: a agência das emoções e o trabalho do cuidado de idosos

**Fabio de Medina da Silva Gomes<sup>1</sup>**  
Universidade Federal Fluminense

**Resumo:** O presente artigo objetiva demonstrar as agência dos discursos sobre as emoções no exercício do trabalho de cuidado de idosos. Trata-se de um estudo etnográfico realizado num centro de convivência católico para pessoas idosas na cidade de Niterói/RJ, nos anos de 2017/2018. Os resultados obtidos apontam para a centralidade dos discursos sobre o sentimento moral “amor”, bem como para o fato desse discurso produzir condições morais lidas como adequadas, nesse contexto, para a prática do cuidado. Desse modo, conclui-se pela utilização desse discurso como central na significação do cuidado de idosos como um trabalho.

**Palavras-chave:** cuidado; envelhecimento; moralidades.

GOMES, Fabio de Medina da Silva. “Doar amor” : A agência das emoções e o trabalho do cuidado de idosos. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (23): 285-304, janeiro a abril de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (2020), com período sanduíche na Universidade de Buenos Aires. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense (2015). Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2012). Professor contratado da Universidade do Estado do Mato Grosso (UNEMAT). Pesquisador do Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT-InEAC) e do Grupo de Pesquisa Políticas Públicas, Direito, Estado e Sociedade (PPDES-UNEMAT).

## “Donating love”:

### The agency of emotions and the work of elderly care

**Abstract:** This article aims to demonstrate the agency of discourses on emotions in the exercise of elderly care work. This is an ethnographic study carried out in a Catholic community center for the elderly in the city of Niterói/RJ, in the years 2017/2018. The results obtained point to the centrality of the discourses on the moral feeling “love”, as well as to the fact that this discourse produces moral conditions that are read as adequate, in this context, for the practice of care. Thus, it is concluded that this discourse is central to the meaning of caring for the elderly as work.

**Keywords:** care; aging; moralities.

## “Donando amor”:

### La agencia de las emociones y el trabajo del cuidado de los adultos mayores

**Resumen:** Este artículo tiene como objetivo demostrar la agencia de los discursos sobre las emociones en el ejercicio del trabajo de cuidado de ancianos. Se trata de un estudio etnográfico realizado en un centro comunitario católico para ancianos en la ciudad de Niterói/RJ, en los años 2017/2018. Los resultados obtenidos apuntan para la centralidad de los discursos sobre el sentimiento moral “amor”, así como que ese discurso produce condiciones morales que se leen como adecuadas, en este contexto, para la práctica del cuidado. Así, se concluye que ese discurso es central para el sentido del cuidado de los ancianos como trabajo.

**Palabras clave:** cuidado; envejecimiento; moralidades.

As reflexões trazidas aqui advêm, principalmente, de uma etnografia realizada durante meu doutoramento. Na ocasião, empreendi uma pesquisa sobre o trabalho do cuidado e suas relações econômicas, para compreender o cuidado de idosos como um objeto sociológico que pode entrar e sair do estado de mercadoria. Ou seja, investiguei a estrutura desse mercado do cuidado. Ao logo da pesquisa, fui concluindo que essa troca de cuidado por dinheiro obedecia certa moralidade, que denominei, em outra publicação, de discursos sobre o amor (GOMES, 2021).

A principal instituição que abrigou minha pesquisa foi um Centro de Referência para idosos localizado em Niterói, cujo nome exato vou manter em sigilo, a pedido dos interlocutores. Trata-se de um Centro de Convivência, ou seja, um lugar onde cerca de cinquenta idosos passam o dia, mas não a noite. Essa configuração faz desse Centro um espaço muito diferente de uma casa de repouso, por exemplo. Os idosos chegam ao Centro de manhã, recebem um café da manhã, fazem orações, depois participam da primeira oficina. Na sequência almoçam, participam da segunda oficina, lancham e retornam às suas casas. Um detalhe importante: tudo isso a título gratuito.

Muitos deles estão gravemente enfermos e os mais doentes não podem permanecer na casa. Fui informado da ausência de estrutura adequada para tratar esses casos. Não há assistentes sociais, enfermeiros ou outros profissionais de saúde, o corpo de funcionários é muito pequeno e não há equipamentos médicos mais caros.

Além desses idosos, cerca de cem pessoas são voluntárias, boa parte com idade entre sessenta e setenta anos. Apesar da grande quantidade de voluntários, muitos ficam na casa apenas por uma manhã, ou uma tarde na semana, ou no mês. Essas pessoas se dispõem a trabalhar na casa a título não oneroso, em seus mais diversos projetos ou em atividades rotineiras, como as oficinas.

Outros três grupos da casa são os empregados, os familiares e os benfeitores. Esse primeiro grupo é formado por um administrador, cuidadores, faxineiras, cozinheira e outra pessoa que “faz de tudo”. São, praticamente, as únicas pessoas negras que frequentam a casa, além de algumas poucas convivas. Fala-se bem pouco sobre o pagamento desses empregados.

Os familiares são um grupo muito distante da rotina da casa, classificados pelos voluntários como pessoas ingratas e que não cuidam dos seus pais idosos. São vistos como ausentes até mesmo nas reuniões destinadas a eles. Os voluntários frequentemente se queixam de sua ausência quando preparam palestras aos sábados destinados a eles. Segundo o que notei, nenhum familiar é voluntário na casa.

O último grupo são os benfeitores, pessoas físicas ou jurídicas que contribuem financeiramente para a casa. Seus nomes eram, geralmente, guardados em

segredo. Contudo, durante as orações matutinas, agradecia-se a Deus porque o apoiador, “o mercado tal”, pode nos auxiliar esse mês.

## Os discursos das emoções nas ciências sociais

Conforme mencionei em publicação anterior (GOMES, 2021)<sup>2</sup>, na instituição a circulação do dinheiro deveria obedecer às regras de um sentimento moral muito específico: o *amor*. Voluntários, funcionários e convivas estavam muito acostumados com uma ideia prévia sobre quais são os sentimentos apropriados, ou seja, eles possuíam um “dicionário moral”. Ao mesmo tempo, eles tinham consciência quando deveriam sentir algo, quem deveria sentir e qual importância teria cada um desses sentimentos; quer dizer, eles também tinham uma “bíblia moral” (HOCHSCHILD, 2011). E é exatamente esse conjunto moral de regras bem estabelecidas que deveria guiar as moralidades dos dinheiros que circulavam. Desse modo, o amor surgia como um atributo muito bem definido de um tipo específico de dinheiro que circulava na Casa.

Roberta Carneiro Campos (2002: 257) estudou como os sertanejos e, em especial, o grupo religioso *Ave de Jesus* tinham “sentimentos morais como referência para criação de sua sociabilidade”. Grupos messiânicos da região atuaram com notória solidariedade socorrendo, por exemplo, retirantes durante grades secas. Tal como na etnografia da autora, na Casa a caridade sobressai como forma de ser no mundo. Os estudos no âmbito da antropologia e na sociologia das emoções são úteis para refletir como o discurso sobre o amor é capaz de gerar realidades sociais.

Novamente, mais do que simples falas, os discursos são compreendidos por sua capacidade de agência. E, nesse momento, procuro demonstrar como os discursos sobre o amor e o interesse são referências relacionadas a tipos específicos e diferenciados de dinheiro. Tento, assim, compreender como uma referida compreensão sobre os discursos das emoções criam realidades econômicas distintas.

Antes de prosseguir, quero deixar claro que minha pretensão não é desenvolver um estudo sobre as emoções como algo que os sujeitos guardam dentro de si, numa antiga compreensão essencialista ou reificadora dos sentimentos. O meu intento é o de demonstrar como os discursos sobre emoções geram realidades sociais. Afinal, no contexto por mim estudado, o discurso do amor e da caridade constrói o voluntariado de quase cem pessoas na Casa e constitui a própria razão dos benfeitores em suas doações.

Em minha abordagem tomo como referência a maneira como Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod (1990) negaram essas formas de compreensão das emoções para focar em uma análise cuidadosa das riquezas e situações sociais específicas, lendo as emoções como um construto sociocultural. Ambas são antropólogas tributárias dos estudos sobre sexualidade de Michel Foucault. Segundo elas, seria mais produtivo um estudo sobre a genealogia das emoções, de forma similar às pesquisas do filósofo sobre a produção de uma sexualidade na modernidade, considerando as emoções como uma força fisiológica localizada no indivíduo, susten-

<sup>2</sup> Nesse artigo (GOMES, 2021), ponderei como os discursos sobre o amor, seja na forma de amizade ou caridade, podem ser compreendidos como uma estratégia do capital para retirar uma grande quantidade de trabalho gratuito ou pago de forma precária das mulheres. Isso em dois contextos distintos, quando realizei uma pesquisa sobre as trabalhadoras domésticas remuneradas nas audiências da Justiça do Trabalho, como também na pesquisa no Centro de Referência de Idosos.

tando um senso de singularidade. As emoções, na modernidade, são compreendidas como o que propicia um acesso a um senso de verdade sobre um *si mesmo*<sup>3</sup>, embasando a própria ideia de moral.

O próprio Michel Foucault (2007) pretendeu explicar como “a produção do discurso é, ao mesmo tempo, controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos” (FOUCAULT, 2007: 8-9). Na sua aula inaugural no College de France, em 1970, ele enfatiza a relação entre as práticas discursivas e o poder que os rodeiam e enfoca, também, a criação de mecanismos para controlar os discursos.

Dessa forma, eu pretendo entender as diversas formas de circulação e controle de discursos sobre amor e dinheiros que eram produzidos dentro da instituição. Quero demonstrar, assim, a centralidade da dimensão do controle sobre a produção do discurso do amor para a efetivação da troca de cuidado por dinheiro.

## Solidariedade: um passo em direção ao outro

Em determinado dia do trabalho de campo, fui a uma reunião de voluntários, na sede da instituição. Segundo conversado com uma interlocutora, essas reuniões têm sido centrais para alinhar os voluntários num mesmo discurso e, supostamente, numa mesma prática. No primeiro momento ficamos bebendo café e comendo biscoito para esperar que os voluntários atrasados chegassem. Nesse momento, pude conhecer algumas senhoras, voluntárias, entre elas, Carmem e Izanami. Ambas me contaram sua relação com a Casa e com o próprio voluntariado. Carmem era uma senhora de mais de sessenta anos, ela participou da fundação da Casa, ainda nos anos 2000. Aposentada e já trabalhou numa escola conhecida na cidade; se apresentou para mim como a “contadora da Casa”. Enquanto isso, Izanami foi, e continua sendo, voluntária em várias instituições, mas só há pouco tempo conheceu o Centro. Ela é uma ceramista japonesa e possui um ateliê. Ambas afirmaram seu amor pelo trabalho na instituição.

Em um dado momento da reunião, discutimos sobre o voluntariado. Distribuíram um papel impresso com um texto sobre o tema, que dizia:

*Trabalho voluntário não é coisa de gente santa. Não é pra quem quer mudar o mundo ou ser bem-visto. Trabalho voluntário é pra quem quer mudar a si mesmo e está disposto a aprender por meio do contato com novos mundos. É uma excelente ferramenta de empatia, onde o aprendiz ensina mais que o professor. Voluntariar é transbordar de tanto aprendizado e gratidão, é superar dores e desafios inimagináveis, porque vê na história do outro as bênçãos da própria vida. A nossa maior ligação humana, feita de respeito e gentileza. Onde existem voluntários, existe a mistura das cores, das classes, das crenças e de passados. A curiosidade pelo outro alimenta a nossa alma sedenta por sentimentos reais! Voluntariar é doar amor para curar a dor do outro, e sem saber, descobre que esse é o remédio para curar a nossa própria dor...*

Em seguida, começamos a nossa reunião de trabalho. Uma senhora levanta-se e fala, algo como,

*Olha meu nome é Ana. Quero dizer que estou aqui na casa como voluntária a mais dez anos e que estou me ausentando muito por conta de problemas dentários. Tenho feito vários implantes e tenho inclusive gastado com isso tempo e dinheiro. Mas quero dizer que sou responsável pela oficina de estimulação cognitiva. Eu tenho contato com uma conviva que vem se portando de forma inadequada. Ela é a conviva mais*

<sup>3</sup> Esta noção de um “si mesmo” é o mais próximo que consigo chegar da ideia de self, termo que não encontra tradução em português e que designa uma elaboração consciente e racional de si, em contato com outros sujeitos sociais, ao mesmo tempo em que se mantém válida a dimensão de imprecisão e de desenvolvimento contínuo dessa identidade social.

*jovem e se acha jovem demais pra estar no meio de tanto velho. Eu faço várias atividades com ela e ela tem respondido de forma debochada. Na minha oficina, houve uma vez em que levamos umas caixinhas coloridas. Aí nós tirávamos um papel da caixinha com nomes de profissões. Eu perguntava a cor da caixa e o trabalho das profissões. Ela, além de desdenhar, ficava abraçada a sua bolsa e não fala nada!*

Depois dessa fala, muitas voluntárias se levantaram para defender a idosa, mas, ponderando que, além dela já possuir alguma demência, era muito participativa em outras oficinas. Começaram a falar dos casos difíceis da casa. Lembraram o caso do senhor com Doença Alzheimer que queria sair da Casa, o Senhor Gervasio.

Em outra ocasião, realizando trabalho de campo, conheci outra voluntária, que disse que os familiares não ajudavam em nada a casa. Muito séria, mencionou os familiares dos idosos como pessoas desleixadas e ausentes tanto nos sábados, nas festas, nos almoços e em eventos para arrecadar fundos. Os familiares são representados como pessoas que “jogam seus familiares na Casa”.

Como já referi, o discurso sobre o amor obedecia a um “dicionário moral” (HOCHSCHILD, 2001). Quando me refiro ao amor, no contexto estudado, quero me referir sempre à noção de caridade. Se nós pensarmos fronteiras entre transações mercantis e circulações de dons (ZELIZER, 2011; WILKIS, 2008; HOCHSCHILD, 2011), podemos identificar o discurso do amor como provocador de uma moralidade que possibilita o livre trânsito entre esses espaços.

Segundo os discursos proferidos durante aqueles dias, todas essas pessoas agiam por amor, tal como o exemplo de São Francisco de Assis. Conforme me foi explicado por uma conviva que assistiu uma missa no Dia de Todos os Santos, dentro do cristianismo católico, os santos têm um papel específico de exemplo/modelo. De forma similar ao que sugere Roberta Carneiro Campos (2002):

A Bíblia, aqui entendida como referência para o pensamento, a ação e o sentimento, funda-se em sua função simbólica enquanto exemplo ou modelo. Ora, o Antigo Testamento conta a esses sertanejos, histórias de povos que passaram dificuldades advindas de se viver numa área seca e desértica e, também, os modos que esses povos utilizaram para superar tamanha adversidade. E no enfrentamento dessas situações, uma das mensagens que mais se salientam no texto bíblico são histórias de mutualismo, de hospitalidade e de compartilhamento. Ao mesmo tempo em que generosidade, gentileza, humildade, misericórdia e sofrimento são alguns dos sentimentos ensinados, a competição, a inveja e o egoísmo são os sentimentos fortemente rejeitados. (CAMPOS, 2002: 254)

Naquela reunião de voluntários descrita anteriormente, logo após refletirmos sobre o trabalho que desenvolvíamos como uma ferramenta de empatia, que não pode, ou não deve, ser utilizado por quem quer ser bem-visto, ouvimos a fala da voluntária Ana. Ela era responsável pela oficina de estimulação cognitiva e, como referi anteriormente, diz-se muito decepcionada com certa conviva que não participava da atividade como desejado. Nas palavras de Ana, “Ela além de desdenhar fica abraçada a sua bolsa e não fala nada!”.

Aquela situação foi seguida por várias voluntárias apontando um erro no discurso de Ana. Segundo elas, a conviva não agia assim, citando que em suas oficinas ela não ratificava esse comportamento. E, além disso, como já demonstrava alguma demência, ela não poderia ser julgada daquela forma. Queriam dizer com isso, também, que o discurso de Ana deveria sofrer uma interdição (FOUCAULT, 2007), pois se referia a um tema que não se podia falar: conflitos.

Sendo certo, contudo, que a fala de Ana evidencia certo interesse existente na prática de amor. Requer-se respeito e consideração dos convivas. Ana queria di-

zer exatamente isso; ela queria reclamar a ausência de retribuição. De igual maneira, outras voluntárias recebiam vários tipos de retornos, como demonstrarei agora.

Carmem e Izanami foram duas voluntárias que me afirmaram realizar o voluntariado por amor. Da mesma forma, todos os outros voluntários apresentaram diversas razões para estar trabalhando a título gratuito na Casa. E chamaram “amor” a todos esses variados motivos.

O caso de Izanami é bom para pensar essa questão. Ela praticava o trabalho voluntário no Hospital Antônio Pedro, no Hospital do Câncer e nessa instituição. A sua compreensão sobre o significado do voluntariado é bem distinta, se comparado a outros interlocutores. Para ela, realizar essa atividade é contribuir com seu próprio processo de individuação, conforme aprendeu com a psicanálise de Carl Gustav Jung. Ela se referia a esse processo como uma resposta própria e criativa aos desafios do mundo. Uma forma de pertencimento.

A ceramista era aluna de um curso de formação de terapeutas em arte-terapia<sup>4</sup>, denominado pelas interlocutoras apenas como “curso da Ana do Céu”. Izanami e suas colegas, alunas do curso, eram chamadas não apenas de voluntárias, mas também de estagiárias no Centro de Convivência, dado os laços estreitos entre as duas instituições. Elas conduziam oficinas e realizavam trabalhos em condomínios.

Cristina era uma jovem enfermeira dona de um empreendimento “de gestão de cuidados de idosos”. Ela contratava cuidadores que trabalhavam nas casas das pessoas idosas. Antes, no entanto, essas pessoas realizavam um estágio em sua empresa, com visitas regulares ao Centro. Segundo Cristina, além de aprender uma forma específica de cuidar, elas eram vigiadas pela dona da empresa. Afinal, “ninguém consegue fingir ser uma pessoa do bem por três meses”.

Para Bárbara, estar na Casa é sempre lembrar-se de sua mãe, moradora de Ilhéus. O seu trabalho voluntário ameniza essa ausência. Contudo, estar longe da sua mãe não parece um grande problema, pois todo ano, durante as férias, ela regressa à Bahia. Existe um trato entre seus onze irmãos de cada um tirar férias durante um mês diferente. Assim, sua mãe nunca fica sozinha.

Ana é uma mulher nova, se comparada a outras voluntárias, com apenas cinquenta anos. Ela já viveu em diversos países diferentes, tendo realizado seu mestrado em antropologia na Bélgica e dado aula no norte do Japão na Universidade de Hokkaido. Nessa etapa de sua vida, era casada com um japonês com quem tem filhos e realizava pesquisa sobre gênero e violência. Sua oficina “Conhecendo outras Culturas” consistia em passar alguns slides e explicar costumes franceses, alemães ou japoneses. Segundo me revelou, sua estada na Casa era como um aprendizado, porque ela mesma queria abrir uma casa de repouso e já realizava reuniões com amigas profissionais da área de saúde.

Edwirges, por sua vez, era uma voluntária sempre convidada para oficinas ou condomínios com fito de maquiagem para mulheres. Era casada com Elias, também voluntário envolvido com atividades musicais. Enquanto ela se denominava desempregada, ele intitulava-se aposentado. O casal vivia em Itaipu e, cotidianamente, estava na Casa. Em todas as suas oficinas Edwirges sempre levava uma pasta de produtos da marca MAC e se autodenominava *make-up artist*. Ela sempre frisava, discretamente, que oferecia serviços de maquiagem, contando algum acontecimento engraçado sobre maquiagem de noivas, por exemplo.

<sup>4</sup> Trata-se de uma terapia específica que, por meio da arte, visa privilegiar as aptidões de comunicação e expressão dos sujeitos (BARBOSA e WERBA, 2010).

Durante o trabalho de campo, entendi que o discurso do amor atua como uma espécie de guarda-chuvas; ou seja, discursos proferidos encapsulavam outros entendimentos bem distintos do que seria o amor. Assim, amor ao próximo envolvia um número muito grande de práticas, se opondo às práticas individualistas realizadas “por interesse”.

A empresária e a maquiadora agiam por interesse? Afinal, para os discursos das lideranças da instituição, o que é agir por interesse? Como o dicionário e a bíblia moral desse discurso classificam os termos amor e interesse? Nesse contexto, amor e interesse são excludentes? E, o mais importante, o amor comporta ganhos financeiros em benefício próprio em troca de cuidado?

Nesse dicionário, amar correspondia a suprir a necessidade dos *anawin*<sup>5</sup>, os “pobres de Deus”. A razão de ser do voluntariado é a própria caridade; como expliquei, é uma tentativa de aplacar a dor do outro, sobretudo do outro carente. E esse amor não podia conviver com o interesse. As pessoas poderiam até receber algum benefício pelo que praticavam, mas isso não podia ser sua razão primeira. Descobri isso quando a Irmã me disse que o meu voluntariado na Casa não significava uma caridade, dado que eu agia em interesse próprio. Ela me disse que eu “não era bem um voluntário, mas um estudante” por estudante queria dizer um pesquisador ou um estagiário. Por isso mesmo, eu deveria buscar ser voluntário em outra atividade.

Eu, diferentemente dessas outras voluntárias, me apresentei como um pesquisador. Era como se o fato de ser pesquisador (ou estudante, ou estagiário) fosse mais importante do que o fato de ser um voluntário. Além disso, eu não estava me legitimando para ter interesses que retroalimentam uma ação caritativa. Por isso, me qualificavam como um estudante voluntário e não como um voluntário estudante. Era muito diferente de Edwirges, que era uma voluntária maquiadora. Enfim, os ganhos pessoais deveriam sempre ser colocados em segundo plano. Aquilo que cada um auferia como um eventual retorno, portanto, não deveria ser um objetivo, mas uma decorrência da prática do amor. Essa ideia era acentuada quando se tratava de ganhos financeiros.

Edwirges poderia ser maquiadora e conquistar clientes naquele espaço, isso não era um problema. Cristina se interessava por dar palestras sobre envelhecimento e saúde, mas poderia angariar clientes para sua empresa, como consequência. Todas essas atividades econômicas eram divulgadas e, inclusive, incentivadas na Casa. O cuidado poderia passar de um gesto de caridade para uma mercadoria (APPADURAI, 2008), pela atuação desse sentimento moral. Por isso, a própria Cristina conta da importância de que os cuidadores contratados pela empresa cuidem com amor. E para isso, deveriam realizar um estágio na Casa.

Marcel Mauss (2013) entendeu que a lógica mercantil não substituiu outras formas de dádivas e alianças típicas de outras sociedades. Na conclusão do *Ensaio sobre a Dádiva*, propõe-se que “uma parte considerável de nossa moral e de nossa própria vida permanece estacionada nessa mesma atmosfera em que dádiva, obrigação e liberdade se misturam” (:111). Nesse sentido, o autor se afasta de uma perspectiva individualista, galgada num cálculo de interesses.

Alain Caillé (2002) nos ajuda a refletir sobre essa antítese de um interesse desinteressado. O autor começa o capítulo intitulado *Da Ideia de Incondicionalidade Condicional* com duas oportunas perguntas: “Pode-se dar alguma coisa sem impor nenhuma condição? Pode-se conceber alguma coisa como um dom

<sup>5</sup> Segundo os interlocutores, a palavra *anawyn* é um termo bíblico que se refere aos “pobres de Deus”, todo aquele que não tem recursos materiais para se manter ou que carrega alguma outra carência.

gratuito?” (CAILLÉ, 2002: 106) Com o intuito de compreender a *teoria da incondicionalidade condicional*, o autor recorre a Marcel Mauss para quem não havia meio-termo, ou se confiava totalmente, ou se desconfiaria também totalmente, depor armas, ou se entregar tudo. A aliança não teria outra condicionalidade, senão a ameaça de soçobar, a qualquer momento, no registro da desconfiança ou da guerra. Essa relação seria assim proporcional à hostilidade em potência sendo condicionado por ela.

Por isso o autor redige duas premissas. A aliança só pode nascer de uma aposta incondicional e a aliança não pode viver a não ser no registro da incondicionalidade. Só se podem debater os termos de uma união quando se confia incondicionalmente. A última dessas assertivas é muito boa para pensar a presente etnografia, porque significa um regresso ao amor divino, incondicional por definição.

Durante todo o tempo que me mantenho no registro da confiança, por hipótese estou igualmente no da incondicionalidade. Ou você confia, ou você não confia. Ou ama, ou não ama. Ai de quem for morno, diz Cristo no Apocalipse (3,16). E qualquer reticência em dar (sua amizade, sua palavra, alguma ajuda) faz que se perca a confiança. Mas neste registro da incondicionalidade só me encontro condicionalmente, somente sob a condição que o outro ou os outros também se achem nele. E na exata medida que aí se encontrarem. (CAILLÉ, 2002: 121-2)

Albert Hirschman (2000) é outro autor importante, pois discute as relações entre as paixões e os interesses na modernidade para apontar a necessidade de domínio das paixões, dos impulsos por uma paixão especial, o interesse. Segundo ele, a passagem do antigo regime para a modernidade se deu pela substituição gradativa da honra – pertinente apenas à nobreza ou fidalguia – pela noção de interesse, mediado pelo dinheiro. Este último um recurso que todos, em tese, poderiam auferir mediante competência em dominar os impulsos em favor da instituição de um mercado abrangente para trocas mais amplas. O dinheiro, como um equivalente capaz de promover admiração, bem-estar, saúde e segurança, se estabeleceu como medida de valor para uma vida digna.

Uso a teoria desses autores para afirmar que tanto os discursos da instituição como os dos voluntários apontavam para essa incondicionalidade condicional, ou seja, era sempre preciso se afastar dos perigos das pessoas que cuidavam sem amor e tendo como principal motivação o próprio interesse. Um interesse desmedido, que negava a dignidade alheia e que, portanto, não estaria disposto a reconhecer no outro mais humilde uma condição de irmandade. Tudo isso, como recordei, era inspirado diretamente pela figura de São Francisco de Assis.

## Devoções

O Centro de Convivência fazia parte da Fraternidade Franciscana de Niterói, e isso significava muito para a instituição. A devoção ao santo era percebida nas imagens espalhadas pelas salas, na sua oração cantada cotidianamente e nos diversos discursos das pessoas sobre agir à semelhança de São Francisco.

“São Francisco amava todo mundo, até os animais. Temos que aprender com ele (...). Todo mundo se matando, com violência. Temos que tentar amar mais”, dizia uma conviva carregada por uma voluntária. Durante esse tempo de trabalho de campo em Niterói, ouvi muitas vezes frases parecidas com essas. “É, a gente tem que amar como São Francisco amou”. Como referi anteriormente, não havia em nenhum discurso, de quem quer que seja, algum tipo de negação de que o amor era um valor a ser seguido. E mais, não havia nenhuma dúvida de que o

amor era praticado naquele espaço. Entretanto, alguns voluntários, muito em segredo, me confidenciavam que o voluntário fulano, não agia por amor e sim por interesse. Alguns voluntários também criticavam os empregados e os familiares, acusavam os primeiros de falta de delicadeza e os outros de ausência. Contudo, como atmosfera geral, havia um forte consenso sobre a prática do amor naquele ambiente.

Para compreender como o amor encarnado na figura de São Francisco parecia criar agências pretendo me valer de três autores, os quais, embora não dialoguem entre si e nem com a bibliografia citada até aqui, são úteis para pensar alguns problemas nessa construção do discurso do amor como um sentimento capaz de unir práticas financeiras e cuidados íntimos. Tratam-se de: *São Francisco de Assis*, de Jacques Le Goff (2011), *Os múltiplos altares da modernidade*, de Peter Berger (2017) e *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*, de Michael Taussig (2010).

Jacques Le Goff (2011) escreveu sobre vida e obra desse santo, destacando o ambiente onde viveu nos Séculos XII e XIII e sua influência sobre a vida religiosa no Século XIII, mesmo depois da sua morte. O autor destacou inúmeros aspectos de São Francisco, responsável por modificações profundas no catolicismo romano, lembrado por inaugurar um sentido de santidade, distante da vida monástica e mais perto dos pobres. Francisco viveu um momento de urbanização e de uso das moedas nas cidades; a desigualdade, então, passou a firmar-se não sobre o sangue das famílias, mas sobre a posse de dinheiro ou móveis urbanos. Tal como referido por Hirschman (op. cit.), em sua reflexão acerca da transição da sociedade medieval para a de mercado.

Para Francisco, os leigos poderiam levar uma vida apostólica, de entrega às práticas religiosas. O voluntariado na Casa se assemelha a essas ideias; o engajamento de pessoas leigas num trabalho essencialmente católico era um ponto marcante. Durante esse período de trabalho de campo, apenas vi alguns padres em situações muito pontuais, especialmente para rezar missas. A relação com a pobreza, no entanto, era distinta.

Jacques Le Goff (2011) coloca uma questão enfrentada por Francisco: afinal, a pobreza real era a voluntária ou a sofrida? A pobreza do próprio Francisco e de seus seguidores era distinta daqueles que eles assistiam. Esses últimos sofriam a pobreza, sem nunca ter escolhido. Os voluntários da instituição não sofriam e nem nunca escolheram a pobreza, pelo menos não nos termos do apóstolo Francisco de Assis. A maioria dos voluntários recebia seus sustentos da Previdência Social. Certo dia, em uma oficina, apresentando a instituição, uma voluntária esclareceu que “os nossos idosos são carentes em muitos sentidos”. A pobreza e a carência dos convivas não tinham só relação com ausência de recursos financeiros, mas também com falta de atenção.

Peter Berger (2017), por sua vez, sinaliza um abandono da teoria da secularização para explorar os sentidos do *pluralismo* e suas consequências na religiosidade. Trata-se de uma revisão conceitual de alguns de seus livros mais antigos. A definição de pluralismo é uma chave para entender o livro e a presente etnografia.

O pluralismo é uma situação social, na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e integram amigavelmente. Esta última expressão é importante. Faz pouco sentido falar em pluralismo quando as pessoas não falam umas com as outras. (BERGER, 2017: 20)

No âmbito da religião, ele destacou dois sentidos do termo pluralismo. Primeiramente, o substantivo designa a convivência de crenças distintas, mas também pode referir-se à coexistência de discursos religiosos e seculares. A maior mudança apresentada pela religião na modernidade seria sua capacidade plástica de estabelecimento desses diálogos. O pluralismo cria uma influência recíproca entre esses discursos todos, mas também diminui as certezas. Esse quadro todo obriga as religiões a um movimento de renovação.

Sobre a convivência entre discursos seculares e religiosos, Berger aponta para a capacidade das pessoas ouvirem e sopesarem todas essas vozes. Para isso, o autor se vale do conceito de “realidades múltiplas” de Alfred Schutz, para descrever como os sujeitos lidam com realidades religiosas e seculares da religião.

Essas ideias trazidas por Berger são boas para colocar em contraste as práticas aqui estudadas. Se o pluralismo depende de distintas moralidades convivendo, então não podemos pensar o voluntariado na casa sob esse registro. Na realidade, a tensão entre noções como certo e errado, bem e mau, amor e interesse, como já expliquei, davam a tônica nesse dicionário moral. E, essas concepções tão próximas, porque antagônicas, eram partilhadas por conta de um pertencimento religioso católico anterior. Edwirges, Bárbara, Regina e Carmem eram frequentadoras assíduas e voluntárias em outros projetos católicos de caridade. Contudo, muitos outros voluntários não partilhavam do mesmo pertencimento, como é o caso de Izanami, a ceramista, Ana, a antropóloga ou Cristina, a empresária.

Izanami expressava sua fé de forma muito difusa, acreditando “em muitas coisas, ao mesmo tempo”, como me revelou um dia. Mas o motivo mais significativo para seu voluntariado era o engajamento no processo de individuação, termo junguiano que teve mais contato a partir do curso de arteterapia. Não apenas Izanami, mas outros voluntários tiveram contato com a Casa por meio do curso de formação em arteterapia. Sua busca por individuação possui pouca relação com o discurso católico da caridade, tendo mais relação com práticas caritativas para conhecer-se a si mesmo.

Ana, por seu turno, nunca demonstrou qualquer filiação religiosa. O seu intuito de abrir uma casa de repouso nunca estava oculto, foi previamente comunicado às lideranças. Mas ela declarava agir por amor. Da mesma forma, Cristina, a empresária que possuía uma empresa de gestão de cuidado de idoso, agia declaradamente por amor.

Esse sentimento moral, o amor, de forma distinta do pluralismo de Peter Berger, não criava um diálogo entre discursos religiosos e seculares. Na Casa, o discurso religioso tinha determinada primazia e funcionava como um *guarda-chuva*, subsumindo em si diversos discursos como o de Izanami ou Cristina. O discurso desta última poderia ser essencialmente empresarial, do cuidado como uma profissão, já que sua empresa contratava trabalhadores para prestar cuidados aos idosos nas suas casas. No entanto, sempre preferia se apresentar como alguém que acompanhou o processo de envelhecimento e cuidou de sua avó. Passando por essa situação, começou a querer auxiliar outros idosos para serem cuidados com amor, o que a levou também a fundar sua empresa. Não é nada mais do que a exportação de um discurso dos cuidados realizados em casa e de forma amorosa para o meio empresarial, dos negócios.

Foi nesse sentido que, no dia 28 de maio daquele ano, Cristina publicou em seu *facebook*, um post sobre elaboração de um manifesto “em casa que se cuida”, com o intuito de “oferecer aos nossos clientes o que há de melhor no atendimento

domiciliar! Tudo por nosso propósito de cuidar de quem você ama!” Ou seja, novamente trata-se do estabelecimento de uma fronteira entre mercadoria e dádiva. Tudo com um enorme cuidado para que não haja contaminação da segunda dimensão pela primeira. O que seria extremamente corrosivo para a ideia de amor que refere, finalmente, a Deus.

Michael Taussig (2010) entendeu o pacto com o diabo em determinadas regiões sul-americanas como uma resposta da passagem de camponeses a situação de proletariados, ou, dizendo de outra forma, da economia do valor-de-uso para do valor-de-troca. Quando terra e trabalho viram mercadorias, e, de forma semelhante, a lógica da dádiva entra em declínio, o diabo aparece como uma espécie de mediador. Essa figura foi trazida pelos colonizadores misturando-se com divindades locais. A crença no diabo aparece assim como “uma resposta das pessoas ao que elas veem no modo maligno e destrutivo de ordenar a vida econômica” (TAUSSIG, 2010: 42). Para o autor, o diabo representava o próprio processo de alienação.

Para esses interlocutores, trabalhadores das minas bolivianas e dos canaviais peruanos, o novo sistema econômico não era nem natural ou bom, além disso, havia frequente hostilidade ou indiferença frente à economia mercantil. O diabo era um símbolo muito apropriado do sofrimento, refletindo certa “adesão cultural dos trabalhadores aos princípios que fundamentam o modo camponês de produção.” (TAUSSIG, 2010: 69)

O pacto com o diabo na Colômbia significava a concordância com os esforços para o aumento da produção e do salário, acompanhado de consequências negativas para a vida e para o próprio salário; já na Bolívia praticavam-se rituais coletivos, com vistas a encontrar grandes veios de minério e diminuir acidentes, dado que o diabo seria o próprio dono das minas, com propensão à destruição e morte.

Na presente etnografia, a figura de São Francisco também pode ser compreendida como uma mediação entre o dom e o mercado, mas uma mediação de outra ordem. Enquanto os referidos proletariados abominavam esse novo sistema econômico, os sujeitos do Centro de Convivência não o viam com maus olhos; ao contrário falavam abertamente sobre a possibilidade de pagamento em troca de cuidado, seja por meio de um cuidador ou de uma casa de repouso. Desde que, movido por amor, e não simplesmente pela obtenção de lucro, não havia problema nenhum na Mercantilização do cuidado.

A candidatura do cuidado de idosos ao estado de mercadoria não poderia desprezar a simbologia do amor, e para esses interlocutores, a de São Francisco. Na realidade, não podemos enxergar uma distinção tão forte entre mercado e dádiva, dado que as formas como os mais antigos voluntários e convivas cuidavam de seus pais inclui um elemento complexo: a presença das empregadas domésticas.

## Os vários amores

Havia tensões entre os diversos modelos de exercício do cuidado e muito debate sobre qual seria a melhor alternativa: se um cuidador doméstico ou a opção da casa de repouso. Muitos condôminos, voluntários e convivas lembram-se da trabalhadora doméstica como figura importante no cuidado familiar. Eu não fiquei surpreso com os discursos sobre o trabalho doméstico remunerado; como referi, realizei minha dissertação de mestrado sobre as representações jurídicas

dessa profissão na Justiça do Trabalho de Niterói (GOMES, 2015). Naquele período, entendi como diversos discursos referidos às emoções estavam circulando nas salas de audiências. Um desses discursos, que me pareceu dos mais importantes, era aquele sobre o amor e a amizade entre trabalhadora doméstica e patrões. Quero regressar a alguns dados construídos naquele estudo para contrastar com a pesquisa atual.

No dia 1º de agosto de 2018, eu me dirigi a um condomínio residencial, em um prédio próximo à minha casa, na oficina de artesanato. O centro desenvolve também um projeto longe da sua sede, nos prédios residenciais no bairro de Icaraí. Consistia numa atividade para envolver os idosos desses prédios, numa tentativa de tirá-los da solidão. Uma dessas senhoras idosas, nessa ocasião, começou a falar sobre sua mãe, morta em decorrência da Doença de Alzheimer. Com a doença, ela passou a não conseguir mais se cuidar sozinha, então ela teve que contar com apoio dela e de seu irmão. O último era mais presente, pois, naquele período, ela morava na Bahia. Com a piora de sua situação, ela foi viver numa instituição para idosos. A condômina comentou querer envelhecer numa casa de repouso, pois sua mãe foi muito bem tratada em uma. Na época, procurou por várias instituições em Niterói e conheceu de tudo, das melhores às piores residências para idosos.

Ela preferia o sistema de casa de repouso ao de ter um cuidador em casa. Ela via com receio ter alguém estranho vivendo dentro de sua casa, e logo o equiparou à empregada doméstica. Contou-me várias histórias, todas envolvendo o tema da privacidade. Elogiou o quatinho e o banheiro de empregada, porque criava uma separação inclusive higiênica dos donos da casa com os empregados. Seguiu explicando que era uma mulher na menopausa e várias vezes teria contraído infecção urinária de alguma empregada. Por fim, achei engraçado porque ela me deu a sua garrafa, mas pediu para que eu não contasse para ninguém, pois as pessoas contribuiriam inclusive materialmente e se sentiriam desprestigiadas. Achei tudo muito interessante porque ela elogiou muito a garrafa na frente da voluntária.

A mulher logo foi interrompida por outra senhora condômina, explicando que tinha uma empregada doméstica, muito amiga e de confiança. As duas passaram a infância juntas, porque a atual empregada era filha da trabalhadora doméstica da família. Tempos mais tarde, elas cuidaram de sua mãe que morreu muito doente. Sua mãe passou os últimos meses de vida numa casa de repouso, embora preferisse ficar em casa, sob o cuidado de sua família.

Durante o trabalho de campo, entendi existirem diversas formas de administrar o cuidado. Como referi, existe um *diamante* do cuidado. Razavi (2007) utiliza-se dessa metáfora para explicar a atividade do cuidado como algo compartilhado por uma grande diversidade de atores. Nesse sentido, percebi que alguns viviam em casas de repouso, outras moravam em suas casas e viviam com auxílio de uma empregada doméstica, um cuidador ou um familiar.

O cuidado residencial exercido pela empregada doméstica era lembrado como um dos mais antigos deles. “Antigamente era a empregada doméstica quem cuidava”, me disse certa vez um conviva. Como referi, o trabalho doméstico remunerado guarda peculiaridades, é um trabalho majoritariamente feminino, marcado pela baixa remuneração e requer uma relação de “amizade” entre a empregada e a família empregadora. Segundo muitas interlocutoras em minha dissertação de mestrado, tratava-se de pessoas “quase da família”. A empregada doméstica não era apenas responsável por passar ou faxinar, era também quem tinha a obrigação de dar afeto, cozinhar com amor e cuidar de crianças e idosos como se fossem seus parentes.

O discurso da amizade e do amor reaparecia nesses casos. No entanto, aqui, diferentemente da caridade, ele podia ser entendido como amizade ou familiaridade. Novamente, o discurso do amor (dessa vez na forma de *amizade*) era a própria mediação entre cuidado e dinheiro, entre a dádiva e o mercado ou entre afeto e mercadoria. Era uma relação muito pessoal, de intimidade.

A história de Conceição é boa para pensar esse aspecto. Ela começou a trabalhar na casa de seus patrões para fazer faxinas. Com o tempo, foi desenvolvendo uma amizade pela família, e, paralelamente, começou a ser incumbida de outras funções, como a de cuidar de um idoso, Jonas. Nesse período, não tinha sua carteira de trabalho assinada e recebia menos que um salário-mínimo. Conceição me disse repetidas vezes que enquanto cuidava de Jonas, sua mãe adoecida ficava sobre cuidados de sua irmã. Relatou se sentir muito mal, pois isso sobrecarregava sua irmã, mas ela não podia fazer nada, pois dependia do salário.

Conceição dizia que a pessoa da casa mais próxima era Jonas. Os dois sempre ficavam muito próximos e como ninguém falava muito com ele, ela acabava ouvindo confissões do idoso sobre a família. Ele reclamava sobre falta de amor e atenção e, em dado momento “chegou a confundir as coisas, querendo me passar a mão e essas coisas”. Com o tempo, apesar dessa vinculação afetiva, o trabalho começou a ficar intenso demais, era muitas horas de trabalho por dia, já que Conceição só regressava à sua casa uma vez por semana, e nesse período tomava conta de sua mãe e filhos. Depois, com a morte de Jonas e sua demissão, resolveu procurar um advogado e ingressar com ação trabalhista. Ela conta que “eles ficaram sem dinheiro”.

Heleieth Saffioti, no clássico livro *Emprego Doméstico e Capitalismo* (1978), valeu-se da articulação entre “modo de produção capitalista e formas não capitalistas de trabalho” (SAFFIOTI, 1978: 17) para entender o trabalho doméstico remunerado. Essa coexistência dá-se de forma dinâmica e integrada, sendo certo haver “mobilidade de parcela de mão-de-obra que se desloca das atividades não capitalistas para as capitalistas em momentos de expansão do capitalismo e das últimas para as primeiras em momentos de retração” (SAFFIOTI, 1978: 184).

A autora recorda que do ponto de vista do capital, não há interesse na eliminação dessas formas, chamadas pela autora no seu tempo de *não capitalistas de trabalho*, dado que nela está contida uma força de trabalho absorvível por atividades capitalistas, ao menos em parte. Do mesmo modo, trata-se de uma ocupação que pode ser uma alternativa quando da expulsão de mão-de-obra do setor capitalista. Essa problemática aponta para muito além da circulação de mercadorias, mas, segundo a autora, “os trabalhadores dos setores não capitalistas apropriam-se de parcelas relativamente menores do produto social e não usufruem integralmente dos benefícios proporcionados pelo sistema capitalista” (SAFFIOTI, 1978: 186).

Heleieth Saffioti, imbuída de uma leitura marxista, afirma que a produção de mais-valia pelos proletariados na economia só pode ser possível quando o trabalho de mulheres do lar é transferido para uma criação da mais-valia, pelo assalariamento. Em outras palavras, o trabalho das trabalhadoras domésticas concretiza-se em mercadorias, “em riqueza material destinada ao mercado, o que não se passa com o fruto do trabalho da empregada doméstica” (SAFFIOTI, 1978: 195). A autora explica que essas atividades das empregadas domésticas contribuem para a produção de uma mercadoria, a força de trabalho.

Quero regressar à relação específica do trabalho doméstico, remetendo-me ao trabalho de Maria Claudia Coelho (2013). Ela estudou as trocas de presentes entre patroas e empregadas domésticas na Zona Sul da Cidade do Rio de Janeiro.

Entendeu a gratidão pelos presentes dados pelas patroas às empregadas como um reforço dos vínculos hierárquicos. Por outro lado, a ingratidão, representada pelo ressentimento ou pela indiferença, pareceu-lhe apontar para uma insubordinação.

Essa mistura de amizade e de hierarquia pareceu estranha a outras culturas. Como compreender o mito fundador de Romeu e Julieta sem a distinção entre ordem e paixão? Conforme Benzaquen de Araújo e Viveiros de Castro (1977), eles abandonaram a família para viver seu amor. Isso foi uma representação importante na contemporaneidade. Antes eram definidos por seu grupo social, por sua família. Contudo, o amor despontou como uma lógica de uma relação de livre escolha individual. Nela não cabia falar no elemento da hierarquia. A pessoa amada seria escolhida pelo indivíduo e não por sua família.

Assim, para o ideário do liberalismo clássico, o afeto se distanciou das relações de obrigação ou de direito próprio do antigo regime. Entre as domésticas e as patroas, como visto, essa não era a regra. O afeto e as relações de uma obrigação contratual se entrelaçavam com significativa confusão. O discurso do amor produziu realidades muito distintas no mito shakespeariano. No meu trabalho de campo, por outro lado, em ambos os casos, esse discurso tangenciou relações de dádiva e de mercado.

Todo esse emaranhado de questões sugere que o afeto, ou o amor, pode ser bem considerado parte das mercadorias veiculadas nesses mercados por mim descritos. Em outras palavras, parece consubstanciar-se em uma dimensão intangível da mercadoria a ser trocada, coadunando-se com expectativas de sujeitos presentes às trocas suscitadas, mas promovendo apenas parte da retribuição desejada. Em ambos os casos, temos um reforço à noção de hierarquia ou tutela. No caso das empregadas domésticas, considerando-as como “quase da família”, situando-as em um espaço social “nem lá, nem cá”, entre as relações de proximidade e de mercado. Nem afeto pleno, nem remuneração correspondente ao trabalho desenvolvido. O pagamento pelo cuidado, como expliquei, poderia ser realizado de diversas formas, contratando-se uma empregada doméstica por meio de serviços oferecidos por um cuidador profissional<sup>31</sup> ou mesmo por meio de uma casa de repouso. Essa última instituição era muito conhecida entre os idosos da Casa. Muitos deles já passaram por estabelecimentos como esse, tendo, em geral, memórias negativas, associando-os à dor ou a violências, das mais diversas.

Os convivas e voluntários sempre me lembravam de que existem casas de repouso muito diferentes entre si. Algumas eram muito caras, com médicos à disposição, enfermeiros, fisioterapeutas, um cardápio balanceado e quartos individuais. Outras, no entanto, eram mais baratas e os idosos poderiam ser vítimas de maus tratos, com alimentação e alojamentos que deixavam a desejar.

É importante ir além dessa dicotomia entre cuidadores residenciais e casas de repouso, para compreender que esse mercado tem se desenvolvido de forma racionalizada. Parece-me, nesse sentido, que o mercado é capaz de criar uma quantidade grande de instituições, estabelecimentos e empresas que fornecem serviços de cuidado para os idosos. Uma das convivas me disse, por exemplo, que fez parte de uma colônia de férias para idosos no Colégio Salesianos, onde eles tinham atividades físicas diárias. Mas me contou também que esse serviço não existe mais. A própria Casa, como já assinaléi, é uma instituição onde os idosos passam o dia, mas não dormem.

## O amor dos funcionários

Os funcionários da Casa constituíam um grupo de pessoas muito ativo e sempre envolvido com qualquer trabalho na instituição e, em alguns casos, nos condomínios. Como referi, era um grupo de aproximadamente dez pessoas, a maioria de mulheres negras e algumas mulheres e homens brancos.

Margarida era uma cuidadora de idosos da Casa, ela estava devidamente registrada e me explicou que seu salário estava devidamente em dia e com um valor compatível com o mercado. Ela tinha perto dos quarenta anos, era uma mulher negra e realizava tudo muito rapidamente. Sua agilidade sempre me chamou atenção, como a de todos os funcionários. Dar remédios na hora correta, levar os convivas ao banheiro, ajudar enquanto andavam para não caírem. Essas eram algumas de suas tarefas. Esporadicamente, servia almoços e chamava os convivas para almoçar. Não falava muito sobre religião; apenas me disse um dia ser evangélica, mas não estar muito envolvida com sua igreja. Ela tinha realizado um curso de cuidadores.

Timóteo era administrador, formado pela Universidade Federal Fluminense e era muito ativo na Casa também. Tratava-se de um homem muito alto, barrigudo e extremamente branco. Como administrador era responsável pela alocação das salas para atividades. Ele sabia de cada detalhe da instituição, que mesa deveria estar, em qual espaço, qual computador era usado para projetar slides, qual sala seria a mais apta a receber, que tipo de oficina. Ele nunca me falou nada sobre seu salário.

Os funcionários não realizavam nenhuma oficina ou outra atividade como coral ou dirigir reuniões nos condomínios. No entanto, toda a parte de limpeza, organização, alimentação da Casa era exercido por essas pessoas. Consistiam num grupo sempre alegre, que ria muito entre si. As suas idades variavam muito.

Diferente do que se possa pensar, eles também estão sendo guiados pela lógica do discurso do amor. Esse sentimento moral está inscrito no dicionário e bíblia moral desses trabalhadores, a ponto de existir quase uma obrigação de demonstrar essa emoção. Os gestos de Margarida e Timóteo, por exemplo, eram todos vagarosos. Margarida, por mais ágil que fosse realizando tarefas, sempre se inclinava e perguntava a cada conviva se estava tudo bem, se a comida estava de seu agrado ou se estava sentindo alguma dor. Ela me contou certa vez que o trabalho era muito desgastante, mas que ela gostava. Era também uma oportunidade de “fazer algo por alguém”, e que gostava de “criança e de velho”. Essas atitudes de Margarida também podiam ser percebidas por parte de outros funcionários.

Marcel Mauss (1999) estudou a expressão obrigatória dos sentimentos. Nos cultos funerários australianos e no luto, as expressões de sentimentos não são apenas fenômenos de ordem psíquica, mas são coletivamente demarcados como obrigatório por parte do grupo. Tudo isso simboliza bem o todo biopsicossocial.

Num sentido próximo, Arlie Russell Hochschild (1983) cunha o conceito de *emotional labor* para referir-se a situações em que trabalhadores têm que realizar a devida gestão dos próprios sentimentos com o fito de cumprir normas de manifestação emocional requeridas em certas atividades profissionais. Como é o caso das aeromoças e a necessidade de todo um aprendizado social de controle das emoções.

O caso em tela, dos funcionários da Casa é um exemplo de pessoas que aprenderam certo *emotional labor*, para trabalhar e conviver na Casa. Margarida era

paga e ao mesmo tempo realizava seu trabalho “para ajudar alguém”. Esse discurso é importante; até mesmo os funcionários, e não só os voluntários, devem expressar seus interesses de forma discreta.

## Considerações finais

Assim, o que eu quis elucidar nesse artigo é como o amor se torna uma moeda, um equivalente para se atribuir valor aos sujeitos sociais, nos processos de interação analisados, refletindo sobre questões mobilizadas nos âmbitos da antropologia das emoções e da religião.

Essas observações constantes sobre os caminhos do dinheiro me fizeram repensar sobre a mercantilização do cuidado. E, principalmente, quais moralidades guiavam e permitiam essa troca de cuidado por dinheiro. Dito em outras palavras, investiguei como se estrutura o mercado do cuidado de idosos. Ou seja, de que forma esse setor encontrável, à primeira vista, dentre os mercados de consumo e de trabalho podem transformar o cuidado da sua forma mais singular em uma mercadoria e, fazendo-o, buscar dar um sentido específico para a própria ideia de mercado.

As relações dos meus interlocutores com seus dinheiros, ou seja, a maneira como lidavam com suas relações sociais tendo por mediador o padrão monetário nacional, tornavam suas moralidades cada vez mais visíveis. Assim foi em Niterói, quando os membros da instituição queriam classificar o ato de cuidar em amoroso ou interesseiro, a depender dos diferentes recursos monetários que circulavam nessas relações e, sobretudo, as formas de suas veiculações.

Em certa medida, preconizar tais preceitos permitia que os mais diferentes recursos – os individuais, as doações, os dividendos obtidos com venda de bens móveis, imóveis e patrimoniais, entre outros –, fossem transformados em um fundo comum, sempre sobre o gerenciamento dos gestores da instituição. Estes, como guardiões e responsáveis pela preservação e transmissão da doutrina franciscana, tinham a última palavra em relação a disponibilidade e indisponibilidade dos bens que a todos pertenciam. Por isso o apelo a estética austera, ascética para não dizer minimalista, da própria instituição.

A adesão a tais valores e princípios deveria ser exigida, e, sobretudo, extensivamente demonstrada, repetida, diversas e diversas vezes, principalmente pelos voluntários. Nesse sentido, empreendi um esforço no sentido de demonstrar como São Francisco de Assis representava uma mediação entre o mercado e a dádiva. Ele constituía a própria possibilidade de se transitar entre esses dois sistemas, de se decodificar experiências nesses dois âmbitos.

O amor, assim, aparece como uma variável central, essencialmente hermenêutica deste mercado, como parte de um discurso pretensamente conhecido por todos e que deve estar em todos esses espaços de mercado, nos contextos contemporâneos em que os índices de envelhecimento apresentam não apenas desafios para a sociedade contemporânea, no que concerne a dignidade e bem-estar desses indivíduos, bem como oportunidades de emprego ou rentabilidade.

Recebido em 25 de dezembro de 2022.  
Aceito em 30 de agosto de 2023.

## Referências

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. In: APPADURAI, Arjun. (org.) *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EdUFF, p. 15-88, 2008.
- BARBOSA, Elen Teixeira; WERBA, Graziela Cuchiarelli. Arteterapia e idosos institucionalizados: uma experiência no tempo. *Conversas Interdisciplinares*, 5 (4): 01-16, 2010.
- BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- CAILLÉ, Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CAMPOS, Roberta B. Carneiro. Sofrimento, misericórdia e caridade no Juazeiro do Norte: uma visão antropológica das emoções na construção da sociabilidade. *Ciência & trópico*, 30 (2): 253-266, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2007.
- GOMES, Fabio de Medina da Silva. Amizades muito hierárquicas: direitos e emoções nas relações entre domésticas e patroas. *Cadernos de Campo*, 24 (24): 290-314, 2015.
- GOMES, Fabio de Medina da Silva. Um apego que faz mal: reflexões sobre o trabalho do cuidado e os discursos sobre o amor. *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, 5 (10): 01-21, 2021.
- HIRSCHMAN, Albert Olist. *As paixões e os interesses: argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo*. São Paulo: Paz e terra, 2000.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. *The managed heart: Commercialization of human feeling*. Univ of California Press, 2012.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de a casa y el trabajo*. Buenos Aires: Katz, 2011.
- LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

RAZAVI, Shahra et al. *The political and social economy of care in a development context: Conceptual issues, research questions and policy options*. United Nations Research Institute for Social Development, 2007.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. *Emprego doméstico e capitalismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

TAUSSIG, Michael. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: UNESP, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. Romeu e Julieta e a origem do Estado. In: VELHO, G. (org.). *Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1977, pp. 25-35.

WILKIS, Ariel. Os usos sociais do dinheiro em circuitos filantrópicos: o caso das “publicações de rua”. *Mana*, 14 (01): 205-234, 2008.

ZELIZER, Viviana. *A Negociação da Intimidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

*<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>*

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

ENSAIO FOTOGRÁFICO  
“A gente não pode ir lá atrás”:  
o quintal, os trabalhadores do lixão e a  
escola comunitária de educação infantil

*Vanessa Silva Bernardes*<sup>1</sup>  
*Leandro Forell*<sup>2</sup>

Universidade Estadual do Rio Grande do Sul

*Fabiana Gazzotti Mayboroda*<sup>3</sup>  
Centro Universitário Cenecista

**Resumo:** Algumas das importantes contribuições dos estudos, antropológicos e sociológicos da criança e das infâncias é considerar a agência das crianças e, reconhecer a infância na sua pluralidade. Apresentamos o ensaio fotográfico artesanal constituído a partir de uma etnografia com crianças da escola comunitária de Educação Infantil, localizada dentro de um aterro sanitário, representado emicamente como Lixão, no litoral norte gaúcho, Brasil. Os estranhamentos reverberaram da costura artesanal apreendidas na pluralidade dos olhares e lentes das crianças em diálogo com as singularidades do contexto, revelando subjetividades dos interlocutores – crianças e os/as trabalhadores/as – no cotidiano da escola comunitária de Educação Infantil e do lixão, de modo indissociável.

**Palavras-chave:** lixão; infâncias; crianças; cotidiano.

BERNARDES, Vanessa Silva; FORELL, Leandro; MAYBORODA, Fabiana G. “A gente não pode ir lá atrás” : o quintal, os trabalhadores do lixão e a escola comunitária de educação infantil. (Ensaio fotográfico). *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (23): 305-314, maio a agosto de 2023. ISSN: 2358-5587

<sup>1</sup> Graduada em Pedagogia (FACOS-UNICNEC, 1999). Especialista em Psicopedagogia- Clínica e Institucional (FUCAP, 2011). Especialista em Educação para diversidade (UFRGS, 2012). Especialista em Gestão da Educação (UFRGS, 2020). Mestra em Educação (UERGS, 2023).

<sup>2</sup> Graduação em Educação Física pela Universidade Feevale (2002), mestrado em Ciências do Movimento Humano pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2009) e doutorado em Ciências do Movimento Humano pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2014). Atualmente é professor adjunto da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul.

<sup>3</sup> Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências do Movimento Humano da ESEFID da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestra em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS, 2017).

## **“We can't go back there”: the backyard, the dump workers and the community school of early childhood education**

**Abstract:** Some of the important contributions of anthropological and sociological studies of children and childhoods is to consider the agency of children and to recognize childhood in its plurality. We present the craft photographic essay constituted from an ethnography with children from the community school of Early Childhood Education, located inside a landfill, emically represented as Lixão, in the northern coast of Rio Grande do Sul, Brazil. The strangeness reverberated in the handmade sewing seized in the plurality of looks and lenses of the children in dialogue with the singularities of the context, revealing subjectivities of the interlocutors – children and workers - in the daily life of the community school of Early Childhood Education and the dump, in an inseparable way.

**Keywords:** lixão; childhoods; children; daily life.

## **“No podemos volver allí”: el astillero, los trabajadores del vertedero y el escuela comunitaria de educación infantil**

**Resumen:** Algunas de las contribuciones importantes de los estudios antropológicos y sociológicos de los niños y la infancia son considerar la agencia de los niños y reconocer la infancia en su pluralidad. Presentamos el ensayo fotográfico hecho a mano a partir de una etnografía con niños de la escuela comunitaria de Educación Infantil, ubicada dentro de un vertedero, representada emicamente como Lixão, en la costa norte de Rio Grande do Sul, Brasil. Los alejamientos reverberaron desde la costura artesanal aprendida en la pluralidad de miradas y lentes infantiles en diálogo con las singularidades del contexto, revelando las subjetividades de los interlocutores –niños y trabajadores- en el cotidiano de la escuela comunitaria de Educación Infantil y el vertedero, de manera inseparable.

**Palabras clave:** vertedero; infancias; niños; a diario.

Algumas das importantes contribuições dos estudos, antropológicos e sociológicos da criança e das infâncias é considerar a agência das crianças (CORSARO, 2011; PIRES, 2008) e, reconhecer a infância na sua pluralidade (PROUT; JAMES, 1997). Com base nessas abordagens teóricas, apresentamos o ensaio artesanal constituído a partir de uma etnografia com crianças da escola comunitária de Educação Infantil, localizada dentro de um aterro sanitário, representado emicamente como Lixão, no litoral norte gaúcho, Brasil.

A Escola Comunitária de Educação Infantil iniciou o atendimento às crianças no ano de 2008, a partir da necessidade de um grupo de catadores de lixo que trabalham junto ao aterro sanitário. Dentre os trabalhadores, de forma específica, destaca-se o número expressivo de mulheres, que necessitam desta fonte de renda para manter e subsidiar suas famílias.

Durante as inserções no campo com/das crianças, durante o ano de 2022, sentiu-se a necessidade de torná-las informantes, em atores sociais produtores de informação da pesquisa. Oportunizou-se que cada criança pudesse manusear câmeras de celulares, como instrumento de produção de informação a partir do olhar das crianças. O instrumento fotográfico (BARTHES, 1984) emergiu de forma complementar e interdependente, para reflexividade do diário de campo (WINKIN, 1998) durante a etnografia, permitindo observar diretamente o que as crianças simbolizam e como simbolizam (GEERTZ, 1989) e, ouvir o que elas têm a dizer sobre o contexto em que estão inseridas (COHN, 2005).

A partir do tensionamento, *“A gente não pode ir lá atrás, as mães não deixa”* (Diário de Campo, 2022), fomos provocados pelas crianças a realizar um passeio no quintal, área territorial que cerca a escola e o aterro sanitário. Os estranhamentos reverberaram da narrativa fotográfica produzida artesanalmente e apreendidas na pluralidade dos olhares e lentes das crianças em diálogo com as singularidades do contexto, revelando subjetividades dos interlocutores – crianças e os/as trabalhadores/as – no cotidiano da escola comunitária de Educação Infantil e do lixão, de modo indissociável.



Fotos 1 e 2: Galpão do Aterro Sanitário: “*As mães trabalham lá atrás*” (Diário de campo, 2022). Fonte: Narrativas fotográficas produzidas pelos informantes, 2022.

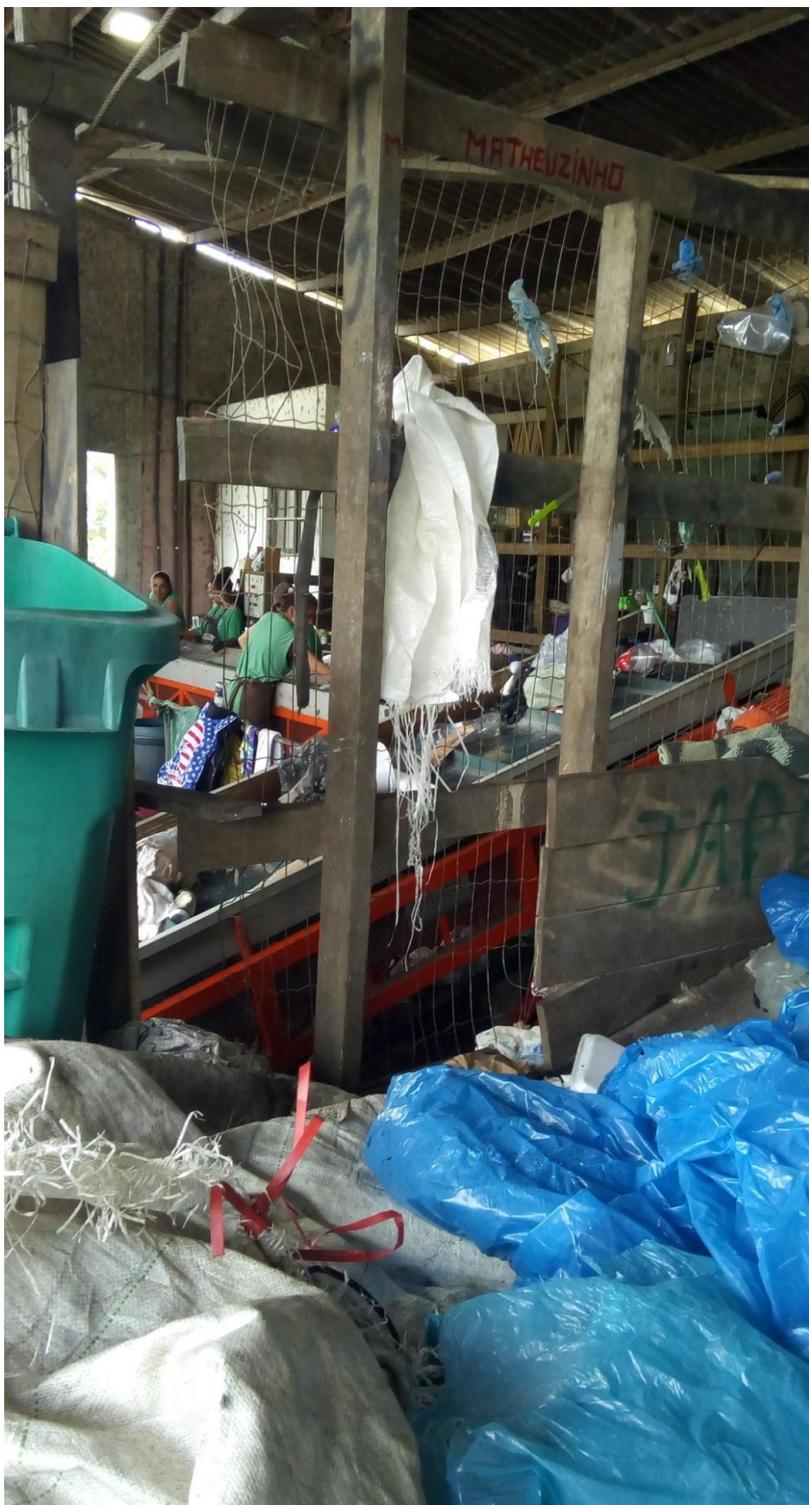


**Fotos 3 e 4:** A chegada de lixo e o consentimento para fotografar: *“Pode ir lá falar?”* (Diário de campo, 2022).  
**Fonte:** Narrativa fotográfica produzida pela pesquisadora, 2022.

BERNARDES, Vanessa Silva; FORELL, Leandro; MAYBORODA, Fabiana G.  
“ A gente não pode ir lá atrás”



Fotos 5, 6 e 7: Primeiro processo de triagem do lixo – abrir os sacos e ciscar: *“Tem muito lixo, o cheiro tá podre”* (Diário de campo, 2022). Fonte: Narrativas fotográficas produzidas pelos informantes, 2022.



**Foto 8:** Segunda etapa da triagem do lixo – a esteira. *“Olha lá, as mães na esteira”* (Diário de campo, 2022).  
**Fonte:** Narrativa fotográfica produzida pelos informantes, 2022.

BERNARDES, Vanessa Silva; FORELL, Leandro; MAYBORODA, Fabiana G.  
*“ A gente não pode ir lá atrás”*



**Fotos 9 e 10:** Tenda dos plásticos e papelões para comercialização. *“O que tem lá no galpão branco?”* (Diário de campo, 2022). **Fonte:** Narrativa fotográfica 9 produzida pela pesquisadora. Narrativa fotográfica 10 produzida pelos informantes, 2022.

Recebido em 14 de março de 2023.  
Aceito em 30 de agosto de 2023.

## Referências

- BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- COHN, Clarice. *Antropologia da criança*. São Paulo: Jorge Zahar, 2005.
- CORSARO, William A. *Sociologia da infância*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- PIRES, Flávia. Pesquisando crianças e infância: abordagens teóricas para o estudo das (e com as) crianças. *Cadernos de Campo*, 17 (17): 133-151, 2008.
- PROUT, Alan; JAMES, Allison. A new paradigm for the sociology of childhood?: Provenance, promise and problems. In: JAMES, A.; PROUT, A. (eds.). *Constructing and reconstructing childhood*. Routledge, 1997. pp. 6-28.
- WINKIN, Yves. Descer ao campo. In: WINKIN, Yves. *A nova comunicação: da teoria ao trabalho de campo*. Campinas: Papirus, 1998.

VOLUME 11  
NÚMERO 26  
(MAIO/AGO.2024)

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

## CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

## IDENTIDADES, DIFERENÇAS E VIOLÊNCIA NA CULTURA UNIVERSITÁRIA

COORDENADORES:

CATARINA DALLAPICULA (UEMG)

JUSSARA CARNEIRO COSTA (UEPB)

Verifica-se nas últimas duas décadas a crescente ocupação de espaço em diferentes universidades por iniciativas voltadas à problematização de violências motivadas por discriminações associadas a marcadores sociais de gênero, raça e sexualidade, dentre outros. Não obstante, diferentes universidades têm se tornado foco de notícias em casos de assédio sexual, assédio moral, perseguição política, racismo institucionalizado (ou não), capacitismos e violências de gênero manifestas das mais diversas formas, indicando que o espaço ocupado pelas discussões dos fenômenos nem sempre incide na transformação efetiva da cultura universitária. Na experiência brasileira, sua persistência coexiste com o adensamento da segregação interna orientada por dinâmicas de gênero, como vem apontando os indicadores reunidos pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Simultaneamente, persistem os entraves associados à permanência de pessoas que adentram o espaço universitário através das políticas criadas para combater as dificuldades de acesso associadas a gênero, raça, sexualidade e outros marcadores da diferença. Raramente discutidas no interior das universidades, frequentemente as experiências ganham notoriedade em espaços que lhes são exógenos. Na grande mídia ou nas redes sociais, são apresentadas como casos isolados em narrativas alheias às relações sociais da ciência e tecnologia que atuam na tessitura dos quadros e cenários em que se encontram inscritos os corpos marcados pela diferença. Muitas vezes são utilizadas para corroborar argumentos favoráveis à diminuição do investimento público e à gradativa privatização dos serviços oferecidos pela universidade pública. Compreendendo que a ausência de discussão e tratamento do fenômeno, em espaços endógenos à universidade, contribui para o enfraquecimento da sua legitimidade social e, concomitantemente, contribui para adensar as ameaças a sua sobrevivência como ente público, o presente dossiê se propõe a contribuir para a problematização dessas relações. Vislumbrando abordagens que contemplem desde a dimensão epistêmica dos arcabouços pedagógicos à apresentação de estudos de caso sobre experiências acumuladas, os artigos poderão resultar de reflexão ensaística ou de pesquisas desenvolvidas nessa direção.

PRAZO FINAL  
DE SUBMISSÃO:  
28 DE FEVEREIRO  
DE 2024

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

# 26

ENSAIO FOTOGRÁFICO  
**Unidos da Piedade:**  
mediação dos Jovens no Desenvolvimento  
do Samba e do Carnaval

*Jane Seviriano Siqueira*<sup>1</sup>  
Universidade Federal de Santa Catarina

*Anibal Cotrina-Atencio*<sup>2</sup>  
Universidade Federal do Espírito Santo

**Resumo:** Este ensaio fotográfico apresenta sambistas, passistas e foliões no desfile de carnaval da escola de samba mais antiga de Vitória (ES), a Unidos da Piedade. Também comenta sobre vínculos criados pelos jovens sambistas com agremiações da cidade do Rio de Janeiro, aspecto que se prologou na trajetória da Unidos da Piedade. Explicita-se, assim, a importância da transmissão de conhecimentos entre as gerações de sambistas e a continuidade de laços sociais recíprocos que contribuem para formação do samba como elemento de socialização local.

**Palavras-chave:** memórias, jovens; cultura popular; performance ritual; transmissão de saberes.

<sup>1</sup> Licenciada em Ciências Sociais da UFES. Doutoranda em Antropologia Social da UFSC.

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Computação e Eletrônica da UFES.

## Unidos da Piedade: mediation of Young People in the Development of Samba and Carnival

**Abstract:** This photo essay features *sambistas*, dancers and members *foliões* in the carnival parade of the oldest samba school in Vitória (ES), Unidos da Piedade. It also comments on the bonds created by young *sambistas* with associations in the city of Rio de Janeiro, an aspect that continued in the trajectory of Unidos da Piedade. This highlights the importance of transmitting knowledge between generations of *sambistas* and the continuity of reciprocal social ties that contribute to the formation of samba as an element of local socialization.

**Keywords:** memories, youth; popular culture; ritual performance; transmission of knowledge.

## Unidos da Piedade: mediación de los Jóvenes en el Desarrollo de Samba y Carnaval

**Resumen:** Este ensayo fotográfico presenta *sambistas*, bailarines y *foliões* en el desfile de carnaval de la escuela de samba más antigua de Vitória (ES), Unidos da Piedade. También comenta sobre los lazos creados por jóvenes *sambistas* con asociaciones en la ciudad de Rio de Janeiro, aspecto que continuó en la trayectoria de Unidos da Piedade. Esto resalta la importancia de la transmisión de conocimientos entre generaciones de *sambistas* y la continuidad de lazos sociales recíprocos que contribuyen a la formación de la samba como elemento de socialización local.

**Palabras clave:** memorias, juventud; cultura popular; performance ritual; transmisión de conocimientos.

*Moro naquelas montanhas  
e as pedras são minhas vizinhas.  
Piedade, se você me ama,  
aceita estas lembranças minhas.*

Alusivo da Unidos da Piedade, puxado pelo intérprete Edson  
Papo Furado na abertura do desfile de 2013

O Grêmio Recreativo Escola de Samba Unidos da Piedade, conhecida como a Unidos da Piedade, é a escola de samba mais antiga da cidade de Vitória (ES). A realização do serviço militar no Rio de Janeiro, na década de 1950, de jovens moradores dos morros da Fonte Grande e da Piedade contribuiu de forma indireta, mas contundente, na transição do desfile da cidade, que passou de batucadas para escolas de samba. No retorno do serviço militar, os jovens que participavam dos blocos de batucadas dedicados à São Benedito viram que era possível organizar as batucadas de forma semelhante às escolas de samba no Rio de Janeiro (OLIVEIRA e SILVA, 2009). Assim, a Unidos da Piedade desfilou pela primeira vez com samba-enredo, ala de assistas, baianas, mestre sala e porta bandeira em janeiro de 1955.

Hoje em dia, os jovens continuam a manter o vínculo com o samba do Rio de Janeiro. Por exemplo, em 2012 e 2013, os componentes da Unidos da Piedade realizaram intercâmbios (visitas) na agremiação Império Serrano, com passagens pela Mangueira e Portela, e pela Cidade do Samba. Da mesma forma, os ritmistas da Unidos da Piedade manifestaram que costumam buscar referências musicais em material audiovisual produzido pelas agremiações Império Serrano, Grande Rio e Beija Flor.

A Unidos da Piedade tem relevante participação de jovens moradores dos morros do centro da cidade de Vitória; nesse sentido, o presente ensaio fotográfico busca ilustrar essa interação. Para tal, são apresentadas dez (10) fotografias que foram registradas durante o desfile de 2013. O ensaio fotográfico resulta da pesquisa para trabalho de monografia intitulado “Grêmio Recreativo Escola de Samba Unidos da Piedade: memória, identidade e cultura entre jovens” (SIQUEIRA, 2013). A organização e intervenção nas fotografias segue os pressupostos de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (2002) acerca dos desfiles, e procuram apontar a saturação de sentidos na composição do espetáculo de carnaval da Unidos da Piedade no sambódromo Sambão do Povo, em 2013.



**Foto 1** – Primeiro casal de mestre sala e porta bandeira na abertura do desfile no Sambão do Povo. Pavilhão com as cores da agremiação: verde, vermelho e branco, 2013.



**Foto 2** – Ala de passistas da Unidos da Piedade. O título do samba-enredo em 2013 foi “Anauê, Anauê. Guanambi, Amanajé. Nas terras abençoadas do Espírito Santo!” com destaque para a presença indígena no estado, 2013.



**Foto 3** – Ala das passistas com alusão aos navegadores e carro alegórico com caravela na entrada da pista do Sambão do Povo, 2013.



**Foto 4** – Ritmistas da Bateria “Ritmo Forte”, nomeada pelo presidente da Império Serrano em 2012 durante I Seminário da Bateria, 2013.



**Foto 5** – Ritmistas tocando samba-enredo na concentração do Sambão do Povo. O conhecimento musical em cada naipe foi transmitido, por anos, entre o grupo familiar, 2013.



**Foto 6** – Destaque de chão e carro alegórico da Unidos da Piedade no Sambão do Povo, 2013.

SIQUEIRA, Jane Seviriano; COTRINA-ATENCIO, Anibal.  
**Unidos da Piedade**



**Foto 7** – Ala em referência às águas de oceanos, aos rios e cachoeiras no Espírito Santo, no momento da passagem da concentração para a pista do Sambão do Povo, 2013.



**Foto 8** – Integrante de ala no desfile no Sambão do Povo, 2013.



**Foto 9** – Foliões com fantasia na Unidos da Piedade. Momento em que componentes da comissão da Harmonia que garantem a articulação do canto do samba-enredo com a evolução das alas deram indicações para apresentação do enredo da escola no desfile pelo Sambão do Povo, 2013.



**Foto 10** - Ala com fantasia da Unidos da Piedade no Sambão do Povo, 2013.

Recebido em 24 de maio de 2023.  
Aceito em 30 de agosto de 2023.

## Referências

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Os sentidos no espetáculo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 45 (1): 37-78, 2002.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de; SILVA, Geovana Tabachi. “Do congo e das batucadas ao samba nos morros”. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (org.). *História, Memória e Cultura nos Morros da Piedade e Fonte Grande*. Instituto Elimu Professor Cleber Maciel - SECULT. Espírito Santo: Vitória, 2009. pp. 63-73.

SIQUEIRA, Jane Seviriano. *Grêmio Recreativo Escola de Samba Unidos da Piedade: memória, identidade e cultura entre jovens*. Monografia de graduação, Ciências Sociais, UFES: Vitória, 2013.