

Inovação Cultural, Patrimônio e Educação



Inovação Cultural, Patrimônio e Educação

Angel Espina Barrio, Antonio Motta e Mario Helio Gomes
Organizadores

SUMÁRIO

8 Notas dos Organizadores

**VARIAÇÕES SOBRE UM MESMO TEMA:
MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E AÇÃO**

- 5 O conceito de Anacronismo de Petrarca a Poussin
Peter Burke
- 30 Antropologia aplicable
Carmelo Lisón Tolosana
- 39 El Patrimonio de los fluidos y el fluir del patrimonio
José Antonio de Rota y Monter
- 52 A salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil
Antonio Augusto Arantes

CULTURAS LOCAIS E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

- 65 A patrimonialização das diferenças: usos da categoria ‘conhecimento tradicional’ no contexto de uma nova ordem discursiva
Regina Abreu
- 79 Cultura e folclorização em Portugal: o caso de Peroguarda
Jorge Freitas Branco
- 90 La escenificación del patrimonio: La Alberca (Salamanca, Espanha)
Mercedes Cano Herrera
- 99 Territórios tradicionais ou patrimônio(s) cultural(is) olvidado(s)
Jane Felipe Beltrão
- 107 Patrimônio cultural e questão étnica no Rio Grande do Norte
Julie A. Cavnac
- 129 Quilombos, políticas patrimoniais e negociações
Bartolomeu Figueirôa de Medeiros

147 Certificação de productos tradicionais, inovação de um patrimônio regional: o caso do “Bolo Lêvedo dos Açores”
Luiz Nilton Corrêa

166 A tradição oral na África lusófona
Zuleide Duarte

MEMÓRIAS, REINVENÇÕES E LUGARES

173 “A Taste of Portugal”: Transmigração, políticas culturais e a mercantilização da “saudade” em tempos neoliberais
Bela Feldman Bianco

188 Cidade e suas crises, o patrimônio pelo viés da memória
Ana Luiza Carvalho da Rocha
Cornelia Eckert

198 Crenças etnogenealógicas, europeização e novos consumos em Portugal e na Galiza
Antonio Medeiros

MEMÓRIA E PRESERVAÇÃO

225 Patrimonio cultural, educación y desarrollo
Eloy Gómez Pellón

241 Restaurar e não restaurar
José Luiz Mota Menezes

248 Memória da destruição
Douglas Apratto Tenório

251 Patrimônio memorial e instituições públicas no Brasil
Marcos Galindo

265 Ação de educação patrimonial no Sertão do Pajeú
Luciana Menezes Soares de Azevedo
Clarisse Vasconcelos Fraga de Melo Lima
Daniel Oliveira Breda

MEMÓRIAS E PROCESSOS MUSEAIS

- 275 As poéticas das casas e museus de heróis populares
Mário Chagas
- 284 Museos, antropología e identidades culturales en Colombia
Fernando Barona Tovar
- 303 Os objetos, as coleções etnográficas e os museus
Renato Athias
- 313 Uma gota de sangue no Museu do Homem do Nordeste
Vânia Brayner

ANTROPOLOGIAS E EXPERIÊNCIAS APLICADAS

- 329 Cultura viaria y ciudadanía responsable: proyectos de antropología aplicados al riesgo y la seguridad viarias
María Jesús Buxó i Rey
- 343 Intervenção e inovação cultural nas cidades (análise de um projeto de revitalização de praças)
Monica Franch
Tereza Queiroz

DIÁLOGOS INTERETNOGRÁFICOS

- 357 Lévi-Strauss: o último dos modernos e o primeiro dos pós-modernos
Angel Espina Barrio
- 366 Lévi-Strauss e o ardiloso 'bricolage' dos poetas. Reflexões sobre a cultura brasileira
Kathrin H. Rosenfield
- 377 Away from Home: Brasil, Portugal e Espanha, antropologias e suas tradições nacionais
Antonio Motta
- 384 Sobre os autores

NOTA DOS ORGANIZADORES

O papel da cultura mudou e a própria noção de cultura vem sendo posta em discussão no campo da antropologia. Além disso, a noção de cultura migrou para outras esferas da vida social, como a da política e a da economia e, com isso, tem desempenhado um papel fundamental na intervenção da realidade, sem comprometer, contudo, a sua dimensão crítica.

É, sobretudo, motivado por tal questionamento que um grupo de antropólogos, de sensibilidades diversas, já há alguns anos vem se reunindo na Universidade de Salamanca, no Programa de Antropología de Iberoamérica, para refletir e discutir questões relacionadas à aplicação de conhecimentos antropológicos. Desse frutífero encontro dedicado à reflexão teórica e à prática do conhecimento antropológico, emergiu a ideia da criação de uma Sociedade Ibero-americana de Antropologia destinada a refletir sobre as possibilidades, os limites e os desafios da intervenção antropológica.

O primeiro grande resultado disso no Brasil foi a realização de um seminário internacional em finais de novembro de 2008, sob a coordenação da Editora Massangana, e com a participação do Programa de Antropologia de Iberoamérica da Universidade de Salamanca, e do PPGA da UFPE.

Quase todos os textos ora reunidos neste livro resulta desse diálogo conjunto tecido entre Brasil, Espanha e Portugal. A ideia que norteou os organizadores do livro foi reunir a teoria com algumas experiências práticas, a motivar uma reflexão crítica em torno do uso e apropriação da noção de patrimônio e de musealização, tendo como foco a inovação cultural. A multiplicidade e a diversidade de olhares levaram os autores participantes dessa coletânea a focar variados aspectos, mas sempre a partir de contribuições teóricas e experiências práticas, com ênfase especial sobre políticas culturais, processos de musealização, gestão cultural, consumo cultural, políticas patrimoniais, memória social, educação patrimonial e museal, intervenção cultural nas cidades, interculturalidade, conhecimentos tradicionais e outros temas transversais que pudessem agregar novas perspectivas analíticas e contribuir para o avanço e a inovação da intervenção antropológica no mundo da vida cotidiana.

O conjunto de textos ora reunidos conta também com alguns nomes que não Participaram do seminário sobre Inovação Cultural aqui mencionado, mas, dada à importância que ocupam nas áreas de patrimônio, de museus e de políticas culturais, foram convidados a integrar o elenco deste livro, gentilmente dispondo-se a enviar os textos que, sem dúvida, valorizam ainda mais essa discussão, enriquecendo o diálogo antropológico entre o Brasil, a Espanha e Portugal, que se fortalece a cada dia.

VARIAÇÕES SOBRE UM MESMO
TEMA: MEMÓRIA, PATRIMÔNIO
E AÇÃO

O conceito de Anacronismo de Petrarca a Poussin¹

Peter Burke

Embora o presente artigo não tenha a pretensão de examinar todas as imagens relacionadas ao conceito de *passado* que tenham surgido na Europa desde Petrarca até Poussin, ele, deliberadamente, examina uma visão limitada do conceito de passado e, especialmente, a sua relação com o presente. Tal visão tem assumido diversas formas, tais como: ‘perspectiva histórica’, ‘sensação de antiquário’, ‘espírito arqueologizante’, ‘historicismo’ (*Historicismus*) ou ‘percepção histórica’ (*Geschichtsbewusstsein*); por outro lado, ela também pode ser utilizada como referência quando se fala de uma ‘percepção da inovação’.

A grande variedade de nomes que autores modernos têm dado a esta tendência sugere certa dificuldade em conceituá-la adequadamente. Este é um problema comumente encontrado na história das mentalidades devido, especialmente, às suas relações com aquilo que está implícito, não-dito ou com aquilo que é tão óbvio – em um determinado momento, em um determinado lugar e para um determinado grupo social – que chega a ser considerado natural. Percepções do espaço são exemplos óbvios deste problema, assim como a percepção do tempo ou do que os franceses chamam *Régimes d'historicité*.

A DESCOBERTA DO CONCEITO RENASCENTISTA DE PASSADO

O presente artigo, que é revisitado e ampliado aqui, foi originalmente escrito em 1968. Seu argumento central é o de que um novo conceito de passado expressava-se nas obras de acadêmicos e artistas durante os séculos XV e XVI, com origem, principalmente, na Itália. Difícil de definir, este novo conceito de passado pode ser mais claramente ilustrado se levarmos em consideração que algumas pessoas deste período já definiam sua época como Renascença, e que a esta contrastavam, claramente e pela primeira vez, o período chamado Idade Média. Assim como em uma nova nação, os

1. Este artigo é a terceira versão da minha opinião a respeito do problema. As análises anteriores deste fenômeno podem ser encontradas em ‘*The Sense of Historical Perspective in Renaissance Italy*’, *Journal of World History*, 11 (1968), 615-32, e ‘*The Renaissance Sense of the Past Revisited*’, *Culture and History*, 13 (1994), 42-56.

humanistas daquele período construíram uma identidade coletiva através de um processo de negação do “outro”. Eles foram os criadores do termo ‘Idade Média’ [medium tempus, medium aevum], assim como foram, também, os criadores dos termos ‘Dark Ages’, ‘Gótico’ e ‘escolásticos’ [scholastici], rótulos que permaneceram influentes por séculos.² Portanto, podemos dizer que os humanistas consideravam o passado – antigo e medieval – como qualitativamente diferente do presente e não como ciclo repetitivo. No que diz respeito a sua relação com a antiguidade, podemos falar da existência de uma ‘distância nostálgica’, um reconhecimento da diferença entre as épocas, ao mesmo tempo em que há certa dose de admiração e um desejo de destruir essa diferença. Por outro lado, em relação à Idade Média, talvez fosse mais adequado falar de uma ‘distância irônica’. Na prática, no entanto, o escopo das atitudes para com a Idade Média, expressadas pelos italianos durante o século XVI, vai da ironia afetiva, com a qual Ariosto reescreveu o romance medieval em seu *Orlando Furioso*, ao desprezo, através do qual Vasari rejeitou (ao menos em alguns momentos) as artes Bizantina e Gótica (as quais ele chamava *maniera greca* e *maniera tedesca*, respectivamente).

Assim como outras formas de percepção, a percepção histórica fascinava Hegel, que a discutiu em seu *Philosophy of History*³. Sem dúvida, existiam razões o suficiente para o aparecimento desta percepção da percepção durante o século XIX, especialmente nos países de língua germânica. Burckhardt não discutiu seriamente este aspecto da Renascença, talvez por reconhecida não gostar da filosofia da história de Hegel⁴. No entanto, esta omissão foi, mais tarde, compensada por outros estudiosos alemães.

Karl Lamprecht, por exemplo, buscou enfatizar a falta de um conceito de distância histórica na Idade Média e sua descoberta no período de Colombo, simultaneamente ‘Ausdehnung des räumlichen horizonts’ e ‘Ausdehnung des zeitlichen Horizonts’⁵. Erich Auerbach também fez comparações entre referências medievais ao ‘cavalheirismo’ ou ‘vassalos’ nos tempos bíblicos e o surgimento da ideia de distância na era do humanismo⁶. Estudiosos da literatura, na França e na Inglaterra, chegaram a conclusões similares em relação aos anacronismos na literatura medieval e também nas obras de Shakespeare. Gaston Paris, por exemplo, defendeu que a população da época medieval acreditava que o mundo havia sempre sido o mesmo durante toda a sua existência⁷.

2. L. Varga, *Das Schlagwort vom “finsternen Mittelalter”* (Vienna, 1932); Paul Frankl, *The Gothic: Literary Sources and Interpretations through Eight Centuries* (Princeton, 1960).

3. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837: Stuttgart, 1961).

4. J. Burckhardt, *Kultur der Renaissance in Italien* (1860: English translation, Harmondsworth 1990).

5. K. Lamprecht, *Deutsche Geschichte* part 2, vol. 2 (Freiburg, 1904), 3-56.

6. E. Auerbach, *Mimesis* (1946: English trans., New York, 1950), 140.

7. P. Stapfer, *Shakespeare et l'antiquité* (Paris, 1879), 93-109; M. W. MacCallum, *Shakespeare's Ro-*

No entanto, a ideia de anacronismo foi desenvolvida mais precisamente pelos historiadores da arte alemães, especialmente Aby Warburg, Fritz Saxl e Erwin Panofsky. Warburg chamou atenção para a preocupação de Botticelli com roupas de época – *eine gewisse archäologische Treue des Kostüms*⁸. Saxl concentrou-se no interesse histórico de Mantegna e em sua amizade com o antiquário Frei Feliciano de Verona⁹. No entanto, a maior contribuição provavelmente feita a este tópico tenha sido a de Panofsky, em sua análise comparativa do conceito de perspectiva histórica e perspectiva pictórica da Renascença¹⁰.

Não por acidente, os historiadores da arte lideraram esta discussão, já que a arte é, ao mesmo tempo, essencial e uma fonte de informações traiçoeira para os historiadores das mentalidades. Sob o ponto de vista de um historiador interessado em evidências, a arte é traiçoeira por ter suas próprias convenções. Ela segue uma curva de desenvolvimento interno, ao mesmo tempo em que reage ao ambiente cultural onde se encontra e, finalmente, seu uso depende da necessidade de distingui-la enquanto expressão artística individual ou enquanto articuladora das atitudes dos patronos.

Por outro lado, a arte é uma fonte essencial para historiadores das mentalidades e suas preocupações tanto com o não-dito quanto com as atitudes conscientes. Acima de tudo, ela é essencial por comunicar mais explicitamente, enquanto imagem, certos aspectos que poderiam ser mais facilmente evitados em textos. A história da preocupação sobre a história dos trajes pode parecer um assunto trivial, mas o reconhecimento das mudanças nas formas de vestir-se é o sinal mais claro da existência do conceito de distância histórica que está sendo investigado aqui. Como Freud, Morelli e Holmes (não esquecendo Carlo Ginzburg) nos ensinaram, fenômenos aparentemente triviais podem abrir caminhos valiosos para análises mais profundas. Ou, como Warburg costumava dizer, ‘Der leibe Gott steckt im Detail’¹¹.

Posteriormente, alguns historiadores passaram a examinar o tema da percepção do passado, particularmente entre os humanistas da Renascença. O artigo de Hans Baron, sobre o ‘despertar’ da percepção histórica durante o século XV na Itália, assim como o estudo de Theodor Mommsen, sobre a visão de história em Petrarca, estão entre os primeiros a explorar este tó-

man Plays (London, 1910); G. Paris, *La littérature française au Moyen Age* (Paris, 1888), 30.

8. A. Warburg, Sandro Botticellis “Geburt der Venus” und “Frühling” (1893: rpr *Die Erneuerung der Heidnischen Antike*, 2 vols, Leipzig and Berlin 1932, vol. 1, 3-58).

9. F. Saxl, ‘Jacopo Bellini and Mantegna as Antiquarians’ (1935: rpr his *A Heritage of Images, Harmondsworth* 1970, 57-70).

10. E. Panofsky, ‘The First Page of Vasaris Libro’, (1930: English trans. in his *Meaning in the Visual Arts*, New York 1957, 169-225).

11. C. Ginzburg, ‘Clues’ (1978: rpr his *Myths, Emblems, Clues*, English trans. London 1990, 96-125).

pico¹². Foi dada atenção particular à forma com que os humanistas, para os quais a filologia era um problema fundamental, tornaram-se cada vez mais conscientes das mudanças linguísticas que ocorreram com o tempo.

O exemplo mais famoso é o de Lorenzo Valla, que acusou a então chamada ‘Doação de Constantino’ de ter sido forjada. A novidade no protesto de Valla não está no seu ceticismo sobre a *Doação*, que havia sido anteriormente compartilhado por outros autores, tais como William de Ockham. Ela estava na atenção dada à análise da linguagem utilizada na obra, uma forma de Latim, que só surgiu séculos depois de Constantino¹³. Valla, portanto, possuía uma ideia do que aqui chamamos ‘anacronismo’.

CRÍTICAS E PROBLEMAS

A tese sobre o surgimento da “percepção renascentista do passado”, que em certo momento parecia óbvia, pode e tem sido criticada sob dois pontos de vista opostos –porém, aparentemente inconsistentes. De um lado, alguns medievalistas acreditam que em ‘seu’ período também existia uma ideia de passado, e que este não poderia ser descrito apenas em termos de ausência. Eles também apontam para o fato de que alguns exemplos dos séculos XIV e XV podem ser considerados tanto como parte da Idade Média, como da Renascença. Um autor chega ao ponto de escrever sobre ‘o sentido profundo da história’ dos escritores medievais que discutem ‘A Doação de Constantino’¹⁴.

Do outro lado, está o argumento, e muitas vezes a suposição, de que o conceito de distância histórica é posterior à Renascença. A crença humanística de que era possível reviver a antiguidade, como, por exemplo, a convenção artística de representar indivíduos dos séculos XV e XVI trajando roupas da Roma antiga, contradiz a tese de uma percepção renascentista do passado. Bem como o faz, o interesse humano em ser exemplar¹⁵. Não existiam ideias sobre o desenvolvimento da doutrina Cristã: doutrinas eram supostamente imutáveis¹⁶. Portanto, voltando ao contexto do pensamento político renascentista, um estudo recente enfatiza ‘até onde’ os humanistas

12. Baron, ‘Das Erwachen des historischen Denkens’, *Historische Zeitschrift* 147 (1932-3), 5-20; T. E. Mommsen, ‘Petrarch’s Conception of the Dark Ages’ (1942: rpr his *Medieval and Renaissance Studies*, Ithaca 1959), 106-29.

13. F. Gaeta, *Lorenzo Valla: filologia e storia nell’umanesimo italiano* (Naples, 1955); D. Maffei, *Gli inizi dell’umanesimo giuridico* (Milan, 1956); D. R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship* (New York and London, 1970), ch.1.

14. R. W. Southern, ‘The Sense of the Past’, *Transactions of the Royal Historical Society* 23 (1973), 243-63; B. Guénéé, ‘Y a-t-il une historiographie médiévale?’, *Revue Historique* 524 (1977), 261-75, at 261-3; R. Black (1995) ‘The Donation of Constantine: a New Source for the Concept of the Renaissance’, in *Language and Images of Renaissance Italy*, ed. A. Brown (Oxford, 1995), 51-86, esp. 64, 84.

15. T. Hampton, *Writing from History: the Rhetoric of Exemplarity in Renaissance Literature* (Ithaca, 1990).

16. W. O. Chadwick, *From Bossuet to Newman: the Idea of Doctrinal Development* (1957: second ed., Cambridge 1987), ch. 1.

‘não possuem qualquer noção de passado assim como de países estrangeiros’¹⁷. Caso estes argumentos sejam considerados válidos, nós teremos que buscar esse conceito de distância em um período posterior, tal como o final do século XVIII, como sugerido por Meinecke¹⁸.

Para responder a esses questionamentos, não é necessário haver mais pesquisa e, sim, questões mais precisas, que ajudem a distinguir novos elementos, mais particularmente três deles.

1 - Inicialmente, devemos propor uma questão sociológica: a quem pertence essa percepção do passado? O que confunde a questão aqui é que o termo ‘Renascença’ é normalmente utilizado como referência a ambos o movimento e o período histórico. É improvável encontrar indivíduos que defendam a ideia de que a maioria da população, durante a Renascença na Itália, compartilhasse uma mesma percepção do passado. Provavelmente, até meados do século XIX, agricultores europeus não possuíam uma noção de distância histórica (uma conclusão que pode ser ilustrada, senão comprovada, pelas pinturas bucólicas de Dalarna, na Suíça, as quais representam personagens bíblicos vestindo trajes modernos). O novo conceito de passado pertencia caracteristicamente a um grupo de humanista e artistas, relativamente pequeno durante o século XV, mas que cresceu consideravelmente no século seguinte.

2 - Até mesmo dentro deste seleto grupo de artistas e humanistas italianos, o conceito de anacronismo não esteve sempre presente. Aby Warburg chamou atenção para o exemplo do artista Pesellino que, de acordo com ele, não possuía nenhuma noção de distância entre o presente e o passado (*keine Distanz zwischen bete und Vergangenheit gelten lässt*). Também chamou atenção para outro exemplo, o de um humanista que não fazia objeções à representação, em um tapete, de César trajando uniforme de cavaleiro. Mais recentemente, um estudo sobre Giles de Vierbo, renascentista da Igreja, enfatizou sua visão do passado como “homogeneamente contínua em relação ao presente e culturalmente indiferenciada dele”¹⁹. Portanto, é possível que tanto o anacronismo *per se* quanto o conceito de anacronismo existissem ao mesmo tempo, queira dentro de um grupo ou de um mesmo indivíduo.

Para compreender este fenômeno, parece-nos mais prudente tentar identificar os diferentes níveis de distância histórica ou o maior ou menor grau

17. Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge, 1996), 40.

18. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (1936: second ed., München 1959).

19. J. W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform* (Leiden, 1968), 182.

de percepção em relação ao anacronismo, ao invés de tentar refinar a distinção problemática entre a presença e a ausência desta percepção. Autores modernos possuem uma percepção de distância histórica mais aguçada do que os humanistas da Renascença. Assim sendo, para autores modernos, humanistas parecem não possuir qualquer senso de distância, ainda que o possuíssem em maior grau do que seus predecessores da Idade Média.

3 - De qualquer forma, havia tensão entre duas atitudes marcadamente renascentistas, o que incluía não apenas a noção da distância entre o presente e o passado clássico, a ser admirado, mas, também, a confiança de que era possível aniquilar essa sensação de distância e reviver os mortos. Como nos mostra um comentário recente: “Um grupo de humanistas se propõe a trazer o mundo antigo de volta, supondo também sua relevância eterna e sua fácil acessibilidade; outro grupo busca manter ou realocar os textos antigos para sua própria época, ao mesmo tempo em que admite a dificuldade encontrada para reconstruir o passado e a possibilidade de revelar, através dessa reconstrução, a irrelevância da experiência antiga e da sua capacidade de explicar problemas modernos”²⁰.

A tensão existente entre essas duas atitudes é mais explicitamente revelada nas obras de arte do período. Bem mais que artistas medievais, artistas renascentistas reconheciam claramente o fato de que os romanos vestiam-se de maneira diferente que seus sucessores. Por esse motivo, alguns deles desistiram de ilustrá-los trajando vestimentas modernas. Por outro lado, eles eram despudorados em suas representações de indivíduos modernos usando trajes romanos, o que os transformava em figuras dignas e dava-lhes a aparência de anciãos adoráveis e exemplares. Esta prática ainda era comum durante o final do século XVIII, como nos lembra a discussão controversa acerca de ‘*Death of General Wolfe*’, de Benjamin West²¹.

Desta maneira, pode-se observar que, assim como no caso de muitos outros termos históricos, ‘o conceito renascentista de passado’ não é completamente satisfatório. Ele serve fundamentalmente para nos lembrar do papel central de um novo sentido de passado que é parte daquele movimento, porém, ao mesmo tempo, ele é errôneo em sua tentativa de emprestar um único conceito de passado a todo o período.

Existe, ainda, um outro problema que precisa ser discutido aqui. Como o historiador deve tratar as atitudes medievais em relação ao passado? A res-

20. A. Grafton, *Defenders of the Text* (Princeton, 1991) 26-7.

21. E. Wind, ‘The Revolution of History Painting’, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 2 (1938-9), 116-27.

posta tradicional a esta questão, como temos visto, tem sido descrever essas atitudes como negativas, normalmente, em termos de falta de percepção. Mas este problema não é comum apenas a este tópico, ele perpassa a maioria dos estudos sobre a Renascença. É exatamente neste erro que incorreu Burckhardt, quando escreveu sobre o individualismo da época. O historiador francês Philippe Ariès descreveu a Idade Média em termos igualmente negativos no seu famoso estudo sobre o conceito de infância [le sentiment l'enfance]²². Para cada um desses casos, diversos argumentos contrários a esta caracterização têm sido discutidos. Eu ainda acredito que mudanças importantes, embora graduais, no que diz respeito a atitudes em relação ao passado tenham ocorrido, particularmente, no século XV. No entanto, atualmente, eu preferiria seguir o exemplo de Sir Richard Southern e falar de um 'sentido medieval do passado' sendo superado por outro, mais tardio²³.

Há, ainda, um último problema ou conjunto de problemas aos quais gostaria de me referir aqui. Supondo que atitudes com relação ao passado tenham-se modificado, nos cabe perguntar: porque estas mudanças tiveram lugar? Existem, no mínimo, duas formas de responder a esta questão. A primeira possibilidade é que uma sensação de descontinuidade entre o presente e o passado pode ser considerada como uma reação a mudanças políticas ou sociais extremas, como, por exemplo, a Reforma Protestante ou a Revolução Francesa. A segunda diz respeito aos meios de comunicação onde o uso da escrita, seguindo a linha de pensamento defendida pelo antropólogo Jack Goody nos anos 1960, fixaria certas visões do passado e inibiria o que ele chama de "amnésia estrutural", encorajando uma "percepção do passado diferente daquela do presente". A mudança da 'memória' para o 'arquivo escrito', na Inglaterra do período medieval, é um exemplo claro da tese de Goody²⁴.

O SURGIMENTO DO CONCEITO DE PASSADO

Mantendo em mente as distinções discutidas acima, a partir de agora o texto irá apresentar exemplos do conceito de passado em ordem mais ou menos cronológica. Um estudo sobre o conceito anglo-saxão de passado, realizado por uma geração passada, enfatizou a falta de qualquer sensação de anacronismo naquele momento²⁵. Um estudo recente sobre Notker, monge historiador do século XIX, rejeita a ideia de que ele possuía uma mentalidade pré-literária, enquanto, ao mesmo tempo, admite que, "até certo ponto",

22. P. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* (Paris, 1960).

23. Southern, *Sense of the Past*

24. Jack Goody, ed., *Literacy in Traditional Societies* (Cambridge, 1968), 34, 49, 56; M. T. Clancy, *From Memory to Written Record: England 1066-1307* (London, 1979).

25. M. Hunter, 'The Sense of the Past in Anglo-Saxon England', in *Anglo-Saxon England* 3 (1973), 29-50

a crônica de Notker “não possui nenhuma ideia de desenvolvimento cronológico ou tempo histórico”²⁶.

Neste momento, o ano 1000 e seus arredores oferecem um ponto de partida conveniente. Patrick Geary sugeriu recentemente que “Por todo o mundo Carolíngio, pessoas do século XI pareciam estar tão interessadas em questões sobre continuidade e descontinuidade quanto os historiadores viriam a estar mais tarde. Algumas dessas pessoas enfatizavam a novidade de seu tempo e outras, sua continuidade em relação ao passado.”²⁷ É esta última crença que pode ser defendida através de imagens que representam figuras do passado, tais como os soldados romanos prendendo Cristo ou dormindo no sepulcro no momento da ressurreição, vestidos com trajes comuns à época do próprio artista. Outro exemplo é uma ilustração encontrada em um manuscrito de Gembloux ou Liège, do ano de 1025, que mostra soldados trajando casaca do século XI, feitas de metal, fazendo lembrar os guerreiros em tapeçarias Bayeux²⁸. Esta convenção não sofre nenhuma mudança durante o século XII.

A literatura nos conta uma história similar, ao menos superficialmente. Em seus romances, Chrétien de Troyes, por exemplo, descreveu gregos e romanos como guerreiros que lutavam em torneios medievais. Atualmente, tende-se a descrever Chrétien e seus companheiros não como aqueles que lidavam ingenuamente com a questão da continuidade, e, sim, como artistas que conscientemente mediavam a relação entre o passado e o presente ou, nas palavras de Gabrielle Spiegel, como capazes de “suprimir” a distância através de “um ato de vontade intelectual”²⁹.

De maneira similar, a geração passada também afirmou que pelo menos parte do anacronismo encontrado em peças medievais inglesas, escritas para celebrar Corpus Christi, foram deliberadamente incluídas para apresentar “uma imagem crítica da vida moral e social do final da Idade Média”³⁰. É difícil apontar quais critérios deveriam ser utilizados para decidir qual destas duas visões é mais adequada. Em todo caso, o senso de distância entre a

26. M. Innes, ‘Memory, Orality and Literacy in an Early Medieval Society’, *P&P* 158 (1998), 3-36. Um estudo mais aprofundado, feito por Dir Innes sobre a percepção do passado no início do período será publicado em breve

27. P. Geary, *Phantoms of Remembrance: Memory and Oblivion at the End of the First Millennium* (Princeton, 1994), 7.

28. H. Swarzenki, *Monuments of Romanesque Art* (1954: second ed., London 1974), plate 79.

29. R. de Lage, ‘Les romans antiques et la représentation de la réalité’, *Le Moyen Age* 68 (1961), 247-91; J. Frappier (1962) ‘La peinture de la vie dans la littérature française du 12e siècle’, rpr his *Histoire, Mythes et Symboles* (Geneva, 1976, 21-54); R. J. Cormier, ‘The Problem of Anachronism: Recent Scholarship on the French Medieval Romances of antiquity’, *Philological Quarterly* 53 (1974), 145-57; J. Dunbabin (1992) ‘Discovering a Past for the French Aristocracy’, in *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, ed. P. Magdalino (London, 1993), 1-14, at 13; G. Spiegel, *Romancing the Past: the Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France* (Berkeley, 1993), 104.

30. V. A. Kolve, *The Play called Corpus Christi* (Stanford, 1966), 104.

antiguidade e o presente não era expresso abertamente em romances, assim como também não o era nas imagens do século XII.

Outros três exemplos servirão para ilustrar o conceito medieval de continuidade. O primeiro é o que diz respeito às ruínas de Roma, que eram tidas como ‘maravilhas’, sem que ninguém, até meados do século XIV, tenha comentado sobre seu estilo ou sua construção. O segundo exemplo é a Bíblia, que foi interpretada em quatro níveis de significado, incluindo o literal ou histórico, mas com relativo desinteresse para o que chamamos de contexto; quem falava com quem e em que tipo de situação.

O terceiro exemplo é o da lei romana, que foi interpretada, assim como a Bíblia, sem que houvesse nenhuma referência ao contexto da Roma Antiga. Poderíamos dizer que ela estivesse adaptada a novas circunstâncias, ou até mesmo que (como tem sido defendido no caso dos romances de Chrétien) as diferenças entre o passado e o presente tenham sido “suprimidas”. No entanto, este trabalho de adaptação parece ter sido inconsciente, ou, em todo caso, ele não foi discutido³¹. Este ponto não sugere que não houvesse percepção das mudanças sofridas na lei. Advogados medievais acreditavam que leis posteriores corrigiam as anteriores, que leis podem cair em desuso e que costumes geram direitos. O problema é se essas noções *ad hoc* de mudança legal deveriam ser descritas como um ‘senso de história’ e se, em caso positivo, este senso de história seria tão agudo quanto o dos humanistas, posteriormente³².

O problema é encontrar uma caracterização positiva das atitudes no século XII. Por razões discutidas na seção anterior, a frase “ausência de distância histórica” precisa ser substituída. O “sentido de continuidade histórica” é uma alternativa pertinente, mas, também, não completamente satisfatória. A percepção das continuidades é uma reação sofisticada às afirmações de descontinuidade. No século XII, por outro lado, tais afirmações ainda não haviam sido feitas.

Em todo caso, há sugestões de alguma forma plausíveis de que, durante o século XII, existiam sinais de um “novo sentido histórico”, ao menos nos círculos acadêmicos. Citando a denúncia de Guibert de Nogent à corrupção do *modernum hoc saeculum*, Etienne Gilson defende que “é no século XII que o Ocidente começou a tornar-se consciente da diferença entre sua própria existência e aquela da antiguidade”³³.

Existem diversos indicadores desta mudança de atitude. Um seria certo interesse pela “igreja primitiva” [*ecclesia primitiva*], comumente relacionada à ideia

31. P. Burke, *The Renaissance Sense of the Past* (London, 1969), 2-6.

32. D. R. Kelley, ‘Clio and the Lawyers’ (1974: rpr his *History, Law and the Human Sciences*, London 1984), 25-49.

33. E. Gilson, ‘Le Moyen Age comme “saeculum modernum”’, *Lettere Italiane* 24 (1972), 413-20, at 415; cf. Southern, *Sense of the Past*.

de declínio da igreja contemporânea, e a crença em sua breve *renovatio*, como exemplificado por Joachin de Fiore³⁴. Um segundo indicador desta percepção da mudança é o debate entre *antiqui e moderni*, antigos e modernos³⁵. Comentários sobre o declínio do cavaleirismo são tão comuns quanto aqueles em relação à Igreja e sugerem uma divisão similar da história em períodos³⁶.

Ironicamente, o surgimento de documentos forjados neste período também tem sido considerado como um sinal da percepção histórica³⁷. O surgimento da alfabetização e a crescente necessidade de possuir evidências documentais, mesmo para transações ocorridas em períodos anteriores, encorajou a “confeção” de documentos que pretendiam ser seculares. O surgimento da alfabetização também encorajou uma percepção da distância entre o passado e o presente, tornando mais difícil o processo de “amnésia estrutural”, ou seja, de adaptação gradual das tradições orais sobre o passado a novas situações no presente³⁸.

Os famosos conceitos de *translatio imperii* e *translatio studii* ilustram bem o conceito de passado do século XII. Eles não só revelam uma percepção da mudança, mas, também, essa percepção como um movimento no espaço, preservando assim a ideia de continuidade³⁹. No século XIII, o ‘teste do soldado Romano’ revela, no mínimo, a resposta inovadora de Nicola Pisano que (sem dúvida, inspirado por esculturas Romanas em Pisa) deu vestimentas muito mais romanas que medievais a suas figuras⁴⁰. Como evidência literária de um senso de descontinuidade ou distância, devemos utilizar o francês Franciscan Peter John Olivi, do qual as reflexões sobre o declínio da Igreja em seu tempo deram a ele o título (talvez exagerado) de ‘historicista’⁴¹. Mais uma vez, São Bernard era consciente demais, para seu próprio bem, do declínio da Igreja em seu tempo.

34. G. B. Ladner, *The Idea of Reform: its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge, Mass., 1959); G. Miccoli, ‘Ecclesiae primitivae forma’, *Studi medievali* 1 (1960) 470-98; M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism* (Oxford, 1969); G. Olsen, ‘The Idea of the *Ecclesia Primitiva* in the Writings of the Twelfth-Century Canonists’, *Traditio* 25 (1969), 61-86; R. L. Benson and G. Constable, eds, *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge, Mass., 1982).

35. E. Gössmann, ed., *Antiqui und moderni* (Paderborn, 1974).

36. R. L. Kilgour, *The Decline of Chivalry* (Cambridge, Mass., 1937), 4.

37. H. Fuhrmann, ‘Mittelalter, Zeit der Fälschungen’ (1983: rpr in his *Einladung ins Mittelalter*, Munich, 1987), 195-210.

38. J. Goody, ed., *Literacy in Traditional Societies* (Cambridge, 1968), 33; M. Clanchy, *From Memory to Written Record* (London, 1979), 249-50.

39. W. Goetz, ‘Die Anfänge der historischen Methode-Reflexion in der italienischen Renaissance und ihre Aufnahme in den Geschichtsschreibung des deutschen Humanismus’, in *Archiv für Kulturgeschichte* 56 (1974), 25-48.

40. R. Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity* (Oxford, 1969), 14.

41. G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages* (2 vols, Manchester 1967), vol. 1, 125.

É no século XIV, no entanto, que expressões de distância cultural se multiplicam e também se estendem em direção ao mundo pagão. Uma sensação de renovação na poesia Italiana, na época de Guido Cavalcanti e Dante, foi expressa na frase *dolce stil nuovo*. Também em Paris, dois estilos opostos de música foram descritos como *ars antiqua* e *ars nuova*. Em Roma, podemos encontrar Cola di Rienzo a declarar 1347 o ‘ano um’ da república restaurada, uma afirmação de descontinuidade sem paralelos até a Revolução Francesa⁴². Na Espanha, a crônica de Pedro López de Ayala tem sido descrita como expressando a percepção do ‘golfo que separa a Espanha de seu passado clássico’⁴³. Na Inglaterra, um ‘movimento classicista’ daquele período foi descoberto, e expressava-se através de falsificações⁴⁴.

O mais significativo dentre os exemplos aqui citados, Petrarca, referia-se continuamente à distância cultural entre o presente e sua tão admirada antiguidade, assim como utilizava sua percepção da distância para mostrar como textos supostamente datados do período de César haviam sido, na verdade, forjados⁴⁵ posteriormente. É por esta razão que o nome de Petrarca aparece no título deste capítulo.

Como já vimos anteriormente, o termo ‘Igreja Primitiva’ vem sendo utilizado por séculos, mas a noção de contraste entre uma Igreja pobre e virtuosa, em seu estágio inicial, e uma Igreja posteriormente corrupta parece ter sido particularmente forte durante o final do século XIV. Como exemplo disso, podemos citar o inglês John Wyclif (nascido *circa* 1330) e o boêmio Jan Hus (nascido *circa* 1369), que escancararam sem pudor a história da Igreja, expressando o que tem sido chamado sensação de ‘estranhamento’ em relação ao passado.

Wyclif escreveu sobre o ‘declínio’ da Igreja depois de tornar-se rica e poderosa através das Doações de Constantino. Hus argumenta que o Papado foi criado pelo próprio Constantino⁴⁶. Um membro mais ortodoxo da Igreja, Jean Gerson (nascido em 1363), não só expressou um conceito similar de contraste na esfera eclesiástica entre a Igreja ‘primitiva’ e a Igreja tardia, como, também, identificou uma sensação de *varietas temporum*. Ou seja, uma percepção de que nem tudo que está adequado a uma época necessariamente se adequa a outra⁴⁷. Será coincidência que esses autores de uma mesma

42. Cola di Rienzo, *Briefwechsel*, ed. K. Burdach and P. Piur (5 vols, Berlin 1912-29), vol. 1, 22, 28, 39, 41.

43. H. Nader, *The Mendoza Family in the Spanish Renaissance* (New Brunswick, 1979), 74.

44. B. Smalley, *English Friars and Antiquity* (Oxford, 1940), 230ff.

45. Mommsen, *Petrarch*; Burke, *Renaissance Sense*, 50-4.

46. Leff, *Heresy*, vol. 2, 527-8, 666; P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie* (Freiburg and Munich, 1967); A. Kemp, *The Estrangement of the Past* (New York, 1991) 67-75.

47. L. B. Pascoe (1974) ‘Gerson and the Donation of Constantine’, *Viator* 5, 469-85.

época tenham identificado a continuidade como questão problemática? Eles podem perfeitamente ter apenas reagido a uma quebra óbvia na continuidade histórica, representada naquele momento pelo Papado de Avignon. Ou, melhor ainda, o grande ‘cisma’ de 1378 a 1417 (um termo contemporâneo, utilizado por ambos Froissart e Gerson, por exemplo).

Na esfera secular, o sentido histórico pode também estar ligado a certa sensação de declínio⁴⁸. O poeta Eustache Deschamps, por exemplo, lamentou o declínio do cavaleirismo moderno. Paradoxalmente, ele tomou a Roma antiga como exemplo de *bonne chevalerie*, desta forma ilustrando, ao mesmo tempo, sentido de continuidade e descontinuidade. Chaucer, por sua vez, cometeu ‘anacronismos flagrantes’, mas nestas ocasiões ele sempre revelou um ‘sentido aguçado de mudança histórica’⁴⁹.

Yves de Saint-Denis, monge francês do século XIV, utilizando-se de métodos filológicos, assim como Petrarca, encontrou anacronismos no texto “pseudo-Dionísio”, que referenciava textos escritos após a data provável de criação⁵⁰. Os nomes *via antiqua* e *via moderna* foram dados a linhas opostas do pensamento filosófico. Da mesma maneira, o movimento associado à ordem holandesa Irmãos da Vida Comum era conhecido (no início do século XV, se não anteriormente) como *Devotio Moderna*.

No entanto, foi na Itália do século XV, da Florença de Brunni e Ghiberti à Roma de Valla ou ao norte da Itália de Feliciano e Mantegna, que a sensação de anacronismo tornou-se mais aguda e difundida, ao menos entre dois grupos, humanistas e artistas. Estes dois grupos compartilhavam certo interesse em relação às visões de Plínio sobre a arte antiga, assim como seu crescimento e declínio desde a juventude até a idade madura. Conhecimento que encorajou ‘um novo senso de distância’ da arte do passado⁵¹.

Coluccio Salutati distinguia o latim escrito à época de Augusto do latim escrito posteriormente. Brunni demonstrou seu senso de contexto histórico em suas traduções de Aristóteles. O antiquário Flavio Biondo revela um interesse semelhante sobre a mudança⁵², assim como o faz a oração de Poggio Braccioni em homenagem à lei, na qual ele contrasta ‘os primeiros fundadores’ (*prisci conditores*) à corrupção da lei sob o regime dos Imperadores⁵³.

As reflexões de Valla sobre o anacronismo linguístico no texto da Do-

48. P. Burke, ‘European Ideas of Decline and Revival’, *Parerga* (1979).

49. M. W. Bloomfield, ‘Chaucer’s Sense of History’ (1952: rpr in his *Essays and Explorations*, Cambridge Mass. 1970), 13-26.

50. C. Beaune, *Naissance de la nation France* (Paris, 1985), 125.

51. S. Settis, ‘Did the Ancients have an Antiquity? The Idea of Renaissance in the History of Classical Art’, in *Language and Images of Renaissance Italy*, ed. A. Brown (Oxford, 1995), 27-50, at 46.

52. Weiss, *Renaissance Discovery*, especialmente 65-73.

53. E. Walser, *Poggio* (Berlin, 1914), 258ff.

ação de Constantino são ainda mais explícitas⁵⁴. As observações de Valla podem ser comparadas e contrastadas àquelas de Hus (que afirmou que o termo ‘papa’ não aparece na Bíblia, mas não analisou o texto da Doação) e, também, a rejeição não-filológica e comum de Reginald Pecock⁵⁵.

Nesse período, o teste dos Soldados Romanos produz resultados ainda mais relevantes. Ghiberti, por exemplo, deu aos soldados armaduras da Roma Antiga⁵⁶. Também o fez, de certa forma, Piero della Francesca. Mantegna tomou o cuidado de reproduzir corretamente cada detalhe, embora elementos ‘fantásticos’ tenham sido identificados tanto em seu *Triumphs*, como em suas representações exatas de equipamentos romanos baseados nos relevos da Coluna de Trajano e outras referências do período clássico⁵⁷.

Textos confirmam o interesse pela cultura material do passado. O *condottieri* humanista Federigo de Montefeltro certa vez perguntou ao Papa humanista Pio II se os generais da antiguidade vestiam o mesmo tipo de armadura que ele vestia (*an prisici duces aeque ac nostri temporis armati fuissent*)⁵⁸. Uma sensação de anacronismo também é vista em objetos imitados, ainda que não sejam imitações particularmente exatas, como, por exemplo, as então chamadas medalhas imperiais, vendidas por mercadores Florentinos a Jean de Berry⁵⁹. A percepção das diferenças entre passado e presente não era monopólio italiano durante esse período, como nos mostram os exemplos de Jan van Eyck (que estudou a arquitetura e inscrições Romanescas) e de Richard Rous de Warwick (que estudou as mudanças no *design* das armaduras)⁶⁰.

Muito mais difícil de situar é o gravador alemão Israhel van Meckenem, do qual a imagem de Judith com a cabeça de Holofernes, criada em meados de 1500, é apresentada contra um fundo de armas e armaduras contemporâneas (incluindo canhões). Assim como no caso das peças teatrais do Corpus Christi, discutidas previamente, precisamos nos perguntar se este é um anacronismo ingênuo, de alguém que não possuía uma percepção das mudanças ocorridas

54. Gaeta, *Valla*.

55. A. B. Ferguson, ‘Reginald Pecock and the Renaissance Sense of History’, *Studies in the Renaissance* (1966), 147-65; J. M. Levine, ‘Reginald Pecock and Lorenzo Valla on the Donation of Constantine’ (1973: rpr his *Humanism and History: Origins of Modern English Historiography*, Ithaca 1987), 54-72.

56. R. Krautheimer and T. Krautheimer-Hess, *Lorenzo Ghiberti* (Princeton, 1956), plates 44, 50.

57. P. Kristeller, *Mantegna* (Berlin, 1902), 289; J. M. Greenstein, *Mantegna and Painting as Historical Narrative* (Chicago, 1992), 59-85.

58. A. S. Piccolomini, *Commentarii* (Frankfurt, 1614), 190.

59. O. Kurz, *Fakes* (London, 1948); M. Meiss, *French Painting in the Time of Jean de Berry* (London, 1967).

60. E. Panofsky, *Early Netherlandish Painting* (2 vols, Cambridge Mass. 1953), 136ff:

J. G. Mann, ‘Instances of Antiquarian Feeling in Medieval and Renaissance Art’, *Archaeological Journal* 89, (1932), 254-74.

na cultural material, ou se, por outro lado, estamos falando de um anacronismo sofisticado proveniente de um artista que tentava surpreender seu espectador através da introdução de referências tópicas a eventos ocorridos recentemente.

PROGRESSOS DESDE 1500

No século XVI, a sensação de anacronismo difundiu-se ainda mais, o suficiente para arruinar a longa tradição de exemplaridade⁶¹. No contexto da religião, o novo sentido de passado é revelado por Colet e seu uso de Suetônio para interpretar São Paulo, assim como pela insistência de Erasmo na necessidade de estudar a história do período para compreender o Novo Testamento. No contexto da literatura, atitudes similares foram reveladas em debates sobre a imitação. O *Ciceronianus* de Erasmo utiliza o argumento do anacronismo para criticar escritos aos quais ele chamava de imitações ‘supersticiosas’ de Cícero. O mundo muda, diz uma das vozes em um dos diálogos, e a linguagem muda com ele. Após o período de Cícero, mudanças na religião, organização política, leis e costumes transformaram sua linguagem em um modelo inadequado. Por outro lado, Bembo, por exemplo, também era extremamente consciente de mudanças na linguagem, quer latim quer tosca.

No contexto do teatro, é particularmente visível um interesse similar acerca de estilos de vida diferentes e seus sinais mais aparentes. As peças do jesuíta Bernardino Stefonio, passadas na Roma Antiga, eram aparentemente produzidas com extrema exatidão no que diz respeito aos trajes⁶². Outro autor italiano, Antonfrancesco Grazzini, chegou ao ponto de defender, diferentemente do que era contumaz em seu tempo, que Terêncio e Plauto não deveriam ser imitados, porque “Em Florença nós não vivemos mais como eles costumavam viver em Atenas e Roma: não há mais escravos e adotar crianças não é comum”⁶³.

No contexto da cultura material, o relatório de Rafael (ou Castiglione, ou ambos) a Leão X, datado de 1519, foi descrito por um historiador moderno da arte como havendo demonstrado ‘uma percepção ímpar da história arquitetônica como desenvolvimento sequencial’⁶⁴. O amigo de Rafael, Marco Fabio Calvo, produziu uma reconstrução cuidadosa da Roma antiga em diferentes períodos, em seu livro publicado em 1527, o ano em que a cidade foi saqueada por tropas imperiais⁶⁵.

61. Hampton, *Writing*, 54-5, 71, 75.

62. M. Fumaroli, *L'âge de l'éloquence: rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique* (Geneva, 1980), 516

63. R. J. Rodini, *Antonfrancesco Grazzini: Poet, Dramatist and Novelliere* (Madison, 1970), 42.

64. J. Onians, *Bearers of Meaning: the Classical Orders in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance* (Cambridge, 1988), 258.

65. Weiss, *Renaissance Discovery*, 95-8; P. J. Jacks, ‘Roman architecture all’antica in 1527’, *Art*

Em se tratando da pintura, Vasari elogiou Giulio Romano por sua atenção aos detalhes históricos. No diálogo de Ludovico Dolce *L'Aretino* (1557), o protagonista, durante uma discussão sobre o decoro artístico, argumenta que, se o pintor deseja representar uma das batalhas de César ou Alexandre, não é apropriado que ele dê aos soldados armas e armaduras modernas (*non conviene che armi i soldati nel modo che si costuma bodiggi*)⁶⁶. Giovanni Paolo Lomazzo criticou Dürer por seu anacronismo cultural e ensinou pintores de batalhas antigas a como evitar erros idênticos, ‘já que é certo que os romanos antigos vestiam-se diferentemente dos modernos (*andarono vestiti d'altro abitudi quello che usano i modrni*)’. O estudo da Coluna Trajano deveria indicar-lhes o caminho⁶⁷.

Neste período, certa sensibilidade ao anacronismo não era mais monopólio dos italianos. Uma quantidade significativa de estudiosos franceses do século XVI possuía um senso de distância histórica⁶⁸. De fato, os comentários de Lomazzo foram derivados do trabalho de um acadêmico francês Guillaume Du Choul, que estudou a Coluna de Trajano, na tentativa de produzir um livro ilustrado sobre a disciplina militar dos romanos⁶⁹. Novamente, os advogados-humanistas François Baudouin e François Hotman enfatizaram a distância entre os tempos modernos e a Roma antiga; Hotman chegou ao ponto de dizer que o estudo da lei romana era irrelevante justamente por este motivo⁷⁰.

Mudanças linguísticas também chamaram atenção da mesma forma como havia ocorrido na Itália. Etienne Pasquier discutiu mudanças na língua francesa, as quais ‘tomaram formas diferentes de acordo com a diversidade de sua época’, assim como as mudanças nas leis⁷¹. Louis Le Roy argumentou o mesmo – ‘Ont les langues comme toutes choses humaines commencement, progrez, corruption, fin’ – mas incorporou seu argumento ao contexto mais amplo das ‘vicissitudes’ da história humana⁷². Henri Voisin de La Popelinière definiu uma moral metodológica, criticando a maneira anacrônica através da qual historiadores haviam representado os romanos e

Bulletin 72 (1990), 453-81.

66. L. Dolce, *L'Aretino* (1557): ed. M. Roskill, New York 1968, 119.

67. G. P. Lomazzo, *Trattato dell'arte della pittura* (1584: 2 vols, Rome 1844), vol. 2, 319, 556.

68. G. Huppert, *The Idea of Perfect History* (Urbana, 1970), 151-69.

69. G. Du Choul, *Discours sur la castrametation et discipline militaire des Romains* (Lyon, 1557).

70. F. Baudouin, *De institutione historiae* (Paris, 1561); F. Hotman, *Anti-Tribonian* (1567: second ed., Paris 1603). On them, J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* (1957: second ed., Cambridge 1987), 11-15, 22-5; D. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship* (New York, 1970), 116-48, especially 121.

71. E. Pasquier, *Recherches de la France* (Paris, 1566). Cf. Huppert, *Idea*, 28-71.

72. L. Le Roy, *Vicissitudes* (Paris, 1575), 2; cf. Huppert, *Idea*, 104-117.

gregos de períodos anteriores, ‘non selon le temps et moeurs anciennes; mais selon le siècle de celui qui les recite’⁷³.

O novo sentido de passado encorajou e foi encorajado pelo movimento de reforma da Igreja. A sensação de distância entre a “Igreja primitiva’ e a Igreja moderna serviu de estímulo à Reforma. Quanto mais radical o reformador, temporalmente mais cedo ele propunha o declínio da igreja. Para Lutero, este declínio começou a tomar proporções mais sérias na era de Gregório VII, mas os anabatistas dataram a ‘queda’ da Igreja como tendo ocorrido no período de Constantino e do estabelecimento do Cristianismo como religião oficial⁷⁴. Por outro lado, a rejeição ao papa, a destruição de monastérios e outras mudanças ocorridas como consequência da Reforma levaram a um aumento da sensação de estranhamento para com o passado, ao qual o interesse antiquário pela história da Igreja é visto como resposta⁷⁵. Os católicos – estudiosos tais como Alfonso e Pedro Chacón, Justus Lipsius, Onofrio Panvinio e Cesare Baronio – também estudaram antiguidades cristãs no final do século XVI, normalmente em resposta às críticas dos protestantes, mas não apenas por esta razão. Existia, porém, uma tradição do interesse católico pela chamada ‘Igreja primitiva’. A mudança de ênfase de uma Roma pagã para uma Roma cristã nos permite falar de um ‘senso Contrarreformista do passado’⁷⁶.

Esta afirmação parece estranha quando se pensa, particularmente, no esforço exercido por Baronio para demonstrar que a Igreja era imutável, *Semper eadem*. Porém, a consciência da continuidade da essência dentre os estudiosos mencionados há pouco era muito diferente da suposição de imutabilidade que a precedeu. A nova preocupação com as mudanças na vida da Igreja – em relação a problemas menores ou externos – refletia sobre a arte religiosa, e o crescente número de reconstruções históricas cuidadosas da Última Ceia e da Crucificação, estes inspirados pela pesquisa de estudiosos, tais como Lipsius e Chacón⁷⁷.

Quanto à Roma pagã, é revelado, como vimos anteriormente, um interesse semelhante pelas aparências e pela vida cotidiana mostradas em estudos sobre os relevos da Coluna de Trajano realizados por Du Choul, dentre outros. No caso de Du Choul, a discussão dos Dácios, aos quais Trajano opunha-se,

73. H. La Popelinière, *L'histoire des histoires* (Paris, 1599); cf. Huppert, *Idea*, 135-50

74. J. M. Headley, *Luther's View of Church History* (New Haven, 1963); Meinhold, *Geschichte*, vol. 1, 206, 211ff.

75. M. Aston, ‘English Ruins and English History’, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 36 (1973) 231-55; Southern, *Sense of the Past*; Kemp, *Estrangement*, 75-97.

76. J. Orella, *Respuestas a las Centurias* (1976); E. Cochrane, *History and Historians in the Italian Renaissance* (Chicago, 1981), especialmente ch.16.

77. A. Blunt, ‘The Triclinium in Religious Art’, *Journal of the Warburg Institute* 2 (1938-9), 271-6.

revela um aumento de interesse gradual pelas aparências e costumes dos ‘bárbaros’, contra os quais os romanos lutavam. Estes interesses podem ter sido estimulados devido à existência dos habitantes nativos da América. Deve-se, por exemplo, às pinturas dos Índios da Virgínia⁷⁸, por John White, representações dos bretões e pictos antigos, datadas do início do século XVII.

Na Holanda, na Espanha e em outros países, foram feitas tentativas para representar os gregos e romanos, e até personagens da Idade Média, em roupas não contemporâneas. Segundo Laurencio Vital, comentarista da época, quando o imperador Carlos V visitou a Espanha pela primeira vez, ele foi recebido por cavaleiros da Ordem do Tosão de Ouro vestidos ‘de acordo com a moda do passado’(*según la moda de tiempos pasados*)⁷⁹. Quando o príncipe Filipe (mais tarde Filipe II) chegou à Antuérpia, em 1549, ele foi recebido por três outros Filipes de outras épocas, cada um vestido – aparentemente – com roupas dos diferentes períodos; Filipe da Macedônia, em ‘roupas gregas (*grieksche cleedinge*)’; São Filipe, em ‘trajes apostólicos (*apostotelsche cleedinge*)’, quaisquer fossem eles; e Filipe de Burgundy, em suas ‘roupas de estilo antigo (*sjjne oude manieri van cleedingen*)’⁸⁰. O dramaturgo Lope de Vega, em seu *Arte nuevo de hacer comedias*, caçou das ‘barbaridades’ de seu tempo, tais como ilustrar romanos antigos trajando calças. As direções de palco para a peça *El cerco de Numancia* de Cervantes descrevem soldados de Cipião como estando ‘armados à moda antiga, sem arcabuzes’⁸¹.

Possíveis diferenças entre eruditos renascentistas e modernos vêm à tona, se examinarmos a questão dos motivos. Trabalhos recentes sobre as imitações e sua detecção, de Annius de Viterbo a Isaac Casaubon, enfatizam ‘a distância que existe entre a exposição de falsificações feitas por humanistas e aquelas feitas por filólogos modernos’. Por exemplo, os novos métodos, algumas vezes, eram usados para criar falsificações bem como para expor as falsificações alheias⁸². A relação entre a falsificação de obras de arte antigas e a imitação de textos clássicos – em alguns casos, como uma demonstração de habilidade e, em outros, para fins lucrativos – parece estar bem próxima⁸³. O entusiasmo demonstrado por Ficino em relação aos escritos Hermeticos, por exemplo, parece tê-lo feito cego aos anacronismos que, para

78. T. Kendrick, *British Antiquity* (London, 1950), 121ff.

79. Quoted in F. Checa, *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento* (Madrid, 1987), 191.

80. H. van de Waal, *Drie eeuwen vaderlandsche Geschied-uitbeelding 1500-1800* (The Hague, 1952), 26.

81. N. D. Shergold, *A History of the Spanish Stage from Medieval Times until the End of the Seventeenth Century* (Oxford, 1967), 190; cf. S. M. Newton, *Renaissance Theatre Costume and the Sense of the Historic Past* (London, 1975).

82. Grafton, *Defenders*, 79; Goetz, *Anfänge*.

83. O. Kurz, *Fakes* (London, 1948); J. Alsop, *The Rare Art Traditions* (New York, 1982).

Casaubon, lhes fizeram parecer falsificações óbvias. Os humanistas eram extremamente conscientes da diferença entre o presente e o passado. Até o final do século XVI, eles eram bem menos conscientes do desenvolvimento, especialmente no período entre a Antiguidade clássica e a tardia⁸⁴.

INÍCIO DO SÉCULO XVII

Chegando a este período, o início do século XVII, a discussão sobre o “Conceito renascentista de passado” pode, com toda razão, ser finalizada, embora isso não signifique que mudanças na forma de perceber o passado tenham cessado. Pesquisas recentes demonstram a importância e o crescente desenvolvimento de uma sensação aguda de distância histórica, após 1650.

Contudo, o interesse pela mudança e o anacronismo no início do século XVII merece muito mais ênfase do que tem recebido tradicionalmente. Por exemplo, se alguns protestantes daquela época afirmaram que o exemplo do Antigo Testamento deveria ser imitado em quase todos os seus aspectos, outros rejeitam tal ideia e consideram-na impossível. Jaime I declarou que a lei de Moisés era apenas a lei de Israel, ‘apenas adequada para aquele país, aquele povo e aquele tempo’⁸⁵.

Na política, Francisco de Melo criticou Olivares por sua imitação dos antigos, ‘como se Tácito, Sêneca... dos quais ele tomou conselhos, não fossem alterar suas visões caso estivessem vivos hoje’⁸⁶. De maneira semelhante a La Popelinière, o estudo de Sir Henrique Spelman sobre parlamentos criticou a projeção do presente no passado: ‘períodos bem-sucedidos estão, ao julgar o passado pelo presente, concebendo aquele como sendo o mesmo tempo em que estão agora’.

Na literatura e nas artes, assim como em política, é fácil encontrar expressões de percepção da diferença entre diversas épocas históricas. O crítico Jean Chapelain realizou um estudo sobre os romances medievais, nos quais ele percebeu que ‘Note manière de plaire aux dames et de leur persuader que nous les aimons est tout contraire à celle des vieux âges’⁸⁷. No caso da pintura, Salvator Rosa atacou os anacronismos de outros artistas, enquanto Rubens foi elogiado pelo erudito Claude Peiresc, pelo cuidado com o qual ele reproduziu vestimentas clássicas em seu *Allocution of Constantine*.

84. Contrast Z. S. Schiffman, ‘Renaissance Historicism Reconsidered’, *History & Theory* 24 (1985), 170-82, and A. B. Ferguson, *Clio Unbound: Perception of the Social and Cultural Past in Renaissance England* (Durham, N.C., 1979), especially ch.10.

85. K. Thomas, ‘The Puritans and Adultery’, in D. Pennington and K. Thomas, eds., *Puritans and Revolutionaries* (Oxford, 1978), 257-82, at 269.

86. J. H. Elliott, ‘The Statecraft of Olivares’, in J. H. Elliott and H. G. Koenigsberger, eds., *The Diversity of History* (London, 1970), 117-48, at 124.

87. J. Chapelain, *Opuscules critiques* (Paris, 1936), 237.

Mais uma vez, Nicholas Poussin (que realizou um estudo cuidadoso sobre a Coluna de Trajano e os trabalhos de Du Choul e Chacón) mostrou os apóstolos reclinando-se na Santa Ceia, seguindo o modelo do *triclinium* da Roma Antiga e do seder judaico. Assim como Mantegna e Rafael, Poussin era amigo dos eruditos como Cassiano del Pozzo, por exemplo, e do historiador da pintura André Félibien, que viveu em Roma, de 1647 a 1649. Ele foi um dos primeiros a reconhecer diferenças entre a arte grega e a romana, ao invés de tratar a antiguidade clássica como uma só. Por estas razões, e para enfatizar a descoberta da ‘alteridade’ do passado como trabalho conjunto de eruditos e artistas, é que o nome de Poussin aparece no título deste artigo⁸⁸.

Finalmente, foi em meados de 1650 que o termo ‘anacronismo’ (*anacronismus*, *anacronismo*, *anachronisme*) passou a ser utilizado em latim, italiano, francês e inglês, empregado por eruditos tais como os jesuítas Denys Petau e Sforza Pallavicino e pelos bispos Jacques Bossuet e Pierre-Daniel Huet. Um anacronismo era um erro cometido no curso de um ‘sincronismo’; em outras palavras, é a tentativa de traduzir de um sistema cronológico para outro. Falar de um senso de anacronismo em Mantegna e Erasmo é, portanto, literalmente falando, anacrônico.

Portanto, o surgimento do que aqui é conveniente chamar senso de anacronismo entre um grupo de eruditos e artistas, especialmente Italianos, nos séculos XV e XVI, foi um evento importante na história cultural europeia. Como vimos, a mudança ocorrida neste período fez parte de uma tendência que se prolonga tanto em direção ao passado, até meados do século XVII, quanto ao presente. No entanto, esses elementos que foram adicionados às teses de Warburg, Panofsky e demais autores, no início do século XX, refinaram-nas, mas não as destruíram.

88. E. Cropper and C. Dempsey, *Nicolas Poussin: Friendship and the Love of Painting* (Princeton, 1996).

Antropología Aplicable

Carmelo Lisón Tolosana

En 1951 *The Society for Applied Anthropology* publicó un código ético a tener en cuenta por los antropólogos. Recomendaba a la conciencia social del investigador y sugería a su responsabilidad cívica mantener los principios básicos de respeto por el individuo, por los derechos humanos y por la promoción del bienestar humano y social. Hoy, cincuenta y ocho años después, reflexionamos cómo desde una perspectiva antropológica podemos contribuir con nuestras investigaciones y desde nuestra razón antropológica a humanizar problemas de salud y enfermedad. Ésta es más antigua que el hombre y desde que tenemos noticia todas las culturas se han esforzado en su prevención y tratamiento. Conocemos nombres de médicos célebres en el Antiguo Egipto ya en el tercer milenio a. de C. y el canon médico chino *Nei Ching* es de ese mismo milenio; el *Atharvaveda* indio y el *Código de Hammurabi* con sus leyes para la práctica de la medicina es del segundo milenio a. de C. La etnomedicina local y doméstica ha sido un rasgo pancultural, un existencial humano.

I

La etnomedicina es una importante parcela de la Antropología con tradición prolongada y con densidad de perspectivas; va a hacer ya ochenta años que E.H. Ackernecht publicó sus primeros ensayos sobre medicina y etnología subrayando el carácter cultural en la representación nativa de la enfermedad por una parte, y sus funciones sociales por otra. Hoy poseemos un aceptable elenco de monografías que mucho nos han enseñado sobre la enfermedad en amplitud intercultural. Obviamente este arsenal de conocimientos tiene una vertiente fundamentalmente práctica, tanto evaluativa como ética y es, en principio y siempre, aplicable. Pero ¿qué aplicamos? La aplicación del saber antropológico es algo inmensamente complejo. Pasar del conocer al hacer, pensar que conocemos lo suficientemente como para saltar a la aplicación requiere ponderación y prudencia, no basta con el encomiable deseo juvenil de ayudar con nuestros conocimientos disciplinares al Otro. ¿Qué aplicamos, a qué y a quién? Al pretender aplicar entramos en un campo que no es el nuestro, en una dimensión técnica ajena, en otro modo epistémico con un diferente objeto de estudio y análisis. Las particularidades de nuestra naturaleza, la biología y la química de nuestro cuerpo nos superan.

Además la Ciencia en su forma ideal es investigación y ésta tiene un carácter teórico básico, obedece a un régimen lógico deductivo, es apodíctica y categorial, mora en lo universal y va mucho más allá de intereses concretos y deseos particulares. Para aplicarla es necesario transformarla, domesticarla, lo que requiere particular experiencia y saber de uso, reconducirla al objeto pertinente, en este caso al cuerpo enfermo, lo que no todos tenemos ni sabemos. El lenguaje primario de esta Ciencia es matemático y las relaciones y procesos que explora y trata son numéricas; su epistemología se impone a todos y a todas culturas, no cambia ni en el espacio ni con el tiempo. A esta Ciencia se deben los logros espectaculares de que todos nos beneficiamos.

Pero ¿es en realidad la Ciencia tan pura y científicamente científica? Lo cierto es que esta visión matemática vino precedida, y está siempre acompañada, por una razón práctica. “Todas las artes, todas las indagaciones metódicas del espíritu [escribió Aristóteles¹], lo mismo que nuestros actos y todas nuestras determinaciones morales, tienen al parecer, siempre por mira algún bien que deseamos conseguir; y por esta razón ha sido exactamente definido el bien cuando se ha dicho que es el objeto de todas nuestras aspiraciones..., por ejemplo, la salud es el bien de la medicina”. Y más tarde ya se planteó Rousseau en su discurso de 1750 el problema de la practicidad de las ciencias con estas palabras: “*si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*”. En otras palabras, para ellos la ciencia abstracta y universal lleva y debe llevar a la práctica; su aplicación es, por tanto, su correlato y el resultado. La razón práctica deriva el conocimiento de algo a algo.

Pero el tránsito del conocimiento teórico a la razón práctica requiere una mediación secundaria, esto es y dicho de otra manera, lo categorial y abstracto tiene que referirse y concretarse al objeto de estudio escogido para su aplicación, tiene que pasar por el tamiz de la selección metodológica pertinente, seleccionar y evaluar los medios, obedecer al orden social y legal, etc. Y el objeto de estudio –el cuerpo y la enfermedad en nuestro caso– impone a su vez, en y por sí mismo, condiciones selectivas de investigación congruentes con nuestra disciplina, que no son precisamente las biológicas o médicas. El cuerpo para nosotros es un hecho primariamente cultural sometido a hermenéutica conceptual, señoreado por supuestos vitales, expectativas humanas y fines intencionales y todo en un contexto variable que investigar y entender. Queremos vivir y vivir en salud, libertad y felicidad, queremos evitar el sufrimiento y la miseria; y como sabemos que vamos a morir todas las culturas han creado esquemas para ir más allá de la miseria y de la desesperación, para vivir con calidad de vida. Y aquí estamos de lleno en la dimensión antropológica, en la etnomedicina.

1. *Moral a Nicómaco*, Austral, 2ª edic. 1946, pág. 21.

Pero no voy a referirme ahora a la incidencia de factores patógenos socio-culturales –la cultura puede ser patogénica-, ni a la ecología de la enfermedad, ni a sus muy significativas clasificaciones locales, ni a los estilos de muy variadas terapias ni a la riqueza de las diagnósticos por numerosos especialistas populares con todo su simbolismo y expresión de la *world-view*, propio de la etnomedicina, porque todo esto y mucho más lo saben ya y porque ya lo he indicado en algún otro texto en relación a Galicia. Pero sí que voy a intentar, siguiendo el esquema teórico-técnico que he planteado, mostrar en acción tanto la vertiente humana de nuestro acercamiento a la problemática como la real tensión inicial, y convergencia final, de estas dos formas de conocimiento. Porque la realidad es que podemos entender la enfermedad también desde otra perspectiva y de otra manera, no solo a través de la formulación técnico-médica, por estadísticas y con números, sino por la experiencia del propio cuerpo y por la experiencia comunitaria del cuerpo que en cierto grado podemos alcanzar en diálogo con informantes pacientes y sanos y, desde luego, con personal observación. He podido apreciar en Galicia cómo ante la enfermedad, ante el hecho bruto biológico del dolor y del sufrimiento, arrancan valor y sentido convirtiéndola por el ritual en algo activo y ético, en una experiencia colectiva balsámica.

Más concretamente: antropologizamos, esto es, culturalizamos y humanizamos la enfermedad al situar la naturaleza, la biología y el cuerpo en su representación colectiva, en causación cualitativa, en conciencia y, significado con lógica endoxal, en vocabulario y verdad zonal, en deseo, creencia, intención, frustración, rebeldía y terapia ritual, en un arco que engloba estamento personal, grupo y sociedad. Tarea inmensa, investigación necesariamente lenta pero penetrante como ninguna otra y profunda que hace que nuestros patrocinadores desesperen de nuestra tardanza en producir resultados y que no siempre aprecien la riqueza contextual del estudio y su potencial generalizante, pero lo que presentamos es el lado humano de la enfermedad. Construimos nuestro objeto de estudio, en segundo lugar, tratando de hacer del modo enfermedad algo culturalmente inteligible, esto es, poniéndolos en relación empática con el espacio vital del enfermo, con sus conceptualizaciones de la afección o trastorno que padece, inquiriendo cómo la recibe, acepta o rechaza, la preocupación, el miedo o la angustia que le produce, sus expectativas de curación, sus dudas e incertidumbre; sugiero también investigar su grado de fe en santos, imágenes y rituales a la vez que en la terapéutica médica y analizar el coeficiente místico de la imagen del médico y de las medicinas. Descubrimos debajo de todo esto el *ethos* del grupo, significado emotivo y sentido moral o, en nuestro vocabulario, la enfermedad como parte de la cultura.

Acabo de indicar que el médico tiene en cuanto especialista una aura

enigmática que irradia —e inspira— en su quehacer. Su volumen y espacio de conocimiento le avalan porque nuestra sociedad cree en la medicina occidental; estamos en sus manos, dependemos de él. Nos examina y oye, dialoga y escucha, nos toca y palpa, presencia nuestra enfermedad, participa de ella y es testigo de nuestro estado. Este modo médico, denominado antes médico de familia, adquirió su cima cuando, hasta hace poco, visitaba a toda la familia en su casa, conocía a todos sus miembros, justipreciaba personalmente el proceso, veía qué era productivo y práctico y, en conjunto, consideraba al paciente como una persona y no como un número o caso; si a todo esto añadía el oro de la incertidumbre y la plata de la duda culminaba su rol humano. La sociedad de consumo no incita hoy al médico que en primera visita nos atiende a ejercitar estos valores humanos, a humanizar encuentros rápidos y repetidos durante horas monótonas, a buscar sentido en el conjunto de la situación. La técnica que crece y mejora cada día ha cambiado hoy, en buena parte, este anterior escenario. El médico ya no domina ni tiene un conocimiento abarcador familiar como antes: se ha convertido en un intérprete de intérprete de intérprete. Primero interpreta al paciente y ordena, por ejemplo, una ecografía; recibe, además de la placa, una interpretación de un experto en técnica que decide si la placa está bien hecha, la interpreta a su vez y la envía al primero quien, a la vista de todo, vuelve a interpretar. Fundamentado en este cuádruple proceso fisiológica, o biológica o genética, clasifica y medica; crea, en una palabra un objeto y campo de estudio, produce, por tanto y en cierta medida, otro individuo, un sujeto médico.

Con la etiqueta de enfermo es recluso en estructuras de exclusión —clínicas, hospitales, manicomios etc.—, espacios de disociación en los que es aparente la fragilidad de su cuerpo y también la vulnerabilidad de su espíritu; el primero le recuerda que tiene que tolerar su propia naturaleza, no en su mejor estado, y no repudiar su animalidad, y el segundo queda degradado, humillado, avergonzado en sus imágenes de dignidad personal, de masculinidad y femineidad. Mutilado en su yo cultural se siente débil, en situación de estrés emotivo, reducido a otro como realmente es. La enfermedad deshumaniza. Su cura requiere no solo píldoras sino tacto, compasión, restaurar su humana dignidad, su autonomía, la capacidad de la persona, su valor moral. La clasificación original es médica, pertenece a la estadística y a la ciencia y focaliza una o varias partes del cuerpo distintivamente, pero esa rigurosa y necesaria ordenación abstracta no solo no anula sino que potencia intensos sentimientos, valores y significados que abren otro amplio campo a nuestra específica investigación a la vez que coadyuvan a agravar o acelerar la rehabilitación.

En realidad esto no es todo ni lo más importante. Los extraordinarios avances científicos al desubstanciar nuestra humana e insondable naturaleza se enfrentan a valores humanísticos; concretamente la biogenética puede

amenazar nuestro actual sentido de la dignidad y de la autonomía. Nuestra noción de humanidad se basa en la creencia de que nuestra naturaleza está dentro y fuera del cosmos, de que al mismo tiempo que somos parte de él lo excedemos y que en nuestro actual conocimiento la manipulación biogenética precisa prudencia y frontera porque puede afectar la manera de cómo nos entendemos a nosotros mismos. ¿Podemos, por ejemplo, autodeclararnos superiores para crear a otros? Si lo hacemos conviviremos en paralelo los naturales con los genéticamente manipulados y mientras que los primeros estarán constituidos por disposiciones naturales otorgadas por la madre naturaleza, los segundos vendrán integrados por capacidades técnicamente mediadas y por tanto contingentes lo que implica que la formulación orgánico-natural de atributos tales como dignidad moral, albedrío, libertad, personalidad, autonomía y, más importante, la dignidad personal pueden estar sujetas a revisión y requerir visiones y versiones distintas.

En todo caso y al menos la química puede afectar la autonomía del orden simbólico, pero no es menos cierto también que nuestros valores y definiciones de nosotros mismos no son estables, cambian culturalmente y que nuestra identidad y dignidad para ser y para ser efectivas tienen que venir reconocidas por el grupo, es decir, tienen que ser conquistadas con esfuerzo y sacrificio. Y si ciertos niveles de sustancias químicas pueden afectar la memoria, nuestras capacidades y decisiones, nuestros valores en una palabra, el espacio abierto entre la ciencia y la ética obliga a pensar, sobre todo si además tenemos en mente que es posible fijar un ordenador en el cerebro de una rata y dirigir sus movimientos, sus actividades y decisiones “espontáneas”, porque todas ellas están decididas por una agencia externa. Más aun, en marzo de 2002 fue conectado a un ordenador el sistema neural de un profesor de la Universidad de Reading lo que hizo posible proporcionar datos a una persona sin pasar por sus cinco sentidos². En resumen: la investigación actual parece orientarse a indagar cómo el cerebro emerge de la interrelación simbólica entre cultura y materialidad.

II

La convergencia de las ciencias cognitivas, de la información por la red, de la nanotecnología y de la biotecnología evidencia el triunfo sin precedentes de la medicina al mismo tiempo que abre todo un campo de expectativas, pero plantea a la vez problemas ético-morales que no son de su esfera y serias deficiencias científicas que en parte lo son. Nunca hay una sola solución al predicamento del enfermo puramente racional o exactamente matemática. El indiscutible éxito de la ciencia médica oculta imperfecciones que precisan de

2. Todo esto puede ampliarse en S. Zizek: “Bing me my Philips Mental Jacket”, *London Review of Books*” vol. 25, nº 10, 22 de mayo, págs. 3-5.

reconocimiento y solución; la práctica médica está coloreada por complejidad e incertidumbre en su diagnosis. Los medicamentos que matemáticamente han probado ser eficaces en determinadas enfermedades no son igualmente aplicables ni beneficiosos para todo el enfermo hospitalizado; la condición, o conjunción de condiciones del paciente requiere especial atención y olvidar momentáneamente el cientismo médico porque se trata de un único ser humano. El 15% de las diagnosis médicas son inexactas o están equivocadas³. Se ha repetido que solo desde principios del siglo XX un enfermo tenía algo más de un 50 % de probabilidades de curarse y que durante 2400 años los "médicos" agravaban más que curaban al enfermo⁴. La esperanza en curarse y más la expectativa en encontrar atención y significado en esa dolorosa situación parecen haber contribuido a la continuidad de una variopinta profesión. Era lo que había. "O señor fixo o que pudo" me decían en la Galicia rural cuando el "profesional" de la aldea o de la comarca había fallado en su quehacer. Como en cualquier otra profesión no todos tienen las habilidades técnicas necesarias para hacerse cargo de pacientes y esto sin tener en cuenta que, en ocasiones, atender a las necesidades, deseos y temores y contar con los valores y actitudes del enfermo puede ser tan importante como la prescripción de conocidos y potentes fármacos. Por otra parte una encuesta americana realizada a 1600 médicos revela que nueve de cada diez están relacionados con la industria farmacéutica de la que reciben muestras e invitaciones diversas. Las gigantescas corporaciones farmacéuticas adquieren sus ganancias millonarias de productos estrella para los que buscan aplicación gastando también billones en estrategias de mercado, en recomendaciones y presiones políticas no siempre transparentes ni con escrúpulos. Desde el momento en que la mayor parte de investigación científica viene financiada por la empresa privada es obvio que hay detrás y, hasta cierto punto, intereses comerciales. No todo es racionalidad médica.

La inexperiencia y el error, la falta de profesionalidad y el descuido pueden matar; la realidad de los errores y de las acusaciones formales hace sentirse al profesional culpable y solo. Sobre él pesa una heterogénea carga: las condiciones de trabajo, el hospital como un gran *Corte inglés* para despachar salud, la jerarquía, la burocracia, la programación política de la salud, el cansancio y la necesaria toma de decisiones rápidas en momentos críticos tensan su estado anímico, producen estrés. No siempre ayudan los enfermos con su dolor

3. Obviamente las cifras no son mías. Sigo a R. Horton: "What's rong with Doctors" en *The ew York Review of Books*, vol. LIV, nº 9, 21 de mayo 2007, págs. 16-20. Horton comenta el libro de J. Groopman *How Doctors Think*.

4. S. Shapin: *Possessed by the Idols*, comentario al libro *Bad Medicine: Doctors doping Harm since Hippocretes*, de D. Wootton, Oxford, que viene en el vol. 28, nº 23, 30 nov. 2006, págs. 31-33, *London Review of Books*.

e impaciencia como también sufren las enfermeras; hablan cada vez más el lenguaje de los derechos y exigen, es el verbo *princeps* de nuestra sociedad, el cumplimiento de los deberes de los doctores y enfermeras. Para el paciente el saber se convierte también en poder. La relación del enfermo con el médico –y con la enfermera– es compleja y polivalente, asimétrica y cambiante lo que dibuja un dinámico campo de fuerzas que requiere mirada antropológica lo mismo que el conjunto hospital, o clínica o residencia de mayores porque conforman tanto un sistema social como un universo mental *sui generis* que, bien etnografiado en sus propios términos podría mostrar en acción redundancias innecesarias, fenómenos de *gaspillage*, deficiente comunicación, líneas de rigidez etc., que solventadas darían mayor eficacia al redundar últimamente en el enfermo. El paciente no es un cliente, pero también tiene deberes. Otro campo de experimentación etnográfica.

Volvamos ahora nuevamente al esquema científico planteado pero partiendo de un hecho clínico: el dolor no sufre unidades objetivas como el calor o la luz ni está sometido a leyes de presión o frecuencia, es más, como todos experimentamos en nuestras visitas al dentista, su naturaleza incierta hace difícil su localización espacial. El dolor es una cualidad que está en nuestra conciencia y, como la belleza, está también en nuestra mente. Su doble naturaleza abre la puerta al antropólogo porque no tose, se puede medir y contar; el saber técnico requiere en nuestro caso ser equilibrado con el sentido de la medida, con el saber práctico humanizado, esto es, con un *tâche d'humanité*. Nuestra disciplina perfuma con valor humano la objetivación matemática necesaria del enfermo bajo un esquema de ley general y eso lo hacemos socializándolo al encuadrarlo en contextos relacionales, familiares y económicos y culturalizándolo al enmarcarlo en intenciones, deseos, significados y sentidos, valores y creencias, porque estas coordinadas complementan el espacio que la ciencia deja en penumbra, sin explicación. El por qué del dolor y del sufrimiento, del Mal –con mayúscula– y de la muerte no solo desbordan el objeto de la ciencia sino que son preguntas que ni siquiera las hace; no sabe, no responde. El método científico es incuestionable y necesario pero no es apto para regular cómo debemos vivir, para prescribir la ética comunitaria y los valores morales porque no integran su objeto de análisis, lo sobrevuelan. La ciencia no es sensible a problemas de felicidad, florecimiento y realización diferencial de los seres humanos; no es el único modo de encuesta intelectual ni la única fórmula que nos lleva a la verdad⁵. La pura objetividad científica nunca es alcanzable.

5. Más sobre esto en C. Lisón (ed): *Invitación a la Antropología social y cultural*, Akal 2007, caps. primero y último.

III

He estado sugiriendo, en cuanto permiten la brevedad de estas líneas, todo un conjunto de áreas y dimensiones no técnicas que pueden investigarse desde nuestra disciplina. Nuestro modo no compite ni aminora el enfoque y rol de especialista, lo complementa desde una perspectiva socio-cultural. Consideramos la enfermedad como un todo mereológico amplio en que unas partes se relacionan, funcionan con y dependen de otras; en ese conjunto maussiano la ciencia viene, en parte, escorada hacia la cultura. Valores tales como identidad, dignidad, libertad, significado y sentido, imágenes y representaciones, ética y moralidad, solidaridad y reciprocidad son inseparables y condicionan el modo enfermedad; ninguno de estos valores se deduce de la ciencia porque para ésta los hechos en sí mismos no tienen ni relevancia ni significado espiritual. Y, obviamente, este enfoque cultural viene fundamentado y dirigido por la racionalidad, por un razonamiento discursivo, por un proceso de inferencia rigurosa que argumenta desde la evidencia etnográfica –nadie ni nada nos salva del trabajo de campo- y por la interpretación desde la hermenéutica. Racionalidad quiere decir también racionalidad compartida, compromiso práctico con el mundo, obligación moral humana al servicio de todos. La solidaridad humana no es contingente. Tenemos que responder de nuestro conocimiento –y de nuestra ignorancia y desidia- ante nuestra comunidad porque formamos parte de una convivencia regida por un código moral⁶.

Para nosotros, y de manera especial, la teoría es práctica y la práctica teoría pues partimos simultáneamente de la etnografía campera en su atención al matiz y a la distinción, que es lo nuestro, y de su interpretación. Nuestra observación del enfermo y de la enfermedad y sus respectivas formulaciones conceptuales vienen marcadas por el marchamo cultural, por categorías locales que son repositorios de la tradición y por formulaciones antropológicas que han probado ser fértiles en monografías ya clásicas, y también por la sabiduría que proviene de haber vivido en común y por la participación en la vida del Otro. A todo esto hay que añadir la aplicación flexible, irónica de ismos y la perspectiva *hic et nunc*, sensible siempre a la situación. No hacemos Antropología, no hay real conocimiento antropológico sin este enfoque empírico-conceptual, sin este doble tráfico entre teoría y práctica. La naturaleza, la bacteria, el número, nuestro cuerpo y su medicación, la biología y la técnica son inseparables de nuestra de nuestra identidad personal, de nuestra conciencia y lenguaje, del significado, de la verdad de la moral y de la creencia. El predicamento del enfermo nunca es puramente racional o exactamente matemático. Con estudio previo podemos sugerir cómo dulcificar procesos de alzheimer o situaciones terminales.

6. Interesante acercamiento a la teoría como práctica, del que me he servido, en H-G. Gadamer: *Praise of Theory*, Yale University Press 1998; el original en alemán es de 1983.

Quiero terminar diciendo algo de la llamada Antropología aplicada en un marco general. Hay plurales versiones de lo que llamamos Antropología aplicada, múltiples modos, formas y maneras de ejercerla, diversidad de enfoques, conceptos y modelos, lo que no constituye una desventaja, al contrario, testimonia la dinamicidad de la disciplina que no se deja encorsetar sino que pretende abordar los problemas en su polivalencia, dificultad y complejidad. No obstante, en el universo de la opinión y del valor, de la intención, del deseo y de la personal apreciación hay y se impone un *locus* privilegiado para la deontología profesional: la antro-*ética*, porque la maquinaria de la manipulación y del control está siempre al acecho; nada hay realmente puro y la ideología se impone solapada. Veo por mi parte la Antropología no solo en su función *para o a servicio de* sino como algo que me parece más radical: la Antropología como criterio de inteligibilidad de lo humano como valor en sí mismo y porque puede aportar sorpresas inesperadas.

¿Qué quiero decir con esto? Que la interdisciplinariedad es necesaria pero que también tiene límites; es necesario acercarse y otear otros campos y disciplinas pero desde el propio y con la propia. En cuanto antropólogos no somos médicos ni políticos ni moralistas, etc., estos profesionales hacen mejor su propio oficio que nosotros; a nosotros corresponde cumplir con nuestro rol y profesión, a saber, hacer antropología *per se*, antropología de la buena y ésta será siempre *aplicable*... por otros, por expertos; la buena voluntad de ayudar al prójimo no basta. Lo nuestro es, repito, hacer antropología *aplicable*, esto es, exponer la inmensa complejidad de los problemas humanos aplicando nuestros específicos paradigmas, es decir, el arsenal teórico y pragmático de nuestra disciplina para analizar en profundidad los problemas actuales, candentes, como por ejemplo, la cultura del individualismo, de la avaricia y del egoísmo, o exponer los problemas y consecuencias de la afluencia, de la pobreza, de la violencia y de la discriminación, describir los modelos que protegen la vida comunitaria, el voluntarismo cívico y las estructuras descentralizadoras, analizar la teoría y práctica de la democracia y la actual disyunción entre sociedad y política, arrojar luz sobre la democracia distante, la corrupción política y la dictadura electoral y del despotismo democrático ya previstos por Tocqueville. Necesitamos imaginación antropológica para re-pensar la guerra contra el terror, el eje del mal, las inevitables crisis políticas venideras, la pérdida de derechos y libertades etc., y para no seguir con esta sombría letanía, una última sugerencia: investigar hermenéuticamente la naturaleza de la ideología y de la creencia rampante en nuestra sociedad y el binomio creatividad y educación de importancia suma en nuestra deteriorada Universidad.

Ustedes lo pueden, lo deben hacer con ilusión; que lo quieren hacer lo prueba su presencia en estos congresos; que lo pueden hacer lo prueba la energía de la juventud que se entrega con generosidad ante un fin noble, ante un estudio que vale la pena.

El Patrimonio de los fluidos y el fluir del patrimonio

José Antonio Fernández de Rota y Monter

Una de las características más peculiares y profundas de nuestro mundo contemporáneo, es el intento de dotar de perennidad la presencia de la historia preservando aquello que consideramos más significativo. Resulta especialmente llamativa esta cultura de la *permanencia*, cuando vivimos en la *era de la fugacidad*. Nuestra capacidad de superar continuamente modas, nuestra búsqueda de la originalidad -descartando lo obsoleto-, la capacidad de la sociedad de inventar continuamente y transformar nuestro mundo material y simbólico, forman sin duda una electrizante red de dinamismos en este mundo desbocado. Estas transformaciones de amplia escala se ven reflejadas en multitud de aspectos de nuestra vida cotidiana y cercana. El «tírese después de usarlo», el sin fin de envases y recipientes que echar continuamente a la basura, los objetos fabricados para su breve duración, el cúmulo continuo de desperdicios, la facilidad con que se convierten en desperdicio tantas cosas, nos hacen experimentar a diario la fugacidad vertiginosa de multitud de componentes de nuestro entorno.

Nuestra capacidad de destrucción urbanística y paisajística choca sin embargo con un impedimento ideológico cada vez más poderoso: el patrimonio histórico. Patrimonio que llega también a multitud de pequeñas cosas convertidas en sagradas en virtud de su valor de antigüedad o a las que deseamos dotar de antigüedad dado el valor que evocan en nosotros. Muchos han sido sin duda los momentos históricos en que la transformación vertiginosa y la lucha por la permanencia han combatido en un mismo escenario. Pocas épocas sin embargo mantienen una tan prolongada secuencia temporal donde el empeño en mantener se ha hecho tan necesario como la imperiosa necesidad del continuo cambio. El culto moderno a los monumentos de que ya hablaba Alois Riegl, multiplicado en multitud de objetos y territorios aparentemente menos monumentales, constituyen sin duda una de las claves más importantes en nuestro intento de dotar de sentido la más dramática de todas las fugacidades: la propia fugacidad de nuestro tiempo vital.

Tuve la ocasión de conocer en una reunión científica en Túnez al director de un museo recientemente abierto en uno de los castillos del Loire. El tema del museo no podía ser más sorprendente, era un *museo de lo efímero*. Dificil-

mente se puede formular en una sola sentencia y con tanta ironía, la paradoja intrínseca de la conservación del patrimonio; en realidad, de las paradojas y perplejidades de nuestra existencia. No pude visitar el museo, pero sí me esforcé en imaginar cómo podía afrontarse el desafío. Un museo suele albergar las más antiguas colecciones. Salas y vitrinas enteras nos muestran aquello que se ha conservado a lo largo de tanto tiempo. Si seguimos utilizando objetos antiguos y desfasados, cualquier amigo nos podrá decir «eso es una pieza de museo». ¿Cómo se puede fundar un museo, conservar, mantener un museo, presentar y exhibir colecciones de lo *efímero*? ¿Pero qué es lo efímero?

Pocas épocas han sabido expresar el concepto inquietante de lo efímero tan bien como el barroco. Recurramos a la poesía de Francisco de Rioja que simboliza lo efímero en la fugacidad de una rosa, émula de la llama:

¿cómo naces tan llena de alegría
si sabes que la edad que te da el cielo
es apenas un breve, veloz vuelo?

.....

Tan cerca, tan unida
está al morir tu vida,
que dudó si en sus lágrimas la Aurora
mustia tu nacimiento o muerte llora.

Si recurrimos a la intención de Rioja nos encontramos de nuevo con el mismo dilema: sin duda un poeta —y si cabe más un poeta barroco— escribe para conseguir *fama imperecedera*. Fama imperecedera ¿a partir del carácter efímero, de la vida fugaz de una rosa? Pero Francisco de Rioja, consiguió el milagro, el veloz vuelo de su flor viene durando por más de cuatro siglos. Una y otra vez se ha impreso en papel su poema; una y otra vez se ha gravado en la memoria de los que la leen. Entre el nacer y el morir —tan cercanos— de la rosa y de la vida, surgió la inspiración del poeta, inspiración recogida, generación tras generación, entre el nacer y el morir de sus admirados lectores y recitadores. La fugacidad repetida del nacimiento de una rosa y la fugacidad repetida del recitar un poema. Tan efímero y tan duradero, o quizá duradero gracias a ser efímero.

Indudablemente para hacer de lo efímero un museo, hay que conseguir algún componente duradero en el tiempo que nos permita presentar y exhibir su fugacidad. Está claro que un museo de cosas efímeras necesita encontrar algún tipo de fluidez, una forma continua, de transmitirse, de pervivir. Y a veces es su misma fugacidad la que es capaz de engendrar un fluido de permanencia. El tema de mi trabajo será aquí el patrimonio de los fluidos

que nos habla a su vez de la fluidez del patrimonio. Pocas imágenes nos evocan la permanencia estática, la larga duración como los viejos paisajes campesinos. Podemos regresar a ellos una y otra vez. Frente al discurrir de nuestra vida, aquel lugar, aquel rincón, con sus bosques, sus montañas, sigue estando allí. Si embargo en la quietud del paisaje siempre hay multitud de elementos cambiantes. Pocos tan adecuados para nuestra reflexión como el fluir de las corrientes de agua. Creo que también -y en contraste- nos evocan otra forma de fluir las líneas sinuosas de los caminos.

Frente a la iglesia –su atrio y cementerio- como elemento estable, central, estático, los caminos y los ríos aportan un componente dinámico. Son líneas que señalan recorridos, itinerarios, pasando por distintos puntos, marcando el discurrir de las aguas y el transitar de viandantes y medios de transporte. Son en realidad ambigüamente dinámicos, vistos desde el avión o dibujados en el mapa, nos aparecen como formas estáticas; sabemos que son vectores, porque conocemos su realidad más cercana. junto al río, distinguimos el cauce. De la corriente de agua, y, junto al camino, distinguimos la calzada, del viaje. Lo uno no es nada sin lo otro.

En realidad nos encontramos con dos flujos indispensables para la vida de la comunidad. Por un lado, el necesario fluir de las aguas, por el otro, el imprescindible flujo de viandantes y vehículos. Es necesario controlar los flujos. Una organización social y política necesita darles un orden en el espacio que permita su gobernabilidad. Una buena administración exige el que los caminantes y sus medios de transporte circulen por unos itinerarios concretos. Se debe evitar que pasen sobre las propiedades ajenas y se debe facilitar el que puedan servir sus propiedades y atender a su economía sin transgredir espacios ajenos. Las aguas deben ser también conducidas por espacios adecuados que permitan el regadío de las tierras que a ello tienen derecho y que impidan una circulación caótica y destructiva. Es necesario mantener su imprescindible servicio, no sólo como regadío, sino como fuente de energía hidráulica impulsora de molinos con sus respectivos regatos y canales. Los caminos marcan los límites de su calzada por donde se debe caminar. Deben de estar limpios y arreglados. Su limpieza incluye el evitar su invasión por la naturaleza vegetal; incluso el paso de animales salvajes es visto como un peligro. Es una trayectoria desierta de vida, plenamente cultural y social. La limpieza de los ríos tiene un sentido antagónico. Los ríos más limpios tienen siempre la vegetación adecuada y permiten el mantenimiento y reproducción de especies de peces. Es un lugar de intensa vida frente a la sequía aséptica del camino.

En uno y otro caso es indispensable tratar de marcar sus límites. Son dos elementos potentes y necesarios hay que defender sus orillas de posibles invasiones y hay que tratar de impedir que se invadan los terrenos colindan-

tes. Hay paisajes donde los caminos mantienen una estructura diáfana. Hay otros en los que tan sólo los caminos principales son palmariamente visibles y donde los caminos secundarios marcan líneas imaginarias a las que se tiene derecho y que deben de ser respetadas. Hay terrenos en los que el camino sin calzada es sólo una norma. Ríos y caminos suministran reflexiones necesarias materialmente palpables, sensorialmente perceptibles que sitúan su papel dentro de nuestra experiencia. Ambos son continuos no hay en ellos cortes ni roturas y nuestra cuantificación los fragmenta solo en el componente formal de nuestra comprensión. Pero al mismo tiempo tienen un tipo de límites continuos a lo largo de todo su trayecto que son los cauces. Esta manera de ser peculiar ha sido imagen y metáfora continuada para muchas de nuestras tareas en distintos campos de acción¹.

Caminos y ríos viajan muchas veces en paralelo, pero tienen también sus momentos de importante confluencia. Los vados y los puentes construidos que atraviesan el río cobran en su cruce muy especiales significados. Los caminos pueden ir también orientados hacia sitios fluviales determinados, tal es el caso de los molinos o de las fuentes. Caminos, fuentes y ríos no sólo desempeñan unas evidentes funciones económicas, sino que son potenciadoras de toda una cartografía simbólica y religiosa. Su función social, ritual y mítica se conjuga de diversas formas con la funcionalidad, pero a veces desplaza y supera a ésta².

Pero hay una circunstancia especial en la que el papel de uno y de otro aparecen especialmente vinculados son los diversos paisajes en que se hace camino sobre el agua. Los ríos navegables al menos por pequeñas embarcaciones tuvieron un papel decisivo en el transporte de cosechas y mercancías. Los canales a lo largo de la Edad Media y con más poderosas construcciones en la Moderna son construidos para servir de vías de transporte. Son numerosas las ciudades de Europa o América que tenían una importante red de canales en su interior de las que hemos conservado, entre otros ejemplos, Venecia o Ámsterdam. En el siglo XVIII se construyen canales atravesando llanuras y mesetas como forma de facilitar un transporte que aprovecha la energía eólica con las velas.

Hasta ahora he hablado de las aguas con orillas. Pueden ser éstas muy caudalosas. Cuando Orellana divisó el Amazonas escribió al rey expresando su sorpresa: majestad he descubierto un mar con orillas. Pero los océanos no tienen orillas y sus caminos, en grandes distancias y con tormentas que

1. Lisón Tolosana ha desarrollado un análisis simbólico del agua en Galicia donde fuentes, ríos y remansos cobran un especial protagonismo milagrero. Véase el capítulo “variaciones en agua ritual” dentro de su libro “Antropología Social: Reflexiones incidentales”.

2. He desarrollado el tema de la cartografía simbólica y religiosa en la obra *Gallegos ante un espejo. Imaginación antropológica en la historia*.

desvían la dirección de los navegantes, son más parecidas a un laberinto que a un sendero. Los marinos aventureros necesitan recurrir al único mapa posible el que les suministran las estrellas. Era un referente que habían utilizado las caravanas y pastores de los grandes desiertos tiempo atrás. A un nivel más místico que práctico, la Vía Láctea o el Camino de Santiago sugería la línea Este-Oeste que parecía sugerir en advertencia divina la dirección a seguir por los peregrinos cristianos del Este.

La relación entre las estrellas, los ríos, los caminos y el quehacer humano han sido fuente inmediata de construcciones simbólicas en la mayoría de las religiones y regiones del mundo. La ciencia moderna laica, desde los griegos, ha encontrado nuevas formas de relacionar los elementos, su cuantificación nos muestra nuevas relaciones entre las estrellas, los caminos y los mares. A partir del Renacimiento y su expansionismo descubridor, se construye una geometría implacablemente técnica que permite suministrar datos cada vez más aproximados a los barcos que perdieron su rumbo. Matemáticas orientadoras que se oscurecen las noches nubladas, los pilotos en su angustia de sentirse perdidos, sueñan que con los claros celestes que les permitan otear los puntos cardinales de los mapas de sus caminos acuáticos. El camino, el agua, el cielo, la mar, el desierto, los horizontes inabarcables, las rutas confusas todo aparece estrechamente relacionado en esta cosmología científica. Estas nuevas formas de diseñar los caminos hablan más de límites e itinerarios mentales que de construcciones materiales. Es la racionalidad matemática imperante en el mundo cultural del barroco pero no contradice ni anula la riqueza poética y el halo mágico que las relaciones entre tan diversos elementos habían sugerido mucho antes a otras sociedades. Se caminaba, por entonces, hacia una cosmología científica donde la armonía universal se cuantifica sin que pierda necesariamente su calibre poético y mágico.

Caminos y corrientes de agua nos llevan paulatinamente, en su implicación mutua, hacia una manera distinta de entender su realidad. Es un sendero intelectual, casi inevitable en la historia del pensamiento, aprovechada con genio clarificador por aquellos que han cultivado una suerte de ontología que pone en duda la apariencia estática de aquello que observamos. Es una antigua manera de indagar sobre las cosas que cobra vigencia, nuevamente en el mundo artístico e intelectual del barroco. Uno de sus mejores exponentes será Spinoza cuando nos hace comprender que la realidad de las cosas es su *potencia*. Su límite no es un contorno, la cosa llega allá donde se agota su potencia. Las cosas son acciones, el límite de algo es el límite de su acción, lo que prima en la realidad de la cosa no es su forma³. De manera

3. Son especialmente sugestivas las referencias y comentarios a este respecto, sobre Spinoza de Gilles

similar se expresa el antropólogo Gregory Bateson. La naturaleza no tiene contornos o contornos que delimitan los sectores de uniformidad. Así los límites no tienen una existencia real. Aquellos particulares que se encuentran en un límite llegan a trascender su individualidad como miembros del conjunto y aportan información sobre el conjunto como un todo⁴.

¿Qué vamos aprendiendo sobre camino y río, sobre caminos acuáticos, sobre corrientes y caminos sin cauces, sobre la relación de los caminos de la tierra con los del agua y el cielo? El universo de estos fluidos ha ido invadiendo nuevos campos; hasta las inmutables estrellas, el eterno mar, las multiseculares arenas del desierto, han encajado en una concepción fluida del mundo. Era así también como la fluidez de aguas y viajeros trastocaba la estatocidad aparente del medio en los rincones aldeanos de cuya contemplación hemos partido. Pero todo ello brilla con una mayor claridad cuando somos nosotros mismos con nuestros cuerpos los que experimentamos la fluidez del medio en que nos movemos. Componente fundamental de nuestra adecuada comprensión antropológica de este paisaje de caminos y ríos, es el cuerpo humano. Hablamos de espacios corporalizados, paisajes percibidos por los sentidos corporales, vivenciados y transformados por el cuerpo. Estamos ya entendiendo la relación de ambos con los movimientos del cuerpo, de su configuración en el paisaje de acuerdo con estos movimientos y del carácter intrínseco a la vida humana del medio ambiente que contacta con ella. ¿Quién conoce mejor el río, el geógrafo o el nadador? Las experiencias más vitales y cercanas, más directa e inmediatamente corporales nos ofrecen una realidad especialmente íntima, lejana de nuestras tareas abstractivas, útiles para ciertas aplicaciones, pero menos realmente reales que la inmediatez de una plena experiencia. No hay por supuesto objetos, dirá Bateson, sólo hay mensajes llevados por esos objetos o eventos⁵.

Los caminos y los ríos, los caminos acuáticos con cauces o sin ellos son un buen indicador para la comprensión de la fluidez del patrimonio. La patrimonialización de caminos y canales ha constituido últimamente un nuevo e importante capítulo en el campo del patrimonio. Constituyen nuevos ámbitos a los que se abre la conservación patrimonial y que cobran teóricamente una especial relevancia al forzar y superar las formas más cosificadas y mostrencas de entender los bienes patrimoniales. El camino de Santiago lleva siendo camino más de mil años y su máxima riqueza patrimonial es la fluidez continua de caminantes que siglo tras siglo siguen dando sentido al Camino, siguen justificando nuevas obras, siguen exigiendo su reparación o

Deleuze. 2003: 106-107. O ver también págs. 132 a 137.

4. "La unidad Sagrada". 1993: 195.

5. Bateson, G.: *Una Unidad Sagrada*. 1993: 196.

buscándole nuevos usos. Es el volver a pisar sobre las huellas, volver a mirar sobre los objetos contemplados, volver a revivir paisajes y experiencias humanas de confraternidad, lo que da el profundo sentido al camino. La ejemplificación apoyada en las prácticas, en las formas de actuar de las gentes y las formas de experimentar y utilizar caminos y ríos nos permite entender las cosas, las cosas llenas de fuerza y de sentido con una nueva comprensión. En definitiva dirá Bateson⁶ no hay por supuesto objetos, sólo hay mensajes llevados por esos objetos o esos eventos.

Hay en los caminos y en el fluir de las aguas un dinamismo que habla de un continuo repetirse, cada día vuelve a haber caminantes, día tras día corren las aguas. Canalizamos lo que tiene continuidad o vuelve a repetirse. Acabamos pensando que son los cauces, las formas, los contornos, los itinerarios los que constituyen la auténtica realidad. Siempre nos sorprende su repetición y acabamos implicándola, reduciéndola como sino se repitiese. Frente a ello hay que entender los mensajes de las cosas comprender que su acción y su potencia son más importantes que sus cauces y que estos sólo sirven para vehicular aquellos. Nunca cerrar las cosas en un objetivismo abstracto ni materialmente limitado, sino entender la fluidez inmanente de las cosas. En el límite, acabaríamos pensando sólo merece ser patrimonial si es, de alguna forma, efímero.

Con todo la cercanía entre ríos y caminos sigue teniendo componentes fundamentales de oposición. Entre los adagios conservados de Heráclito, el camino aparece como un itinerario reversible: «Camino que sube y camino que baja un mismo y único camino son». En cambio los ríos parecen condenados a marchar unidimensionalmente en un solo sentido: «Nunca te bañarás dos veces en el mismo río» dice el más conocido de sus adagios. Fatalidad, determinismo insuperable que utiliza también el poeta Jorge Manrique en sus conocidas estrofas a la muerte de su padre: «Nuestras vidas son los ríos que van a dar a la mar que es el morir». Es esta dramática necesidad contrastada, una imagen intelectual que parece brotar impulsada por la fuerza insobornable de la naturaleza.

Sin embargo trataremos una vez más de romper las necesidades objetivantes. Nuestra forma de teorizar en Antropología se hace siempre en contacto directo con el ejemplo etnográfico significativo. Parto de mi propia experiencia etnográfica, a partir de mi trabajo de campo en la pequeña ciudad de Betanzos en Galicia. En plena Edad Media (siglo XII), Betanzos se construye en la confluencia de dos ríos, Mandeo y Mendo, y en un punto estratégico de encrucijada de caminos. Gracias a su puente viejo sobre el Mandeo y su puente nuevo sobre el Mendo, ha servido durante mucho

6. Bateson, G: *Una unidad sagrada*. 1993: 196.

tiempo de punto obligado de paso para viandantes y carruajes entre las ciudades de La Coruña, Ferrol, Lugo-Castilla y Santiago. Además de estos caminos terrestres, Betanzos era un puerto fluvial 7 km. río arriba de la desembocadura de estos ríos en la bahía. 7 km. de marismas con un canal central que permitía la entrada de los barcos mercantes y pesqueros hasta su puerto abrigado al lado del puente viejo. Pero además de todo ello, Betanzos tiene una propiedad que comparte con otros puertos costeros de Galicia. La crecida de las mareas en la bahía se adentra por el cauce del río, pasa el puente y llega más allá, río arriba, hasta casi 4 km. De esta forma el río Mandeo pasa por el puente viejo y el antiguo puerto conduciendo sus aguas río abajo hacia el mar a ciertas horas del día, mientras que a otras horas, la fuerza de la marea lleva las aguas en dirección contraria. Frente a los ríos que penetran continuamente con sus aguas en el mar, este cauce es penetrado alternativamente por el mar tierra adentro, por ello recibirá el nombre femenino de ría. Este subir y bajar de la marea era tenido en cuenta por los barcos de más calado que llegaban hasta su puerto, pero también suponía una importante comodidad para los agricultores que tenían tierras en las orillas del río. Cargaban sus lanchas de “esterco” para abonar la tierra y partían, aprovechando la subida de la marea, río arriba, pero a favor de la corriente. Su remar sosegado tan sólo pretendía mantener la dirección adecuada. Atracaban y amarraban la lancha cerca de sus tierras y descargaban y esparcían el estiércol. Poco a poco las aguas del río iban deteniendo su curso para iniciar paulatinamente su decurso río abajo, era momento de coger la lancha y aprovechar la corriente para llegar descansados a su puerto. De esta forma el río Mandeo en su situación femenina de ría puede contradecir el famoso adagio heraclítico. Las aguas del río no marchan indefectiblemente marcadas por el hado o la necesidad natural, río abajo hacia el mar haciendo imposible que vuelvas a bañarte otra vez en sus aguas. La marea potente y generosa ha frenado la deriva del río antes de salir de su cauce y ha obligado a las aguas a retroceder. Tendríamos que reconocerle algo de verdad a Heráclito, pues sin duda suben también mezcladas aguas saladas provenientes de la bahía. Pero, aunque sea parcialmente, respetando la temporalidad rítmica de su horario, puedes volver a bañarte por segunda vez en el mismo río.

Actualmente otros medios de transporte terrestre suelen realizar de forma práctica el transporte de cosechas y abonos. La ría ha perdido también su función de camino de barcos hacia el puerto interior. Se ha ido convirtiendo así, para muchos betanceiros y visitantes, en un área deleitosa de actividades deportivas y disfrute de la naturaleza. El espíritu central que escenifica y expresa la atracción y encanto de la ría de Betanzos será la celebración anual, en las fechas de fiesta patronal, de dos giras acuáticas 18 y 25 de agosto a

Los Caneiros⁷. Los Caneiros es un campo cercano al espacio variable hasta donde llega la fuerza de la subida del río, es decir hasta donde es *ría*. La ría no tiene un contorno fijo de su figura, sino que acaba en el límite variable donde se produce el agotamiento de su potencia: allí hasta donde llega su acción.

Los caneiros construyen su límite en el sitio seguro hasta el que siempre llega la crecida. Allí se ha construido un rústico embarcadero, y el ayuntamiento ha transformado en alameda una amplia explanada en la orilla del río, con su quiosco para la música. La música y el baile acompañan a las familias que alrededor comen sus tortillas y empanadas hasta la hora del baile. La gira, romería laica, se inicia en 1882 y se mantiene con extraordinario éxito hasta la actualidad. Centenares de embarcaciones se engalanan con elementos decorativos vegetales, farolillos y cintas para la fiesta, se construyen formas y figuras originales, participando en un concurso en que se premiarán las lanchas más imaginativamente decoradas. Es una muchedumbre que sube aprovechando la marcha del río hacia el bosque y la montaña. Un sendero a la orilla del río permite también acudir a la fiesta a los que no tienen lancha.

En el primer tramo del recorrido, se extienden a ambos lados los campos de cultivo de regadío de la pequeña vega, intercalados con casetos de herramientas para el cultivo de la huerta, pequeñas casas para pasar fines de semana o incluso alguna lujosa segunda vivienda. Junto a estas construcciones cada familia monta una mesa donde la familia y sus invitados han celebrado la comida festiva en un ámbito engalanado y lanzando cohetes al paso de ciertas lanchas. La lancha municipal con el alcalde, sus concejales e invitados ocupa un destacado lugar en la atención de todos con bromas campechanas, saludos y celebraciones. Ésta y otras embarcaciones de mayor calado suelen llevar sus músicos, llenando de sintonías populares el recorrido. Hay algún que otro punto destacado a mostrar a los visitantes o a señalar recordando tiempos pasados. La fuente de los Ángeles con vetustas canterías decoradas forma una pequeña plazuela recogida encima del río. Según se entra en el segundo tramo, el bosque se hace espeso con multitud de árboles diversos; es la *fraga* (bosque autóctono) que nos introduce paulatinamente en la espesura del monte. Las ramas de los árboles se bañan en el río. Estamos llegando a la zona en que se frena la fuerza ascendente de las aguas de la ría. Algunas de las curvas –como la “curva del espejo”– con sus aguas plácidas, casi estáticas, refleja la hermosura del bosque. Estamos llegando ya al embarcadero de “Os Caneiros”, se oye bulliciosa la música de la banda y la algarabía de la gente. Las embarcaciones han ido buscando su lugar de ama-

7. Este apunte etnográfico forma parte del material recogido en mi trabajo de campo para el libro *Betanzos frente a su historia: Patrimonio y sociedad*.

rre. Procurarán dejar hueco para atracar o facilitarán el abordaje a través de sus barcas a quienes llegan al embarcadero.

La ida y vuelta, la estancia durante unas horas, los paseos por la alameda de la fiesta brindan la oportunidad de sosegadas conversaciones. Entre ellas es obligada la referencia a la belleza de la ría, a los peligros de contaminación industrial, a los esfuerzos que se hacen por limpiar y depurar sus aguas, por conservar y recuperar su fauna. Es objeto de celebración el despegue del agua de una bandada de patos, los saltos frecuentes al anochecer de diversos peces. Es todo ello evocado dentro de una preocupación cosmológica que enlaza y empalma también muchas veces con la tertulia política, el comentario cultural o las tertulias vecinales.

La ría –hemos dicho- no tiene como límite un contorno definido, sino que su límite está aquí donde se agota su potencia. La fiesta no tiene como límite una hora predeterminada. El límite de la fiesta será en torno al momento en que el río, retornando a su marcha natural, hace bajar peligrosamente el caudal de sus aguas. Hay que ser prudentes; no es extraño con todo que tengan accidentes los que se han descuidado y retornan con poco caudal de agua y escasez de luz. La comitiva de barcas se detiene junto al puente viejo. Multitud de personas se congregan sobre él y sus alrededores; los fuegos de artificio brotan del río y de sus orillas y caen en cascadas desde el puente.

No hay en esta romería santos patronos ni evocaciones míticas y sobrenaturales. Es una romería dedicada expresa y conscientemente a la magia de la naturaleza. La material realidad de la ría, hecha vida cotidiana en Betanzos desde su remota fundación, es la que crea la poesía. Se disfruta la sorpresa de que el mar nos devuelva el río, de que el río suba contracorriente, de que el río invierta su corriente y de que podamos disfrutar cotidianamente de su pequeño eterno retorno. Es la visión poética inmediata de la fuerza sorprendente de la naturaleza la que ha dado pleno sentido a una romería laica. Esa ha sido siempre la fuerza de donde brota la vitalidad y la fiesta; hace falta escenificarla y decorarla imaginativamente, sólo con ello ya estamos en el mundo de la poesía y de la mítica, con ello nuestra experiencia de lo natural se encuentra por encima de la simple naturaleza.

Paulatinamente las embarcaciones se van concentrando a uno y otro lado del puente para contemplar el espectáculo final. Las aguas del río van aminorando mansamente su marcha, el camino y el puente están llenos de viandantes, los fuegos de artificio iluminan la escena, brotando desde las aguas del río, desde las orillas y cayendo en cascada desde el puente. De ordinario la luna entra a formar parte de la significativa escena. Es ella la causante, misteriosa e ignorada para muchos, del maravilloso fluir en recurrencia alternativa de la ría que es la razón central de la fiesta. La culminación del festejo condensa en un momento espectacular y emotivo todas las

razones naturales, sociales y culturales en una expresiva alegoría. Detengámonos un momento en su papel oculto, olvidado o incluso desconocido. Sin ella, no oscilaría regularmente la superficie del mar, no empujaría la corriente del río hacia los montes y boscajes, no tendría sentido celebrar la fiesta, no incitaría nuestra reflexión y hasta nos quedaríamos pobres en recursos empíricos para discutir a Heráclito. La celebración de la fiesta sin ella resulta insuficientemente mágica y fragmentaria. Cualquier sabio de la antigüedad tendría claro que un movimiento tan regular e imperturbable sólo podía ser causado por el influjo de los astros. Dado que su ciclo de poco más de veintidós horas no coincide con el día solar, sería para ellos razonable conjetura el atribuirlo al influjo de la luna. Un tipo de fiesta así entendida en toda su coherencia cosmológica debería de ser evidentemente una de las destacadas fiestas lunares. Cada cosa tiene como límite allá donde se agota su potencia. Bien entendido así la luna no se acaba en su contorno luminoso. La luna ha mostrado claramente su presencia, invirtiendo el curso de las aguas entre las marismas y cañaverales de la ría, atravesando los puentes –río arriba- para desconcierto de sorprendidos visitantes; ha avanzado entre las huertas facilitando el transporte del estiércol y la sementera. La potencia de la luna ha serpeado con aguas cada vez más mansas entre el follaje del bosque. Es la luna, y su presencia escondida pero cierta, la que ha dado pábulo a una fiesta.

Frente a la visión más completa e integrada de otras cosmologías nosotros vivimos en una cultura fragmentaria que minimiza su importancia. Vivimos en una cosmología científica pero desconocemos u olvidamos con frecuencia aspectos fundantes y decisivos. La luna en medio de los nubarrones es percibida tan sólo como un detalle decorativo y poético de la escena. Ante el olvido del influjo que baja de los astros, los fuegos de artificios suben hacia el cielo, llenando de luz y sonido la incompleta escena. Al menos de tejas o de nubes abajo la fiesta ha sido capaz de recoger en síntesis no pocas inquietudes, a partir de su empiria inmediata. Presente y oculta entre nubarrones con una mayor o menor consciencia cultural es la naturaleza en su categoría más amplia cosmológica la que fundamenta en sus ciclos las más fuertes constancias que experimentamos, la que en el fondo fundamenta y da esperanza y realidad a las paradójicas ambiciones del patrimonio. Unas paradojas que sólo se explican en la fugaz repetición del nacimiento de una rosa y la fugaz repetición de la memoria y la experiencia humanas.

Heráclito sigue haciéndonos pensar. Dentro de su espíritu podíamos decir nunca celebrarás dos años la misma fiesta. Lo que marca las experiencias humanas es el contexto que siempre cambia y provoca nuevos significados. Cada año en la celebración de la “misma fiesta” el contexto siempre es cam-

biente y de alguna forma su significado también. Pero sobre todo cambia profundamente la participación; cada año cambia dramáticamente la participación humana en la fiesta y por eso no puede tener el mismo sentido. Este repetirse anual siempre en nueva puesta en escena y siempre en distinta experiencia humana de cada fiesta es la expresión más cabal de la realidad que subyace al patrimonio. El ser de la fiesta –dirá Gadamer– consiste en volver a ser. Nada más profunda y realísticamente patrimonial, tan expresamente fluido, fuertemente iterativo y encauzado por fuertes pautas formales y morales como la fiesta. ¿Qué es el río, el cauce o el agua? ¿Qué es el camino, la calzada o el andar sobre ella? ¿Qué es la vida, el individuo o la sociedad, el evento o la tradición, la naturaleza o la cultura?

El ir y venir de las aguas de la ría y el ir y venir de las gentes y sus alegres embarcaciones a celebrar cada año su fiesta, nos sugieren la idea de un tiempo singular en una zona fronteriza; ni el pasado como lo otro, ni el pasado como lo mismo. Nuestra vida está hecha de un sinfín de incompletas repeticiones, un sinfín de repeticiones dramáticamente incompletas sin las cuales no podemos pensar la vida, ni imaginar sentido. En ésta como en tantas otras fiestas, la fuerza repetitiva, imperiosa, indomable de la naturaleza, de la que formamos parte, se suma a la fuerza moral, a la ambición de ganar sentido, a la capacidad social de representar escénicamente la propia vida. El buen ejemplo de la romería naturalista de Los Caneiros, de la celebración de la vida en su experiencia corporal de la ría, conjuga con una especial fuerza simbólica estos derroteros. Pocos seres tan socialmente reales como la fiesta y pocos tiempos tan cósmicamente reales como el subir y bajar de las mareas y sus corrientes, hacia el mar o tierra adentro, de las *rías*.

La fiesta, dentro de su carácter colectivo, es una fuente de reflexiones personales. Mi participación durante muchos años en la gira de Los Caneiros, las jugosas tertulias con tan diferentes interlocutores me han brindado estas imágenes acerca del carácter fluido del patrimonio que adquiere su pleno sentido cuando es capaz de convertir en patrimonio los fluidos. Cuando tengo la oportunidad de acercarme al puente viejo de Betanzos, siempre de forma espontánea me asomo a ver las aguas, en el lateral del puente que mira tierra adentro hacia las colinas. Es para mí una satisfacción o una esperanza cuando puedo contemplar las aguas, fluyendo en corriente impetuosa tierra adentro. Es el momento en que el río no va a dar a la mar que es el morir, sino en que la mar generosa movida por la luna, impulsa a las aguas hacia la exhuberancia y la frondosidad festiva del monte que es la vida. Siento también la tentación de traicionar a mi admirado Heráclito y aprovechando la oportunidad, al menos un día, bañarme dos veces en el mismo río.

BIBLIOGRAFIA

- BATESON, G.: 1993. *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Gedisa editorial. Barcelona.
- . 1998. *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Ediciones Lohlé-Lumen. Buenos Aires.
- BAUDRILLARD, J.: 1968. *Le système des objets*. Éditions Gallimard. Paris.
- DELEUZE, G.: 2003. *En medio de Spinoza*. Editorial Cactus. Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, J.A. : 1987 *Gallegos ante un espejo. Imaginación antropológica en la historia*. Ediciós do Castro. Coruña.
- . 1996. “La cultura de la permanencia en la era de la fugacidad”. *Revista de Antropología Social* nº 5. Madrid.
- . 2000. “Del objeto etnográfico como vida a la vida como espectáculo”. En *Anales Fundación Joaquín Costa*. Nº 17. Huesca. 2000.
- . 2001. *Método interpretativo, tiempo e historia*. En *Estructura y cambio social. Libro homenaje a Salustiano del Campo*. CIS. Madrid, 2001.
- . *Realismo e valori nella composizione delle collezioni*. En Cuisenier, J. E Vibæk, J. (eds.) *Museo e Cultura*. Sellerio editore Palermo. Palermo, 2002.
- . 2005. *Nacionalismo, cultura y patrimonio*. Anthropos. Barcelona.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, J.A.; IRIMIA FERNÁNDEZ, Mª. P. 2000. *Betanzos frente a su historia. Sociedad y Patrimonio*. Fundación Caixa Galicia. Santiago.
- FERNÁNDEZ DE ROTA (Ed): 2002. *En el camino: Cultura y patrimonio*. Xunta de Galicia, Universidade da Coruña. 2002.
- GADAMER, H.G.: 1998 *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Ed. Paidós. Barcelona.
- HERZFELD, M. 1991 *A place in History*. Princeton University Press. Princeton.
- HUFFORD, M. (ed). 1994. *Conserving Culture*. University of Illinois Press. Chicago.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. 1991. *Objects of Ethnography*. En Karp, I y Lavine, S. (Eds.) *Exhibiting Cultures*. Smithsonian Institution Press. Washintong
- LISÓN TOLOSANA, C.: 1986 *Antropología Social: Reflexiones incidentales*. CIS-Siglo XXI. Madrid.
- LOWENTHAL, D. 1998. *El pasado es un país extraño*. Akal. Madrid.
- MARCUS, G. E.; Myers, F.R. (Eds.) 1995. *The Traffic in Culture. Refiguring art and Anthropology*. University of California Press. Berkeley.
- MCCRACKEN, G. 1990. *Culture & Consumption*. Indiana University Press. Bloomington
- MONDALE, C.1994. *Conserving a Problematic Past* en Hufford, M (ed) *Conserving Culture*. Chicago: University of Illinois Press. pp 15-24.
- PARKIN, D.; Caplan, L.; fisher, H. (eds). 1996. *The politics of Cultural Performance*. Berghahn Books. Oxford.
- PHILLIPS, M.S.; Schochet, G. 2004. *Questions of Tradition*. University of Toronto Press. Toronto.
- TAMBIAH, S.J.1981. *A Performative Approach to Ritual*. Oxford University Press. Oxford.
- TURNER, V.1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Cornell University Press. Ithaca.
- . 1982. *From Ritual to Theatre*. Performing Arts Journal Publications. New York

A salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil

Antonio Augusto Arantes

Esta reflexão parte dos seguintes pressupostos:¹

1 - O patrimônio cultural é realidade criada por meio da *atribuição seletiva de valores* (artístico, histórico, paisagístico, etnográfico, etc.) a artefatos ou práticas sociais.

2 - Assim, interessam, de um ponto de vista antropológico, a *preservação ou salvaguarda enquanto práticas sociais*. Em consequência, a atenção volta-se para os agentes e processos envolvidos na seleção do que preservar, nas decisões de como fazê-lo, com quem, para quê, ou seja, destacam-se como objeto de reflexão as condições sociais de produção do patrimônio e seus usos.

3 - A *preservação é - ela mesma - uma tradição* envolvendo a transmissão de acervos de bens culturais, a formação de um corpo jurídico, de procedimentos institucionais e relações políticas que foram sendo concebidos, acumulados e transformados ao longo do tempo. Desse modo, a preservação tem uma história, ou histórias, e cabe indagar que mudanças ocorreram ao longo da consolidação dessa tradição, sobretudo nas últimas décadas, que têm sido um período em que se observa grande expansão do interesse por esse tópico nos meios acadêmicos, no âmbito das políticas públicas e na economia.

PATRIMÔNIO E MEMÓRIA SOCIAL

Embora esta distinção não possa ser feita em termos rígidos e absolutos, para efeitos de raciocínio considero conveniente diferenciar *memória* e *patrimônio*. Os processos de construção da memória social e do patrimônio cultural criam – ambos – marcos afetivos e cognitivos compartilhados que balizam a continuidade e a mudança sociais, a formação de representações de si e projetos de futuro. Mas, enquanto a memória social diz respeito a agentes e

1. No presente texto, retomam-se os seguintes trabalhos publicados anteriormente: African-brazilian cultural references in national heritage: questions of cultural politics. *Vibrant: virtual Brazilian anthropology*. Associação Brasileira de Antropologia. Brasília, DF. v. 5, n. 1, jan-jul, 2008. Disponível em: <<http://www.vibrant.org.br/portugues/artigosv5n1.htm>>. Acesso em: 19 nov. 2008. Patrimônio imaterial e referências culturais. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 147, p.129-139, out-dez. 2001. INSS 0102-8782.

práticas pertencentes à sociedade civil, o patrimônio resulta de um complexo processo de negociação e conflito que, necessariamente, articula o plano local a esferas políticas e sociais mais abrangentes, particularmente o Estado: envolve instituições governamentais e não-governamentais, instituições acadêmicas e administrativas, interesses públicos e negócios privados.

O reconhecimento da natureza ambivalente e potencialmente conflituosa do patrimônio (enquanto realidade que é, a um só tempo, interna e externa aos grupos sociais) é um ponto de partida essencial para compreender o seu papel e o seu significado nos processos de construção de identidades, que são subjacentes à formação de hegemonias e culturas nacionais, à construção de nações e, sobretudo, do pertencimento. Essa ambivalência é inerente ao patrimônio e resulta do confronto entre os valores intra e extragrupais que são atribuídos a aquilo que se preserva. Ela se manifesta claramente na formação do que se denomina hoje “patrimônio cultural imaterial”, tanto no Brasil quanto internacionalmente. (Refiro-me às medidas estabelecidas na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial aprovada pela UNESCO, em 2003, e que entrou em vigor em 2006, assim como as previstas no Decreto 3551/2000, que institui o registro de bens de natureza imaterial como patrimônio cultural brasileiro e a diversos instrumentos jurídicos de âmbito estadual adotados no país).

A EMERGÊNCIA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL NO BRASIL.

A ação preservacionista no Brasil, enquanto política social, possui um elemento de heroísmo que nunca é demais louvar. Em pouco mais de 70 anos de história, o que ela produziu de mais relevante formou-se e tem sido conservado na contramão da especulação imobiliária e contra o comércio ilícito de documentos, de obras de arte e de antiguidades. Importantes edificações, conjuntos urbanos, papéis, telas, esculturas, enfim, um sem número de objetos de inegável valor histórico e estético tornou-se, graças a ela, disponível à fruição e ao conhecimento público.

Além disso, consolidou-se, juridicamente e perante a opinião pública, a sua legitimidade enquanto esfera de atuação governamental. Fortaleceu-se o poder de precedência da função social sobre a dimensão individual e privada da propriedade. Criaram-se arenas institucionais (municipais, estaduais, federal) em que se tomam as decisões e se resolvem os conflitos emergentes nesse campo.

A Constituição Federal em vigor no Brasil, promulgada em 1988, portanto há 20 anos, tem sido um marco de importância fundamental para a consolidação da democracia no país. No que se refere ao patrimônio e aos direitos culturais, uma das principais reivindicações encaminhadas pe-

los debates e audiências públicas ocorridos durante o processo de reforma constitucional decorria da visão de que a prática da preservação deveria ser alargada. Na retomada do processo democrático, era de consenso que ela deveria contemplar a pluralidade étnica e social que se manifestava nos movimentos sociais emergentes. Da mesma forma, prevalecia a concepção de que deveriam ser valorizados os aspectos da produção cultural em que as camadas populares tinham e têm uma participação inquestionavelmente visível e efetiva, como é o caso das festas e celebrações, danças, músicas, conhecimentos tradicionais, formação de lugares sagrados, entre outros.

Sem excluir os valores consagrados do patrimônio – histórico, artístico, etnográfico, arqueológico, paisagístico, documental –, nossa Magna Carta redefiniu o objeto da prática preservacionista, e o fez pelo menos triplamente. Em primeiro lugar, a proteção em nome do interesse público passou a incluir realidades culturais intangíveis, que foram posteriormente identificadas pelo citado Decreto 551/2000 – de forma não exaustiva e excludente – como abarcando os seguintes domínios: celebrações, formas de expressão, lugares e saberes. Aliás, hoje, várias organizações demandam que o registro de bens imateriais passe a incluir, também, a diversidade linguística e a oralidade.

Além disso, a Constituição agregou o valor referencial dos bens culturais aos demais critérios que têm justificado, perante a lei, a inclusão de bens culturais no rol do patrimônio nacional. E explicitou a diversidade como princípio inerente à identificação dos sujeitos das ações patrimoniais, portanto, dos detentores dos direitos próprios a esse campo.

As implicações sociológicas desses novos parâmetros constitucionais são muito importantes do ponto de vista da estruturação da prática preservacionista no país, o que é verdade não apenas no âmbito federal. Elas dizem respeito à natureza e ao valor dos objetos a serem preservados e, além disso, à posição dos agentes sociais envolvidos e seu papel em relação aos procedimentos de salvaguarda, a começar pelo que diz respeito à seleção e à identificação dos bens a serem protegidos.

A noção de referência cultural adotada pela Constituição merece destaque. Ela sugere remissão; designa a realidade em relação à qual se identifica, baliza ou esclarece algo. No caso do processo cultural, referências são as práticas e os objetos por meio dos quais os grupos representam, realimentam e modificam a sua identidade e localizam a sua territorialidade. Referências são os marcos e monumentos edificados ou naturais, assim como as artes, os ofícios, as festas e os lugares a que a vida social atribui reiteradamente sentido diferenciado e especial: são aqueles considerados os mais belos, os mais lembrados, os mais queridos, os mais executados. Assim, por exemplo, o Pão de Açúcar (formação geológica) é uma referência inequívoca do Rio de Janeiro (cidade); o conjunto urbano do Pelouri-

nho ou a capoeira (prática corporal) significam Bahia, bem como o samba ou a feijoada, brasilidade.

Referências, portanto, são sentidos atribuídos a suportes tangíveis ou intangíveis, materiais ou não, a artefatos assim como a manifestações da oralidade. Elas podem estar nos objetos, assim como nas práticas, nos espaços físicos, assim como nos lugares socialmente construídos. São como as relíquias históricas e os legados de família, os bens de raiz, as joias e obras de arte, ou as fotografias, as narrativas, os conhecimentos e objetos de valor afetivo e pessoal. É com referências que se constroem a proximidade e a distância social; a continuidade da tradição, assim como a ruptura com uma condição passada ou diferenças em relação a outrem.

Ao adotar a noção de referência cultural e ao associá-la a grupos sociais específicos, a lei abre-se aos sentidos simbólicos atribuídos a artefatos e práticas, enquanto marcadores de fronteiras de identidade e diferença. Em consequência, os valores atribuídos localmente a artefatos e práticas passam a ser necessariamente considerados – e devem ser respeitados – pelas políticas, ao lado de parâmetros intelectualmente construídos.

A esse respeito, é relevante observar que a mencionada Convenção da Unesco de 2003 parte de princípio análogo, ao declarar, em seu Artigo 2.1, que somente são passíveis de integrar essa categoria manifestações culturais que sejam reconhecidas por indivíduos, comunidades ou grupos como fazendo parte de seu próprio patrimônio cultural. Ou seja, introduz-se tanto no instrumento internacional quanto no brasileiro, que foi precursor, a noção de sujeito: a quem pertence o patrimônio, quem são seus legítimos detentores?

Essa mudança conceitual explicita um dos sentidos políticos principais do patrimônio na atualidade, pois destaca com clareza a condição externa da ação governamental, as negociações que lhe são inerentes e a responsabilidade do poder público frente aos universos culturais afetados pela preservação.

A mobilização da sociedade brasileira, nas décadas de 1980 e 1990, trouxe à tona a reivindicação de minorias étnicas e sociais por direitos culturais e intelectuais (de informação, de expressão, de inclusão, não-discriminação, entre outros). Ao mesmo tempo, a Carta Magna instituiu uma ideia de nação que não é mais suficientemente representada por práticas e valores considerados hegemônicos, mas que é plural, ou seja, internamente diversificada e socialmente heterogênea. A cidadania passou a exigir do Estado brasileiro a ampliação de seus programas e projetos, de modo a legitimar e promover a inclusão dos segmentos sociais minoritários.

A criação das práticas de salvaguarda de bens culturais intangíveis resulta desse novo contexto político e, ao recolocar em pauta no debate cultural questões associadas à diversidade e à desigualdade, traz de volta a problemá-

tica da hegemonia e a questão nacional, através da inserção e valorização de marcos étnicos e populares nas representações simbólicas oficiais da nação.

No Brasil, as discussões sobre patrimônio ficaram mais intensas e apaixonadas à medida que os itens a serem preservados passaram a incluir, além de artefatos de valor histórico e artístico, “*elementos culturais*” intangíveis – e não apenas os relacionados à cultura de elite, mas, também, em número cada vez maior, os que dizem respeito a culturas indígenas e populares. Mesmo assim, a elaboração de políticas públicas nesse setor tende a ser perpassada por valores e concepções elitistas sobre as culturas nacionais e, como a experiência mostra, esse viés tem favorecido perspectivas ideológicas que priorizam referências culturais brancas, católicas e coloniais².

A meu ver, é nossa responsabilidade – enquanto profissionais críticos e especialistas dedicados às questões do patrimônio – contribuir para o estabelecimento de um equilíbrio político nessas negociações. A legislação brasileira, assim como a Convenção da UNESCO de 2003, pode produzir consequências muito positivas sobre o posicionamento estratégico das “*comunidades culturais*”, em face da perspectiva elitista subjacente aos critérios comumente adotados pelas instituições de salvaguarda. A Convenção e o Decreto 3551 fortalecem, em primeiro lugar, a autoridade intelectual das “*comunidades culturais*” na interpretação de seus modos de vida, ou seja, legitima o saber local. Em segundo lugar, incentivam o papel de protagonistas (ou, ao menos, de participantes ativos) dessas comunidades nos processos de salvaguarda, encorajando sua autodeterminação no que se refere à definição de estratégias políticas e de prioridades relativas a seu próprio desenvolvimento cultural.

Assim, ao realizarem inventários de bens a serem preservados ou implementarem outras medidas de salvaguarda, os agentes públicos se deparam com a necessidade incontornável de negociar objetivos e parâmetros com as chamadas comunidades culturais ou, em outras palavras, de identificar os grupos sociais relevantes em cada caso, estabelecendo com eles diálogo e colaboração.

Apesar desses avanços no plano jurídico, apresentam-se grandes desafios no que diz respeito à tradução e à implementação desses princípios em relação aos códigos e estruturas de poder no plano local – e vice-versa. As dificuldades e negociações relativas à inscrição de sítios associados a grupos afro-brasileiros e a povos indígenas (sejam eles territórios físicos, sejam eles lugares sagrados ou ambos) são exemplos de disputas em torno da afirmação de direitos garantidos pela Constituição Brasileira. Passo a elas, a seguir, no intuito de trazer mais subsídios empíricos ao meu argumento.

2. A.A.Arantes “Documentos históricos, documentos de cultura”. Revista do Patrimônio Histórico Nacional, no. 22. Rio de Janeiro: IPHAN, 1987.

A INCLUSÃO DE REFERÊNCIAS AFRO-BRASILEIRAS NO PATRIMÔNIO NACIONAL

Criado, como se sabe, em 1937³, nas fissuras do regime populista e nacionalista do Período Vargas, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) vinha privilegiando em suas ações, até muito recentemente, obras de arte anteriores às primeiras décadas do século XX, assim como artefatos, bens naturais e edificações de valor histórico, estético ou paisagístico excepcional⁴.

Apesar disso, tem-se atribuído, também, valor patrimonial a itens associados a populações indígenas e afro-brasileiras, classificados como de valor etnográfico. O exemplo clássico é o do tombamento de um conjunto de objetos religiosos afro-brasileiros, apreendidos pela Polícia Federal, no Rio de Janeiro, quando o candomblé era uma prática religiosa clandestina e perseguida pelo Poder Público. Esse foi, de fato, o primeiro item inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, em 1938⁵.

No entanto, a ampliação da base social das referências culturais nas listas do patrimônio nacional não foi uma questão seriamente debatida até a década de 1980, quando um conceito mais abrangente passou a prevalecer nesse campo. Nesse período, houve, como sugeri, um crescimento significativo dos movimentos sociais que reivindicavam direitos civis e culturais. As agências brasileiras de preservação (nos planos federal, estadual e municipal) passaram a enfrentar, paulatina e progressivamente, demandas com vistas à proteção e valorização das artes e ofícios próprios das classes populares, em particular de populações afro-brasileiras e nações indígenas. Desde então, e cada vez mais, tem estado em jogo, claramente, a plena inclusão dessas camadas da sociedade no processo político formal e o seu efetivo acesso aos direitos de cidadania.

Tais demandas estimularam uma revisão crítica dos valores que ao mesmo tempo fundamentavam e eram promovidos pelas políticas públicas de patrimônio. Em 1984 e 1986, respectivamente, a casa de candomblé deno-

3. O Decreto Federal nº. 25, de 30 de novembro de 1937, institui a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional (material) e cria o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, atual Iphan.

4. Os seguintes números indicam a magnitude dos itens patrimoniais reunidos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, durante as últimas sete décadas: 79 sítios urbanos (oito dos quais foram inscritos na Lista do Patrimônio Mundial), abarcando 21.000 edificações em aproximadamente 61 cidades; 18 sítios naturais e 7 sítios arqueológicos (sendo 8 e 2 deles, respectivamente, inscritos na Lista do Patrimônio Mundial); 802 edifícios e monumentos tombados individualmente, entre outros itens.

5. Os objetos religiosos do candomblé foram apreendidos pela polícia federal e conservados como troféus no Museu de Magia Negra, da Polícia Civil, no Rio de Janeiro, registrados como coleção etnográfica. O processo, de número 0035-T-38, consta do Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico / Inscrição nº. 001, de 5 de maio de 1938. Para uma interpretação antropológica desse episódio, ver Yvonne Maggie. *Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

minada *Terreiro da Casa Branca* e as trincheiras remanescentes do *Quilombo de Palmares* foram inscritos, em meio a muita polêmica, nos Livros de Registro do Patrimônio Nacional⁶. Além da dificuldade de questionar as ideologias conservadoras enraizadas na instituição nacional de preservação, o tombamento de terreiros de candomblé suscitou duas outras questões políticas, então apresentadas em roupagens técnicas.

Uma delas referia-se ao tema da excepcionalidade estética. Uma vez que essas edificações não se enquadravam nos parâmetros estabelecidos pela história da arte e da arquitetura, que critérios poderiam justificar a escolha do que preservar? A outra dizia respeito à dinâmica cultural. Após serem tombadas como monumentos nacionais, essas edificações não poderiam ser modificadas, exceto para trabalhos de conservação e restauração, conduzidos segundo parâmetros estabelecidos internacionalmente.

No entanto, os terreiros de candomblé são espaços cheios de vida e, diferentemente de outros sítios religiosos, sua configuração muda continuamente, de acordo com as práticas desenvolvidas e as demandas de seus praticantes. Aos olhos do poder público, o registro dessas estruturas, plenas de dinamismo, colocaria em xeque visões mais conservadoras e bem estabelecidas acerca da preservação de monumentos e sítios. No tocante aos quilombos, os objetos eleitos até aquele momento eram ruínas arqueológicas vazias. Por isso, nenhuma controvérsia adicional foi suscitada quando de sua classificação como monumento.

A Constituição Brasileira de 1988 consolidou, de maneira significativa, uma abordagem democrática de questões relacionadas aos direitos culturais, à conservação do meio-ambiente e à proteção da sociobiodiversidade. Da perspectiva do patrimônio cultural, como já disse, ela foi positiva e inovadora em diversos sentidos⁷ e, em particular, porque, ao destacar o sentido do patrimônio enquanto referência cultural de grupos sociais concretos, a lei passou a reconhecer a existência de sujeitos para os quais as referências faziam sentido e importavam. Dessa forma, os beneficiários legítimos dos direitos previstos pelo novo código jurídico deixaram de ser somente as elites, com suas obras de arte notáveis, e passaram a incluir uma entidade social politicamente bem vinda, ainda que difícil de ser interpretada em termos práticos pelos que implementam as políticas públicas: os diversos grupos que formam a sociedade brasileira.

6. Velho, G. “*Patrimônio, negociação e conflito*” in *Mana*, vol.12, nº1, abril de 2006.

7. A Constituição Federal, em seu Artigo 216, define “patrimônio cultural brasileiro” como “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: (i) as formas de expressão; (ii) os modos de criar, fazer e viver; (iii) as criações científicas, artísticas e tecnológicas; (iv) as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; (v) os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico”.

Dentre eles, a lei menciona especificamente as populações indígenas e os brasileiros afro-descendentes. Consolidada-se, assim, o caminho para reivindicações culturais baseadas na percepção e na afirmação da diferença social e política, e nos direitos culturais a ela associados. Segundo a legislação brasileira, são declarados patrimônio nacional todos os documentos e sítios relacionados aos territórios de quilombos e reconhece-se o direito de posse da terra às comunidades que, historicamente, construíram vínculos culturais com esses sítios. A concepção institucional de quilombo predominante antes da reforma constitucional de 1988 era a de sítio arqueológico, e isso justificou, em 1986, o já mencionado tombamento do *Quilombo de Palmares*. A mesma abordagem foi implementada em 2002, ou seja, após a reforma constitucional, e deliberadamente em conformidade com o novo texto jurídico, quando outro quilombo⁸, juntamente com os registros documentais disponíveis sobre ele, foi inscrito como patrimônio nacional. Novamente, tratava-se de ruínas vazias e documentos de arquivo, artefatos que não ameaçavam os cânones estabelecidos da preservação.

Dois décadas se passaram, desde que essas mudanças ocorreram, e alguns passos relativos à preservação de terreiros foram dados. Um inventário antropológico de monumentos e sítios de interesse dos adeptos do candomblé de modo geral e, em especial, da população afro-descendente foi realizado em Salvador⁹, entre 1982 e 1987. Esse levantamento visava a indicar, dentre os mais de 2.000 sítios identificados, os que seriam passíveis de proteção em vista de sua singularidade histórica e cultural (e não em virtude de sua excepcionalidade estética). Além disso, formularam-se normas mais flexíveis de conservação, que pudessem contemplar a dinâmica própria da realidade viva dos terreiros. Em decorrência dessas mudanças, 6 outros bens¹⁰ foram tombados de 1984 a 2005 – tanto por seu valor etnográfico, quanto histórico – e outros mais podem vir a integrar o patrimônio nacional.

O Decreto 4887/2003¹¹ instituiu uma definição mais complexa de quilombo, em seu Artigo 2, a saber: *“Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos [...] os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”*.

8. Quilombo do Ambrósio, em Ibiá, Minas Gerais.

9. Ordep Serra e Olympio Serra, antropólogos da Universidade Federal da Bahia, foram os responsáveis pelo Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia – MAMNBA, realizado entre 1982 e 1987.

10. São eles: Casa Branca (Salvador, BA), Ilê Axé Opô Afonjá (Salvador, BA), Gantois (Salvador, BA), Bate-Folha (Salvador, BA), Casa das Minas (São Luís, MA), Alaketu (Salvador, BA), listados no Livro do Tombo Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico

11. Decreto Federal 4.887, de 20 de novembro de 2003: Parágrafo 2.

Com base nessa definição, a Fundação Palmares – que é instituição pública à qual compete a defesa dos direitos culturais de comunidades afrodescendentes – reconheceu oficialmente, até hoje, o ano de 2008, mais de 1.000 comunidades de quilombo com direito a posse da terra. Em 2005, foi criado um Grupo de Trabalho para elaborar procedimentos adequados à implementação dos direitos assegurados pela Constituição – tanto os direitos territoriais, quanto os benefícios relativos à sua proclamação como patrimônio nacional.

O assunto ainda é muito polêmico. A identificação do patrimônio quilombola feita com base em sua materialidade, que é a postura predominantemente aceita na arena da preservação, pode ser questionada. O principal argumento é que a importância dos quilombos não se deve tanto – ou não apenas – ao fato de eles serem testemunhos de eventos históricos passados, mas ao fato de eles territorializarem identidades e abrigarem redes sociais reconstruídas na diáspora por populações cuja organização social fora despedaçada pelo domínio colonial.

Nesse sentido, quilombos e terreiros são realidades estruturalmente semelhantes. Ambos promovem práticas e experiências sociais, nutrem vínculos com o território e dão continuidade a histórias locais, em termos de crenças e valores referentes à Mãe-África, codificados pelo parentesco ou pela afiliação religiosa – ou, às vezes, por uma combinação de ambos. Este é, por exemplo, o caso da centenária *Irmandade da Boa Morte*, cuja liderança é constituída por uma rede de veneráveis mães-de-santo, figuras-chave de terreiros e quilombos existentes na cidade e região de Cachoeira, na Bahia. A meu ver, a construção dessas instituições sociais e das práticas que lhes são subjacentes são fatos relevantes da história cultural e merecem proteção, em nome do interesse público. Trata-se efetivamente de algo que pertence a um patrimônio imaterial amplamente compartilhado.

PERSPECTIVAS

A implementação relativamente recente de uma política relacionada ao patrimônio cultural imaterial abriu novas perspectivas para a solução de problemas advindos do confronto entre a Constituição e a ideologia consolidada na prática institucional de preservação. Ela tem contribuído para lançar as bases de uma abordagem integrada do espaço (território) e do lugar (sítio apropriado socialmente)¹². De fato, o “lugar” é um dos quatro domínios explicitamente cobertos pelo instrumento jurídico adotado no Brasil

12. Emprego o conceito de *lugar* na concepção proposta por Marc Augé, de uma “construção concreta e simbólica do espaço”. Segundo ele, os lugares apresentam pelo menos as três características seguintes: [são] “*identitários, relacionais e históricos*”. M. Augé *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Editora Papirus, 2003. Pp. 51 e 52.

para a salvaguarda do patrimônio imaterial, e a metodologia de inventários compreende protocolos específicos para essa categoria de bens, assim como para usos sociais e representações simbólicas associadas a estruturas edificadas. Trata-se de uma estratégia prática que visa a induzir a implementação de uma abordagem integrada do patrimônio.

De fato, pares de categorias nitidamente opostas, como material e imaterial, sagrado e profano, política e religião, nem sempre fazem sentido do ponto de vista das diversas cosmologias e visões de mundo afetadas pelas práticas patrimoniais. Olabiyi Yaï demonstrou, de modo eloquente, a inadequação dessas oposições no que concerne às políticas de patrimônio, a partir da ótica das tradições de pensamento africanas. “*É preciso se render à evidência de que essas categorias [...] combinam mal com o postulado de base dos filósofos da tradição africana, para quem tudo está em tudo [...] ou o imaterial está no material [...] e os mortos nunca estão realmente mortos.*”¹³ Essa afirmação é particularmente válida no caso do Brasil: no novo continente, assim como na África, quando o ponto de vista da comunidade é levado em consideração, percebe-se que é um fato relevante de cultura que o imaterial *esteja* no material.

As ações empreendidas pelo Governo brasileiro nessa área respondem a uma agenda interna emergente e, ao mesmo tempo, incluem uma problemática que vem se configurando no âmbito do que se poderia designar como uma “esfera pública cultural global”, que se encontra atualmente em plena consolidação. A UNESCO ocupa, sem dúvida, posição de destaque na estruturação dessa arena supranacional, ao lado de organismos multilaterais, como a OMPI e a OIT. Esses espaços institucionais somam-se às redes regionais, como a CPLP e o Mercosul, e às que congregam um número significativo de instituições não-governamentais. A pauta que se consolida mundialmente inclui, entre outros, a crítica aos revezes da globalização, assim como a construção de agendas positivas de combate à pobreza, à exclusão social, e ao fortalecimento da paz.

Pelo menos dois temas de política cultural perpassam essas esferas. Um é o do patrimônio cultural intangível, com destaque para a proteção dos conhecimentos e formas de expressão tradicionais, assim como dos direitos culturais e intelectuais a eles associados. O outro, não menos importante e igualmente urgente, é a proteção da diversidade cultural, tanto associada a

13. Olabiyi Babalola J. Yaï « Odo layé (éloge de la vie-fleuve): perspectives africaines sur le patrimoine culturel » in Janet Blake (org). Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Challenges and Approaches. Buih Wells, GB: Institute of Art and Law, 2007. P. 75 e p. 76. (Tradução minha). Citação no original: “*Il faut se rendre à l’évidence que ces catégories aristotéliennes ne sont pas des universaux philosophiques, et qu’elles cadrent mal avec le postulat de base des philosophies de la tradition africaine, pour lesquelles tout est en tout [...] ou l’immatériel est dans le matériel [...] [et] les morts ne sont jamais morts non plus*”.

questões socioambientais – terreno em que as agências culturais vêm ensaiando os seus primeiros passos – quanto aos bens e serviços produzidos no contexto da economia global.

A compreensão dos meandros e mediações que articulam a esfera nacional e a global é um desafio ao estabelecimento de políticas, já que as prioridades decididas no espaço político internacional não repercutem automaticamente e de forma idêntica em cada país, ao mesmo tempo em que há filtros atuando no sentido inverso. A articulação entre os planos global e o local, no caso brasileiro, não tem simplesmente promovido a importação de discursos, pleitos e argumentos a respeito da dinâmica cultural e da proteção do patrimônio. Ela tem, antes, estimulado a formulação de propostas e respostas às demandas culturais de um universo de agentes situados em um complexo campo de forças que, ademais, encontra-se em ampla diversificação.

Nada seria mais falacioso e causaria mais danos às políticas culturais do que naturalizar os vínculos das camadas populares e grupos étnicos com os bens imateriais e, inversamente, os das elites com aqueles de natureza material. Aqui, como em outros países, o fato desta ser uma área de atuação governamental emergente torna amplamente prioritária a salvaguarda de manifestações culturais com risco de desaparecimento. Além disso, é inadiável o enfrentamento do viés elitista das políticas públicas frente às culturas minoritárias. Diante dessa agenda, torna-se grande, portanto, o risco de obscurecer a dimensão material do patrimônio associado aos diversos grupos minoritários, tanto quanto os bens imateriais desenvolvidos pelos segmentos cultos da sociedade.

Outro desafio é não perder de vista o sentido nacional do imenso universo patrimonial cultivado nos meios populares, pelas populações indígenas e tradicionais, como ocorre, por exemplo, no Brasil, no caso do samba e da culinária associada a rituais religiosos.

Tendo em vista o caráter predominantemente popular do universo de bens culturais intangíveis, sua inclusão nos programas de proteção e salvaguarda vem acarretando o compartilhamento de decisões com um novo público, tarefa para a qual nem sempre os agentes públicos e as normas jurídicas vigentes estão preparados. Tornou-se obrigatório, aos órgãos de patrimônio, a interação com agências e agentes sociais identificados com os meios populares, indígenas e demais segmentos sociais etnicamente diferenciados das elites cultas, que não pautam necessariamente suas estratégias de negociação pelos códigos burocráticos e jurídicos vigentes. Em consequência disso, a nova temática vem criando também a necessidade de diálogo dos agentes públicos de preservação com áreas de conhecimento que têm sido consideradas, até agora, menos relevantes do ponto de vista do patrimônio, como é o caso das Ciências Sociais e do audiovisual.

Portanto, a decisão aparentemente simples de ampliar o universo de bens culturais protegidos possui um importante potencial transformador que afeta as práticas institucionais como um todo. O verdadeiro desenvolvimento da prática preservacionista depende, portanto, de se evitar a absorção dos novos objetos e projetos pelas antigas rotinas e estruturas institucionais. Trata-se, antes, de estimular a crítica dos seus fundamentos ideológicos, de reformular sua missão e construir os meios técnicos e políticos adequados ao seu cumprimento. Aliás, como tenho defendido em várias instâncias, a criação de instrumentos para a salvaguarda do patrimônio imaterial criou a possibilidade de se caminhar em direção à esperada síntese integradora que permite restituir aos objetos materiais (tomados em suas várias dimensões tangíveis) os conhecimentos que estão, neles, consubstanciados e as práticas sociais que lhes dão sentido.

CULTURAS LOCAIS E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

A patrimonialização das diferenças: usos da categoria “conhecimento tradicional” no contexto de uma nova ordem discursiva

Regina Abreu

O chamado campo do Patrimônio vem se alargando de maneira sem precedentes. Se, durante o final do século XIX, até meados do século XX, predominava o qualificativo de “histórico” e “artístico” para as políticas públicas preservacionistas, se, a partir da segunda metade do século XX, principalmente com o projeto UNESCO, vimos se desenvolver o atributo da “cultura” como diferencial e legitimador das novas políticas, o início do século XXI coloca em marcha uma pluralidade de outras questões. A principal delas consiste no deslocamento do eixo norteador da ideia de “singularidade nacional” para a ideia da proliferação de “singularidades locais” relacionadas às chamadas “populações tradicionais”. Este deslocamento do eixo norteador do que é preciso patrimonializar vem ganhando espaço nas políticas públicas e nas reformas constitucionais em contexto global. A ideia de que é preciso proteger aquisições e acervos de conhecimentos em desaparecimento no planeta vem sendo posta em marcha por organismos internacionais, dos quais se destaca a UNESCO e a OMPI (Organização Mundial da Propriedade Intelectual). As manifestações deste deslocamento revela-se nos mais variados matizes, entre os quais se destacam as políticas de patrimônio imaterial ou intangível adotadas por diversos países; a divulgação pela UNESCO de listas de patrimônios imateriais ou intangíveis da humanidade; estímulos fomentados pela UNESCO à preservação de modos de fazer artesanais, como o projeto Tesouros Humanos Vivos ou Mestres da Arte. Estas ações partem da ideia de que há um acervo de “conhecimentos tradicionais” que se encontra em vias de extinção devido às forças homogeneizadoras do capitalismo transnacional. A solução encontrada tem sido o estímulo ao que estou chamando aqui de “patrimonialização das diferenças”, que consiste em utilizar a força consagradora dos instrumentos legais de proteção por parte dos Estados-nações para valorizar os chamados “conhecimentos tradicionais” encontrados no conjunto do planeta. Este

movimento vem conferindo estatuto novo a manifestações culturais que antes eram consideradas restos ou vestígios de antigas formas de organização social já desaparecidas ou em vias de desaparecimento. De “coisas do folclore” ou “simples curiosidades do passado”, tanto os “conhecimentos tradicionais” quanto as “manifestações culturais” das chamadas “populações tradicionais” adquiriram novo *status*, tornando-se objetos de políticas de preservação na condição de patrimônios locais, nacionais e até mesmo universais. Estes patrimônios de pequenas comunidades, etnias ou grupos locais passaram a dar o tom não apenas no campo do patrimônio, mas, também, no campo de acordos internacionais. Preservar o diverso, o diferente, o singular passou a ser um exercício de proteção à diversidade das culturas em um mundo com tendência crescente à homogeneização.

Paralelamente, outro movimento contribuiu para fazer avançar ainda mais esta tendência à “patrimonialização das diferenças”: a chamada “questão ambiental”. O debate internacional sobre a finitude das fontes energéticas do planeta e, especialmente, a sinalização dos ambientalistas para a crise das fontes fósseis de energia, sobretudo dos derivados do petróleo, fizeram com que fossem desencadeadas buscas por fontes de energia alternativas. Este movimento gerou uma corrida para formas alternativas de conhecimento sobre fontes naturais de energia. É neste contexto que entrou em cena novas categorias como “meio-ambiente” e “biodiversidade”. O que antes era entendido como território da “natureza” transformou-se em “questão ambiental” e “biodiversidade”, e o que antes integrava o continente da “cultura” passou a ser esquadrihado como forma de manejo das “riquezas naturais” para usos futuros. A potencialização do conceito de “conhecimento tradicional” tem a ver com este duplo movimento: de um lado, a “patrimonialização das diferenças”; de outro lado, a potencialização das “riquezas naturais” em um mundo onde crescem os sinais de grandes crises energéticas.

Neste contexto, o caso do Brasil é exemplar. Os meios de comunicação são pródigos em chamar a atenção para as enormes “riquezas naturais” do país, capazes de transformá-lo em uma das maiores potências mundiais da bioeconomia. O otimismo manifestado por ambientalistas, empresários e políticos é de tal ordem que o Brasil já chegou a ser comparado com a Arábia Saudita da Opep Biológica. A vantagem competitiva do Brasil é vista como inigualável, em função do que se considera como “a riqueza da sua biodiversidade”. Especialistas de várias áreas apontam a variedade de espécies de plantas e animais existentes nos ecossistemas brasileiros como “um tesouro biológico de genes, moléculas e micro-organismos”. Os genes são, cada vez mais, a matéria-prima das biotecnologias que se espalham pela indústria farmacêutica, agrobusiness, química industrial, cosmética, medicina botânica

e horticultura. O crescente mercado mundial de produtos biotecnológicos movimentava bilhões de dólares por ano. Segundo a ONG “Conservation International”, dos 17 países mais ricos em biodiversidade do mundo (entre os quais figuram Estados Unidos, China, Índia, África do Sul, Indonésia, Malásia e Colômbia), o Brasil está em primeiro lugar disparado: detém 23% do total das espécies do planeta. Enquanto a Suíça tem apenas uma planta “endêmica”, a Alemanha tem 19, e o México, 3.000. E, no Brasil, apenas na Amazônia, existem 20.000 plantas. Além disso, há as espécies vegetais, de mamíferos, aves, répteis, insetos e peixes da Mata Atlântica, do cerrado, do Pantanal, da caatinga, dos manguezais, dos campos Sulinos e das zonas costeiras. Apenas 5% da flora mundial foram estudadas até hoje e só 1% é utilizada como matéria-prima. A “biodiversidade brasileira”, portanto, é considerada como o cofre de um “patrimônio químico” inexplorado de remédios, alimentos, fertilizantes, pesticidas, cosméticos, solventes, fermentos, têxteis, plásticos, celulose, óleos e energia, em número quase infinito. A expansão das biotecnologias e a crescente apropriação das chamadas “riquezas dos recursos naturais” abriram uma nova fronteira de negócios. Inúmeras empresas ingressam no novo setor e investem pesado em novos empreendimentos em biotecnologia, como a Votorantim Ventures, a Ventana Global, o BancBoston Capital, a Natura, o Fundo FIR Capital Partners em Minas e a Embrapa. No Rio de Janeiro, destaca-se a Extracta, que concluiu para a Glaxo testes sobre a reação de oito agentes de doenças às 30.000 substâncias do seu banco de espécies da Mata Atlântica.

O que os ambientalistas e porta-vozes do chamado campo ambiental chamam a atenção é que, até recentemente, a coleta de material biológico para a exploração de recursos genéticos – a chamada bioprospecção – era praticamente livre e a biopirataria se realizava em larga escala. Os genes eram importantes apenas para os cientistas e seu valor prático pouco conhecido. A novidade mais perturbadora foi a veloz transformação do gene em *commodity*. Em 1992, a Eco-92, no Rio de Janeiro, consagrou a “Convenção sobre a Diversidade Biológica”, que estabeleceu o princípio da soberania dos países sobre seus próprios recursos genéticos. Hoje, efetivamente, há genes que valem fortunas. Em todo o mundo, a questão da titularidade da propriedade genética gera vastos problemas éticos, políticos e religiosos que se refletem nas leis sobre patentes. Os governos dos países que assinaram a “Convenção sobre a Diversidade Biológica” passaram a promulgar legislação regulamentando a matéria. As leis de patentes permitem que um princípio ativo revelado pelo “conhecimento tradicional” de Medicina Botânica em uma comunidade possa ser registrado como propriedade em um outro país. Casos alarmantes têm sido denunciados por algumas organizações não governamentais, como do registro de patentes de beberragens produzidas em sociedades indígenas ou

entre comunidades na Amazônia com alto valor terapêutico e calmante. Desse modo, ambientalistas e militantes do campo ambiental vêm questionando o fato de que muitos dos *royalties* pelas vendas de produtos patenteados no exterior jamais retornem às comunidades que revelaram os princípios ativos de determinadas substâncias encontradas na natureza.

Desde o final da Conferência Mundial do Meio Ambiente, em 1992, tem sido desencadeado amplo debate sobre a “Propriedade Intelectual dos Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore”. A Organização Mundial da Propriedade Intelectual – OMPI –, com sede em Genebra, chegou a criar, no início de 2001, um Comitê Intergovernamental que, desde então, vem discutindo a matéria. No Brasil, o Instituto Nacional da Propriedade Industrial – INPI –, responsável pelos registros de marcas e patentes, vem acompanhando o debate da OMPI e tem trabalhado no sentido de estimular a criação de uma legislação capaz de proteger os chamados “conhecimentos tradicionais”, definidos como inovações e criações de base tradicional resultantes da atividade intelectual nos campos industrial, científico, literário ou artístico.

Trocando em miúdos, no contexto do novo campo da “biodiversidade”, passou a ser da maior importância identificar e proteger o chamado “conhecimento tradicional” em torno do uso para fins medicinais e biológicos das propriedades da fauna e da flora. Para se legislar sobre a matéria e tomando-se como base o conceito de “conhecimento tradicional”, o Governo brasileiro vem atuando no sentido de identificar e proteger comunidades produtoras de conhecimentos singulares, específicos e únicos, seja na área dos “conhecimentos tradicionais” sobre usos das espécies da natureza, seja na área da produção do artesanato e de outras formas culturais. Prevalece a ideia de proteção ao “saber-fazer”. O grande desafio tem sido o de criar uma legislação que atenda interesses coletivos, uma vez que a legislação sobre propriedade intelectual vinha protegendo apenas a criação individual.

Esta nova configuração afeta diretamente o campo do patrimônio que passa a ser um campo estratégico de defesa de interesses de grupos locais, comunidades ou, para usar os termos da Constituição de 1988, “as populações tradicionais”. Uma das comunidades mais diretamente afetadas pelas novas forças que se desenham no horizonte a partir das questões ligadas à chamada “biodiversidade” e ao campo associado da “biotecnologia” são as comunidades indígenas. O “ouro verde brasileiro” encontra-se, em grande parte, preservado nos territórios indígenas, e estas populações, juntamente com os chamados “povos da floresta”, são detentoras do chamado “conhecimento tradicional” sobre a fauna e a flora, imprescindíveis para os novos procedimentos da ciência. Lideranças indígenas têm participado ativamente deste debate. Desde o início de 2000, instituições como o INPI tem procu-

rado sistematizar a visão dos grupos indígenas sobre o assunto. Uma série de “encontros de pajés indígenas” vem ocorrendo, tendo sido o primeiro em dezembro de 2001, em São Luiz do Maranhão, quando se encontraram cerca de 20 pajés de diversas nações indígenas para emitir suas visões sobre o tema do “conhecimento tradicional” e da proteção à “biodiversidade brasileira”. Deste Encontro, foi tirada uma Carta com as principais posições dos índios e levada à II Reunião do Comitê Intergovernamental Relativo à Propriedade Intelectual, aos Recursos Genéticos, aos Conhecimentos Tradicionais e ao Folclore, que teve lugar ainda em dezembro de 2001, na sede da OMPI, na Suíça. Este novo procedimento de ouvir as “populações tradicionais” como interlocutores em políticas de interesse público aparentemente parece revelar grande avanço no sentido da democratização das esferas decisórias e no projeto de inclusão social do Estado brasileiro. Entretanto, o que se percebe é que este é um campo de conflitos e interesses contraditórios. Durante os quase dez anos que se seguiram ao primeiro Encontro de Pajés, diversas foram as ações no sentido de delimitar os sentidos e as práticas em torno da categoria “conhecimento tradicional”. Esta categoria passou a ser objeto de disputas e reflexões de diferentes setores e diferentes especialistas. Ambientalistas, setores do Governo e setores da iniciativa privada articulam-se com especialistas da área do direito, da biologia e da antropologia em torno da legislação e de formas de proteção aos chamados “conhecimentos tradicionais”.

O conjunto de ações e os dispositivos que estão sendo acionados em torno da categoria “conhecimento tradicional” podem ser analisados como um drama social, no sentido atribuído por Victor Turner, em que a partir de um fato (no caso, uma categoria discursiva), diferentes forças sociais entram em disputa. Tomando como referência a análise semântica desta polifonia de sentidos, percebe-se o caráter multifacetado do campo do patrimônio e os dilemas nem sempre evidentes do movimento de “patrimonialização das diferenças”.

Uma “nova ordem discursiva” foi colocada em marcha a partir da promulgação da Constituição de 1988, quando, a partir da perspectiva da etnicidade, legitimou-se, por meio da Carta Magna brasileira, a emergência de novos sujeitos de direitos com proteção especial garantida por lei: os povos indígenas, os quilombolas, as populações tradicionais. Podemos considerar a Constituição de 1988 um discurso fundador que desencadeia novas possibilidades e novos projetos de lei visando ao reconhecimento e à proteção dos direitos das comunidades locais e populações indígenas de se beneficiarem coletivamente por seus conhecimentos tradicionais e de serem compensadas pela conservação dos recursos genéticos, mediante remunerações monetárias, bens, serviços, direitos de propriedade intelectual ou ou-

tros mecanismos. Um dos exemplos, neste sentido, e que teve importantes desdobramentos foi o Projeto de Lei nº 306/95, da então senadora do PT-AC Marina Silva, que visava estabelecer as condições para a autorização de acesso a recursos genéticos nacionais, a serem concedidas pelo Executivo, e determinou a criação de uma Comissão de Recursos Genéticos, composta por representantes do governo, da comunidade científica, de comunidades locais e indígenas, de organizações não-governamentais e empresas privadas, com a função de referendar as decisões do Executivo relativas à política nacional de recursos genéticos. Segundo o projeto, o acesso passaria a depender de contrato entre a autoridade competente designada pelo Executivo e a pessoa interessada, e do estabelecimento das partes e das condições para a assinatura do contrato. O projeto dedica um capítulo (Arts. 44, 45 e 46 e seus diversos parágrafos) à “Proteção do Conhecimento Tradicional Associado a Recursos Genéticos”.

Portanto, é a partir do discurso fundador da Constituição de 1988 que surge, no Brasil, “uma nova ordem discursiva”, que torna possível a emergência de novas leis de “patrimonialização das diferenças” ancoradas na categoria “conhecimento tradicional”. A Constituição e os novos projetos de lei que se seguiram garantem caminhos possíveis para a proteção a “interesses coletivos”, não apenas da sociedade nacional, o que já vigorava até então, mas, também, de “coletividades singulares” – denominadas ora por “comunidades locais” ora por “populações tradicionais” ou, de maneira mais especificada, “povos indígenas”, “quilombolas”, “povos da floresta” e, ainda com menos ocorrência, “caiçaras”, “caboclos”, “caipiras” e outras denominações específicas. Ligados a uma coletividade determinável, pode-se dizer que, além dos interesses de natureza ambiental e social, surgem também interesses coletivos de natureza econômica, mas, também, de conteúdo cultural. Ou seja, em se podendo identificar (qualificar e quantificar) os interessados, já podemos falar em apropriação de um bem por uma dada coletividade, como, por exemplo, uma comunidade local ou indígena que detém a posse ou propriedade coletiva de um território e, portanto, dos recursos naturais que o integram e compõem. Registre-se aqui que, no caso dos povos indígenas, a posse permanente de um território lhes assegura o direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais nele existentes, inclusive os recursos genéticos (art. 231 CF/ 88), ou mesmo a identificação de um dado povo ou grupo social ao uso de uma espécie da flora nativa (plantas medicinais) como forma de exteriorização e reprodução intrínsecas de sua cultura. O artigo 216 da Constituição também prevê a proteção jurídica dos bens materiais e imateriais portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (índigenas, quilombolas, caiçaras, caboclos, caipiras), suas formas de expressão, os

modos de criar, fazer e viver e as criações científicas, artísticas e tecnológicas, qualificando tais bens como patrimônio cultural brasileiro.

No livro organizado pela antropóloga Eliane Cantarino O'Dwyer, por exemplo, encontramos a expressão “remanescentes de quilombos” como referência a grupos étnicos que guardam referências identitárias comuns associadas a uma representação do passado, especialmente da vivência da escravidão, bem como a um tipo de organização que persistiu ao longo dos anos. A base para o reconhecimento destes grupos como sujeitos de direitos, pela Constituição Federal brasileira de 1988, relaciona-se à perspectiva da etnicidade como referência teórica para caracterizar grupos populacionais na sociedade contemporânea.

Nos anos que se seguiram à promulgação da Constituição de 1988 e, especialmente, após a Convenção da Biodiversidade de 1992, um conjunto de projetos de lei foram sendo sancionados com relação direta à tendência de “patrimonialização das diferenças” e de proteção às “comunidades tradicionais” com relação ao “conhecimento tradicional associado à biodiversidade”. Listamos aqui algumas destas medidas relacionadas aos “recursos genéticos”. A Lei n. 9.279, de 14.05. 1996, regula direitos e obrigações relativos à propriedade industrial; a Lei n. 9.456, de 25.04.1997, institui a Lei de Proteção de Cultivares e dá outras providências. O Decreto n. 2519, de 16.03.1998, promulga a Convenção sobre a Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro, em 05 de junho de 1992. A Medida Provisória n. 2.186-16, de 23 de agosto de 2001, regulamenta o inciso II do § 1o e o § 4o do art. 225 da Constituição, os arts. 1o, 8o, alínea “j”, 10, alínea “c”, 15 e 16, alíneas 3 e 4 da “Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências.” O decreto n. 3.945, de 28.09.2001, “define a composição do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético e estabelece as normas para o seu funcionamento, mediante a regulamentação dos arts. 10, 11, 12, 14, 15, 16, 18 e 19 da Medida Provisória no 2.186-16, de 23 de agosto de 2001, que dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências.” A Deliberação n. 217, de 28 de fevereiro de 2008, aprova modelos de autorizações de acesso, para uso pela Secretaria-Executiva do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético...”; a ICMBio – Instrução Normativa n. 04, de 7 de abril de 2008, “disciplina os procedimentos para a autorização de pesquisas em Unidades de Conservação Federais das categorias Reserva Extrativista (RESEX) e Reserva de Desenvolvimento

Sustentável (RDS) que envolvam acesso ao patrimônio genético ou ao conhecimento tradicional associado...”. Registre-se, ainda, a criação do Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual (INBRAPI) que, a 08 de outubro de 2008, difundiu um documento propondo Consulta Pública sobre o Anteprojeto de Lei de Acesso a Recursos Genéticos e Conhecimentos Tradicionais Associados. Este documento é importante pois expressa a posição de grupos indígenas organizados sobre o que reivindicam como os direitos coletivos destas populações para serem incorporados à futura Lei de Acesso aos Recursos Genéticos e Conhecimentos Tradicionais Associados que visa regulamentar o conteúdo presente tanto no Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para Alimentação e Agricultura da FAO, quanto na Convenção sobre Diversidade Biológica. O Brasil, ao assinar os referidos instrumentos internacionais, se obrigou a implementá-los em âmbito nacional, fato que gera a necessidade de uma regulamentação específica, por instrumento normativo interno, para os postulados constantes destes instrumentos, respeitando a legislação nacional, bem como os marcos legais internacionais dos quais o Brasil é parte integrante. Assim, segundo o documento da organização indígena, “de modo a guardar coerência com os instrumentos internacionais assinados pelo Brasil perante a sociedade internacional, o texto da futura Lei de Acesso aos Recursos Genéticos e aos Conhecimentos Tradicionais Associados deve considerar, entre seus princípios e objetivos, a implementação das normas de direitos humanos existentes, bem como adotar os objetivos e os princípios constantes do Tratado da FAO e da CDB”, dentre os quais o grupo destaca “a necessidade de ampla aprovação dos detentores de conhecimentos tradicionais para o acesso e uso dos mesmos”. A organização indígena explicita o que o grupo considera como sendo algumas “diretrizes para a Proteção do Patrimônio Cultural, Natural e Espiritual dos Povos Indígenas, Comunidades Locais e Agricultores Familiares, incluindo as manifestações de vontade de Povos Indígenas, Comunidades Locais e Agricultores Familiares de todas as regiões do Brasil, desde a criação da CDB, em 1992, e que deverão ser incorporadas no texto da futura lei de acesso aos recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados, sob pena de responsabilização do Estado Brasileiro por perpetrar grave violação dos instrumentos gerais e específicos de direitos humanos dos quais o Brasil é signatário”.

Este conjunto de documentos, leis e decretos em torno da questão dos “recursos genéticos” e dos “conhecimentos tradicionais associados” permite perceber a quantidade de forças sociais envolvidas neste debate e o tom polêmico e de acirradas disputas que a matéria envolve. Percebe-se, também, o progressivo alargamento do conceito de patrimônio e seus qualificativos: genético, químico, natural, imaterial ou intangível, entre outros. Ou

seja, além do qualificativo histórico e artístico que prevaleceu durante largo período no campo das políticas públicas da memória nacional, o surgimento de novos qualificativos para a categoria é, também, expresso na Constituição de 1988 e em outras medidas e leis que se seguiram. Destaco os artigos 215 e 216 da Constituição de 1988, onde está prevista a proteção aos bens culturais de natureza imaterial e, posteriormente, a criação do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, por meio do Decreto Federal n. 3551, de 4 de agosto de 2000. O decreto instituiu dois mecanismos de valorização dos chamados aspectos imateriais do patrimônio cultural: o inventário dos bens culturais imateriais e o registro daqueles considerados merecedores de uma distinção por parte do Estado. São considerados bens culturais imateriais as festas, as celebrações, as narrativas orais, as danças, as músicas, os modos de fazer artesanais, enfim, um conjunto de expressões culturais que não estão representadas pelo chamado patrimônio tangível ou de “pedra e cal”. Neste contexto, há grande relevo para o “saber-fazer” que tangencia a noção de “conhecimento tradicional”. Para implementar a política do Patrimônio Imaterial que pretende identificar e proteger a diversidade do patrimônio cultural brasileiro, foram instituídos quatro livros de registro que, espera-se, venham ter a força do instituto legal do tombamento. São eles: o Livro dos Saberes, o Livro das Celebrações, o Livro das Formas de Expressão e o Livro dos Lugares. O processo do registro é coordenado pelo IPHAN, cabendo ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural a competência de inscrever bens culturais de natureza imaterial nos livros de registro. O instituto do registro tem como objetivo a valorização dos bens inscritos. O Estado fica obrigado a reunir e divulgar documentação ampla acerca de cada bem legalmente reconhecido. Trata-se, portanto, de contribuir para a identificação, a promoção e a preservação de bens culturais de natureza imaterial, reconhecendo-os como patrimônio em permanente processo de transformação. O Programa Nacional do Patrimônio Imaterial apoia ações voltadas para a pesquisa, divulgação e fomento e tem como objetivo viabilizar uma política federal específica para o campo. Essa nova política está sendo implementada de forma descentralizada, com a participação de outros órgãos do governo federal, dos estados, dos municípios e de organizações da sociedade civil. Cabe, ao Ministério da Cultura, por meio da Diretoria do Patrimônio Imaterial do IPHAN regulamentar a aplicação do decreto e coordenar sua implantação. Neste sentido, são disponibilizados orientação técnica, recursos financeiros e metodologia específica: o Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC. A partir de metodologias propostas por grupos de antropólogos, foi dada a partida para o Inventário Nacional de Referências Culturais como forma de instruir possíveis registros. As pesquisas para compor este Inventário podem ser realizadas por diferentes

agentes, em múltiplas parcerias do Estado com a sociedade civil, visando identificar, documentar e reconhecer os bens que integram o patrimônio cultural brasileiro cuja preservação escape ao âmbito do instrumento legal do tombamento (área restrita à proteção ao patrimônio material). Apropriando-se de um conceito antropológico de cultura, o trabalho de inventário e registro do patrimônio imaterial agrega várias áreas, desde celebrações e modos de expressão até modos de fazer. Neste último quesito, o tema do “conhecimento tradicional” aparece com pleno vigor e se cruza ao tema da “biodiversidade” e dos “recursos genéticos”. No “livro dos saberes”, são registrados os processos relacionados aos “saberes” considerados emblemáticos de culturas locais, comunidades ou populações tradicionais. O que se observa neste campo é que a noção de que as culturas devem ser valorizadas em suas singularidades se tornou preponderante no final do século XX, desencadeando o desabrochar de uma pluralidade de grupos e interesses que, até então, permaneciam ou à margem da sociedade ou sobrevivendo sob a tutela do Estado. Ceramistas, capoeiristas, jongueiros, festeiros dos santos reis, carnavalescos, sambistas, artesãos, xilogravuristas, enfim, artistas dos mais variados matizes, além de grupos religiosos, associações de folclore, comunidades diversas, grupos indígenas vêm entrando no debate do patrimônio cultural de maneira firme e decisiva. Novas formas de organização da sociedade civil, como as ONGs, ampliam as possibilidades de participação. Neste novo cenário, o Estado, seja nos âmbitos federal, estadual ou municipal, já não atua sozinho na identificação e seleção dos bens culturais a serem protegidos, tombados ou valorizados. Cada vez mais, é preciso ouvir a sociedade civil, estabelecer parcerias, acordos, compromissos. Paralelamente, o trabalho empreendido em todos estes anos pela UNESCO estimulou novas ideias e propostas de políticas de preservação. Experiências retiradas de outros contextos internacionais vão sendo veiculadas, oxigenando o debate em cada país. Uma destas experiências singulares diz respeito ao modelo japonês de política patrimonial voltado para a preservação do “saber-fazer”. Desde os anos cinquenta do século passado, este país possui uma legislação específica voltada ao estímulo da transmissão do “saber-fazer” incentivando grupos e pessoas que são guardiães de tradições culturais relevantes. Esta ação gerou um programa de incentivo à transmissão do conhecimento intitulado Sistema de Tesouros Humanos Vivos, divulgado pela UNESCO e apropriado por outros países, entre eles a França. Neste programa, prevê-se que o detentor de um conhecimento raro e singular forme discípulos, atualizando a cadeia de transmissão e evitando que conhecimentos raros e singulares desapareçam. No Brasil, por exemplo, o Conselho Curador do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais aderiu a este programa, concedendo a titulação de “Mestre das Artes de Minas Gerais”

àqueles que são percebidos pela própria comunidade dos artistas como artesãos exímios e notáveis.

O ponto nevrálgico da “nova ordem discursiva” desencadeada pela Constituição de 1988 e por um conjunto de políticas públicas que visam à “patrimonialização das diferenças” relacionadas ao campo dos recursos genéticos, da biodiversidade, do patrimônio imaterial certamente relaciona-se à categoria “conhecimento tradicional”. É a partir dos dispositivos de normatização jurídica e do cotejamento dos múltiplos significados que os diferentes porta-vozes das “populações tradicionais” expressam ao procurar definir esta categoria que podemos observar para onde o debate caminha. Em torno deste novo pêndulo, é possível observar um conjunto de forças sociais em disputa no campo do patrimônio e de proteção à propriedade intelectual de direito coletivo, entre as quais se situam algumas das principais instituições e organismos nacionais e internacionais envolvidos na matéria, entre eles a OMPI; a UNESCO; o IPHAN; o INPI; o INIPI.

Ainda que compartilhemos do crescente otimismo dos formuladores de políticas públicas e das agências governamentais, no que tange ao aspecto necessário de inclusão social que a nova ordem discursiva certamente veio desencadear, não podemos nos furtar ao exercício do bom e velho ofício da Antropologia, promovendo a atitude reflexiva. Ao colocar em marcha a categoria “conhecimento tradicional”, as novas políticas acendem o debate sobre a extensão e os limites da ciência, incluindo a ênfase no racionalismo e no universalismo. A noção de “conhecimento tradicional” parece se opor à ideia de um “conhecimento universal”, fazendo renascer a noção romântica de “singularidade” como resposta reativa ao cosmos desencantado do iluminismo. Como assinalou Luiz Fernando Duarte, a ênfase romântica na preeminência da totalidade, em contraponto à distinção dos níveis (aí incluídos, sobretudo, o intelectual e o sensível), e na preeminência do fluxo, em contraponto à sincronia, tornaram-se operadores fundamentais da evolução dos conceitos posteriores de “natureza”, de “natureza humana” e de “cultura”. A valorização de um conhecimento específico contrapõe-se ao horizonte iluminista de uma ciência em progresso. Do mesmo modo, a afirmação de novos sujeitos de direito incluídos na categoria “populações tradicionais”, com suas inúmeras distinções entre povos indígenas, povos da floresta, quilombolas, caiçaras e assim por diante, afasta-se da noção de humanidade como um conjunto universal de seres humanos indiferenciados. A noção de “conhecimento tradicional” dispara a ideia de um conjunto de conhecimentos específicos e singulares de pequenas coletividades, espécies de tesouros acumulados através do tempo em territórios e em práticas sociais. O motor principal, neste caso, parece advir da memória, faculdade capaz de reconstruir saberes singulares emanados de espíritos coletivos que configuram eles

com um passado remoto – as populações tradicionais. A noção de conhecimento aqui distingue-se da noção de ciência, passando a significar um saber mediado pela cultura – um conhecimento particular, de um grupo. A natureza é percebida, experimentada e vivida em oposição à racionalização universalista, onde a sistemática lineana instituiu disciplinas de organização do conhecimento “natural”. A natureza, para os românticos, é carregada de significações, imagéticas e, sobretudo, de uma valorização excepcional. Articulados a este mesmo movimento, os agrupamentos humanos considerados “tradicionais”, “antigos”, “autóctones”, “nativos”, “primitivos” passam a constituir riquezas extraordinárias, exatamente por se aproximarem da noção romântica de natureza. A civilização constitui um afastamento da autenticidade básica e fundante que toda a natureza carregaria em sua associação com o primordial, a essência, o cerne. É preciso, pois, que meditemos sobre alguns dos deslocamentos importantes produzidos nesta passagem do século XX ao XXI. De um lado, a metamorfose da categoria de “natureza” para as categorias de “biodiversidade” e “ecologia”. De outro lado, o predomínio da noção de “conhecimento tradicional” como um saber mediado por culturas singulares em contraposição à concepção universalista de ciência. Alguma cautela faz-se necessária.

BIBLIOGRAFIA

- ARNT, Ricardo. 2001. “Tesouro Verde” in: Revista Exame, ano 35, n. 9, 2 de maio de 2001.
- ABREU, Regina. 2003. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração no campo do patrimônio. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (Orgs.) “Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos”, RJ, Ed. Lamparina, 2008.
- . 2003. “Tesouros Humanos Vivos” ou quando pessoas transformam-se em patrimônio cultural”. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (Orgs.) “Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos”, RJ, Ed. Lamparina, 2008.
- . 2007. “Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva”. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane. Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos, Blumenau, Nova Letra, ABA, 2007.
- ÁVILA, Thiago Antônio Machado. “Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer”: Biotecnologia e o Acesso aos conhecimentos tradicionais dos Krahó”. In: GROSSI, Miriam Pillar, HEILBORN, Maria Luiza e MACHADO, Lia Zannota (orgs.) – Antropologia e Direitos Humanos, vol. 4. Florianópolis, ABA/Nova Letra, 2006.
- FILHO, Manuel Ferreira Lima e ABREU, Regina. “A Antropologia e o Patrimônio Cultural no Brasil”. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane. Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos, Blumenau, Nova Letra, ABA, 2007.
- O'DWAYER, Eliane Cantarino (org.). Quilombos, identidade étnica e territorialidade. RJ, ABA/FGV, 2002.
- TURNER, Victor. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, Cornell University Press.
- VELHO, Gilberto (org.). 2006. “Patrimônio, negociação e conflito”. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTRÃO, Jane. Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos, Blumenau, Nova Letra, ABA, 2007.
- DUARTE, Luiz Fernando. 2000. “Uma Natureza Nacional: entre a universalização científica e a particularização simbólica das nações”. In: Anais do MHN, RJ.

- APPADURAI, Arjun (Ed.) 1986. *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CLIFFORD, James. 2003. Coleccionando arte e cultura, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, RJ, IPHAN.
- . 2003. *Museologia e contra-história: viagens pela Costa Noroeste dos Estados Unidos*. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (Orgs.) *Memória e patrimônio*. Rio de Janeiro: DP&A, p. 255-302.
- CUCHE, Denys. Culture et Identité. 1996. In: *LA NOTTON de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2003. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (Orgs.) “Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos”, RJ, Ed. Lamparina, 2008.
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GUSDORF, G. 1974. *Introduction aux Sciences Humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*. Paris: Ophrys.
- CHASTEL, André. “La notion de patrimoine”. In: NORA, Pierre (dir.) 1986. *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. 1997. *O Patrimônio em Processo*. Ed. UFRJ, MinC, IPHAN
- . 2003. “Para além da pedra e cal”. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (org) “Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos”, RJ, Ed. Lamparina, 2008.
- SANT’ANNA, Márcia G. de. 2003. “Patrimônio Imaterial: do conceito ao problema da proteção”. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (org) “Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos”, RJ, Ed. Lamparina, 2008.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. 2003. A descoberta do Museu pelos Índios. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (org) “Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos”, RJ, Ed. Lamparina, 2008.
- Povos Indígenas no Brasil 2001/2005 – Instituto Socioambiental, SP. Disponível em: <www.socioambiental.org>.
- Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas. Disponível em: <http://www.institutowara.org.br/documentos.asp>.
- Convenção sobre os povos indígenas. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/indios/conv89.htm>.
- Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/imagens/0013/00132540POR.pdf>.
- ARAÚJO, Ana Valéria & CAPOBIANCO, João Paulo (org.). Biodiversidade e proteção do conhecimento de comunidades tradicionais. Publicado por: Instituto Socioambiental. Documentos do ISA n. 2, nov. 1996.
- ARAÚJO, Ana Valéria (org.). Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença. Brasília, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional, 2006.
- GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas. São Paulo: Iepé, 2006.
- GEERTZ, Clifford. “O pensamento como ato moral: Dimensões éticas do trabalho de campo antropológico nos países novos”; “O mundo em pedaços: Cultura e política no fim do século”. In: Nova Luz sobre a Antropologia, Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2001.
- GRANKOW, Márcia Maria (org.). Demarcando Terras Indígenas II. Experiências e Desafios de um Projeto de Parceria. Brasília, FUNAI, PPTAL, GTZ, 2002.
- KASBURG, Carola & GRANKOW, Márcia Maria (org.). Demarcando Terras Indígenas. Experiências e Desafios de um Projeto de Parceria. Brasília, FUNAI, PPTAL, GTZ, 1999.
- KUPER, Adam. “Cultura, diferença, identidade”. In: KUPER, Adam. *Cultura. A visão dos antropólogos*. São Paulo: Edusc.
- 1999; LÉVI-STRAUSS, Claude. “Raça e História”. In: COMAS, Juan e outros (org). *Raça e Ciência*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1970.

- LEITE, Ilka Boaventura Leite (org.). *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis: coedição NUER/ABA/2005; LITTLE, Paul E. (org.). *Políticas ambientais no Brasil: instrumentos e experiências*. São Paulo: Peirópolis, 2003.
- MAGALHÃES, Edvard Dias (org.). *Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas*. Brasília, 2005, CGDOC, FUNAI.
- OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Ed Contracapa, 1998.
- . (org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro, ed. Contra Capa, 1999;
- RICARDO, Fany. *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições*, SP, Instituto Socioambiental, 2004.
- SANTOS, Ângelo Oswaldo de Araújo “A Desmaterialização do Patrimônio”, in: Londres, Cecília (org.) *Patrimônio Imaterial*, Revista Tempo Brasileiro n. 147, RJ, 2001.

Cultura e Folclorização em Portugal: o caso de Peroguarda

Jorge Freitas Branco

A lugares associamos sentimentos e coisas, nem sempre ambos se entrelaçam de imediato. Uns ficam-nos na mente pelos primeiros, outros pelas segundas¹. No seu livro instituidor dos não-lugares, Marc Augé (1994) fez incidir a atenção antropológica sobre o movimento, a mobilidade, a velocidade, a fluidez, como constantes da sociedade. Mas é essa fluidez que alimenta o empenho em instituir e fortalecer pontos fixos. Variam as formas de os criar. Em “Montaillou”, o historiador produziu uma etnografia que deixa pasmado tanto o especialista, como o leitor comum (Le Roy Ladurie, 1984). A aldeia medieval occitana reativa-se via presente etnográfico. Posteriormente, Pierre Nora (1997) enumera lugares de memória, que haveriam de fazer a sua história muito para além da França então visada, uma vez que a proposta se “exportou” para aplicação à Alemanha (François & Schulze, 2001²). À descrição exaustiva da vida quotidiana de outrora seguiu-se a determinação de referências: artefatos, sentimentos, atitudes. A etnografia, em uma aplicação extensa do termo, tem proporcionado um modo preferencial de produzir esses lugares. A condição desse trabalho etnográfico pode ser sujeita à observação e à análise, revelando-se processos de reformulação de espaços, vistos como movimentos sociais (Vilhena, 1997; Castelo Branco

1. Versão adaptada de “Peroguarda: Memória e Folclorização”, publicado na obra organizada por Salwa E. Castelo Branco / Jorge Freitas Branco “Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal”, Oeiras, 2002, p. 409-418. Exprimo o meu agradecimento às seguintes pessoas: Abílio José Veiga, presidente da Junta de Freguesia de São Bartolomeu de Outeiro; Manuel António Carvalho, presidente da Junta de Freguesia de Salvada; padre José Alcobia; Egíinio Piedade (Ferreira do Alentejo); mestre Norberto Rosado; Paulo Lima (Portel); Virgínia Dias; Agostinho Pereira; João Relvas; Arlindo Guilherme; Vitorino Amândio; Inês dos Reis Pereira; António José Espadinha (Peroguarda); José Martins, secretário da Junta de Freguesia de Orada; António dos Santos Fernandes (Palmela). Os dados foram recolhidos em duas deslocações feitas em Setembro de 1996 e Janeiro / Fevereiro de 1998. A pesquisa inseriu-se no Projecto Plus / Cul / 1163 / 95 do Programa Lusitânia, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia e pelo Instituto Camões. Recebi sugestões estimulantes em duas outras ocasiões. Em apresentação oral debatida em seminário, em 2001, na École des hautes études en sciences sociales, Paris (Bernard Vincent, Jean-Frédéric Schaub) e, em 2008, pude aprofundar o tema com outro tipo de materiais, no Congresso Internacional Inovação Cultural, Património e Educação, realizado no Recife, PE, pela Fundação Joaquim Nabuco. Encontro-me em dívida com António Motta, da Universidade Federal de Pernambuco, por conversas tidas sobre trânsitos de ideias na história da antropologia e outras sugestões recebidas.

2. A obra foi, entretanto, traduzida para o francês, com o título “Mémoires allemandes” (2007).

& Branco, 2003). Enquanto forma de cultura institucionalizada, ao folclore foram atribuídos lugares.

FRAGMENTOS REAVIDOS

Equacionar o movimento folclórico conduz à enumeração de algumas localidades mais conhecidas do que outras e, por isso, consideradas representativas de uma região ou província. Referir o Alentejo não é evocar a monumentalidade edificada da cidade de Évora (Cátedra 1999), mas a aldeia de Peroguarda, situada em plena planície, cerca de uma centena de quilômetros em direção ao sul. Tem escassas centenas de habitantes.

O viajante que dela se aproxima, nada de distintivo surpreende, tanto na paisagem como na configuração do casario. Ao passear pelo interior da localidade, encontra o branco característico de outras povoações alentejanas, a igreja, um largo que a antecede e onde foi levantado um cruzeiro comemorativo do Duplo Centenário. Junto à bifurcação, com a agora desclassificada EN 387, reconhece-se de imediato a Casa do Povo e, finalmente, a escassas centenas de metros, avista-se o pequeno cemitério. Para o forasteiro, a única particularidade que se lhe poderá apresentar é a toponímia. Ao percorrer as ruas centrais e olhando as fachadas dos edifícios públicos referidos, apercebe-se, então, das individualidades e dos acontecimentos evocados. Bastam apenas alguns passos, para lermos o nome de políticos locais ativos há meio século e azulejos perpetuando a memória da participação no concurso “A Aldeia Mais Portuguesa de Portugal”, realizado em 1938, para além do citado cruzeiro com o ano 1940 gravado na pedra.

Dado o bom estado de conservação das placas, sente-se que este exercício de memória é recente ou foi reavivado há pouco tempo. O balneário público – uma conquista de Abril, presumo – fica do lado oposto da povoação, em um local baixo e pouco visível. O cemitério em regra está fechado, sendo os seus portões abertos, quando a necessidade a isso obriga. Ali, foi sepultado Michel Giacometti (1929-1990), por seu expresso desejo. Os habitantes de Peroguarda não se apressam a dizê-lo ao forasteiro; mas, se este a isto se refere, prontamente o confirmam. A junta de freguesia mantém em bom estado de conservação tudo o que remete para o domínio patrimonial e que acaba por conferir singularidade a Peroguarda entre todas as outras localidades alentejanas – a ligação ao movimento folclórico e o pano de fundo que proporcionaram ações de recolha musical. A povoação respeita e perpetua a memória de pessoas e acontecimentos; nenhuma outra o pode fazer conjugando os mesmos fatos.

Foi no âmbito competitivo regional que, no ano de 1938, Peroguarda foi integrada no grupo final para a seleção nacional, em representação do Alentejo. Embora fosse Monsanto a vencer e a receber o prêmio, na memó-

ria local parece que as pessoas se conformaram com a decisão final do júri nacional, e que se sentem ainda hoje vencedoras à escala da província.

VISÕES

O que distingue, hoje, Peroguarda das suas rivais de outrora é o modo tacitamente assumido de ligação ao concurso de 1938. A construção deste laço com o passado não foi linear. Para tal, importa detectar a perspectiva local da participação e do empenhamento no movimento folclórico nacional.

Existem vários pontos de vista, reveladores das visões diferenciadas do folclore como quadro associativo e de salvaguarda de memórias sociais na aldeia.

Ao abordar os membros mais destacados do grupo *Alma Alentejana*, o discurso produzido centra-se nos relatos sobre atuações feitas no passado, as que estão programadas e os ensaios. Nota-se o prazer em mostrar ao forasteiro o fardamento do rancho. A indumentária masculina integra fatos de lavradores ou domingueiros, de varejadores, de ceifeiros, de pastores, de maioral e de almocreve. Pelo lado feminino, envergam-se trajes evocativos de ceifeiras, de mondadeiras, de azeitoneiras e de aguadeiras. Os trajes femininos acabados de referir são, em princípio, idênticos, variando apenas os atavios usados e que simbolizam as fainas agrícolas desempenhadas ao longo do ano. As ceifeiras atuam com mangueiras, punhos, luva e canudos, enquanto as mondadeiras empunham um sacho em vez de uma foice. O vestuário masculino é menos vistoso, distinguindo-se a tarefa a realizar pela alfaia ostentada. Um olhar mais atento permite verificar que as foices para a ceifa dos homens são maiores que as das ceifeiras. Tal pormenor indicia as ceifas manuais outrora organizadas nas grandes herdades dos arredores de Peroguarda. Havia competição cerrada entre os dois sexos, embora a elas se exigisse um rendimento menor – daí também a diferença na dimensão do instrumento de trabalho e no pagamento devido. Por outro lado, como alguém me diz, as mulheres gostavam de estar sempre bem arranjadas – talvez porque a maioria fosse ainda solteira –, enquanto eles andavam mal vestidos³.

No palco, essas diferenças não são perceptíveis, nem transmitidas ao público. O orgulho patente, ao longo das conversas tidas, tem pouco a ver com a organização do trabalho; parece ser assunto que se evita. A postura dos cantadores e músicos nas atuações não é a de encenar um hino ao trabalho manual na agricultura, mas mais a de cativar o espectador com a indumentária-

3. “Eles entretanto, em linha à borda do trigo, distanciando seis metros uns dos outros, começaram em silêncio a terrível faina de ceifar. Trazem as pernas apolainadas de trapos, atados estes por cordas que se lhes entrecruzam, desde o sapato até às couxas, por defesa aos abrolhos do restolho; trazem nos braços e mãos peúgas velhas, de que fizeram mitenes contra as escoriações da palha ardente; e a cara mal se lhes vê sob as abas do chapeirão de feltro ou de palmeira, e o mover dos seus rins trai o derreamento de miseráveis envilecidos pelas moedeiras da fome e do trabalho.” (Almeida 1903: 71-72)

ria exibida. Só depois poderá entrar em linha de conta a leitura artefactual dos componentes das vestes e os atavios envergados. Por insistência minha, uma das mulheres explica que a atual indumentária está adaptada às exigências da exibição em palco. Para exemplificar, cita o caso do calçado feminino. As botas altas são hoje confeccionadas por encomenda e não resistiriam à faina nos campos. As posturas dos membros de um agrupamento folclórico nos ensaios ou durante as atuações constitui uma invocação remota e estilizada dos gestos anteriormente implícitos para o bom desempenho das fainas agrícolas. A esta constatação, prontamente se responde que o canto marcava o ritmo de trabalho (ceifa, monda, apanha da azeitona), quando as primeiras se faziam em regime de jorna, ou seja, pagamento diário fixo aos ceifeiros e às ceifeiras. Neste caso, cantava-se por ocasiões para cadenciar o trabalho e estimular a competição entre os ceifeiros, especialmente entre os homens, que assim se evidenciavam entre si, e perante as mulheres presentes. Mas, quando a ceifa era dada de empreitada⁴, o ritmo de trabalho alterava-se de tal forma, que o único estímulo era a paga em mira⁵, deixando de ser possível cantar⁶. Por isso, sublinham, os cantares alentejanos não tem instrumentos e são lentos para serem interpretados em movimento.

A dedicação ao *cante* é na memória dos atuais membros mais idosos – a maioria tem mais de 60 anos – uma lembrança da estratificação social estabelecida na aldeia durante a sua juventude. Na década de 1940, o gênero coral era interpretado sobretudo pelos assalariados, enquanto outros estratos, como os pequenos camponeses, se identificavam mais com as modas musicais vindas das cidades. Quando jovem ainda solteiro, um dos membros da *Alma Alentejana* era notado por cantar o fado lisboeta, que ouvia de discos.

Durante estes diálogos vivos e cheios de desvios ao tema inicialmente lançado, uma presença invisível ia tecendo um fio condutor. Se a indumentária era o assunto predileto, as dúvidas colocadas originavam, muitas vezes, debate, nem sempre se chegando logo a um consenso sobre a res-

4. “O usual é dar as searas grandes de empreitada; formam-se então bandos de trabalhadores à voz dum chefe; vilas e aldeias, em ranchos, amaltesam para os campos das herdades, que no Alentejo, lá baixo, têm quilómetros; e a horrível faina começa sob os 50 graus do sol, num céu de chumbo irradiante.” (Almeida 1903: 66) O escritor Fialho de Almeida inspirou-se nas bandas de Cuba, onde se tomara proprietário. É uma zona mais ao norte, mas ainda próxima de Peroguarda.

5. “A ceifa, *assefa*, como eles dizem, é o trabalho mais angustiado e estragador da gente alentejana, por causa do sol, e por isso se paga, conforme os anos e a pressa, duplo ou triplo das outras operações anteriores da sementeira.” (Almeida 1903: 67-68)

6. “Com a mão direita lançam a foice ao rés da terra; com a esquerda agarram nos caules e vão deixando atrás de si o trigo, em pequenos molhos paralelos. Aqui, além, inda os mais novos cantam, mas nas respirações oprimidas, cantiga e palestra entrecortam-se-lhes de pragas, quando o suor, trespassando a saragoça das calças e o pano crú das camisas, começa de se lhes pegar à carne, salgado e chamuscando-lhes as sarnas como fogo.” (Almeida 1903: 72) Se um indivíduo era canhoto, tinha de colocar-se no extremo esquerdo (margem esquerda) do terreno, a fim de não perturbar os outros ceifeiros.

posta a me dar. A consulta da segunda edição de um livro religiosamente guardado e que estava sempre dentro da gaveta da mesa, punha termo às indecisões. Era a obra de Joaquim Roque, *Alentejo Cem Por Cento*, redigida para o concurso de 1938 e re-editada na década de 1990 (Roque 1990). Confrontando o texto deste livro com o discurso dos membros do rancho folclórico, verifiquei que a imagem que de si davam coincidia com o conteúdo do livro. Ficou-me a sensação de que eram mais as fotografias do que o texto a orientar a lembrança do grupo. O passado do rancho folclórico era as pessoas entretanto desaparecidas e que haviam feito parte da leva inicial; a maioria dos meus interlocutores era, então, demasiado jovem para figurar nas fotos. Estava detectado o patrono, a pessoa que havia idealizado e elaborado o quadro de inserção da aldeia e das suas gentes no movimento folclórico nacional.

O grupo partilha visões comuns de si próprio, mas estas só à primeira vista coincidem. Em outra ocasião, fui apresentado ao ensaiador. A pessoa que o fez integra com o marido o rancho e estava naquele momento a aprontar o fardamento para uma atuação naquela noite, em uma das salas do Centro Cultural de Belém, em Lisboa⁷. Antes, tivemos tempo para uma pequena conversa. Queixou-se das dificuldades em rejuvenescer a *Alma Alentejana*. Na qualidade de responsável por um coro infantil, lamentou que rapazes e raparigas chegados à adolescência se desmotivassem, porque não se identificavam com o repertório coral dos velhos. Só queriam tocar instrumentos e depois ausentavam-se da aldeia.

O ensaiador fala-me do passado do grupo. Foi refundado em 1988, por alvitre do atual diretor, um padre de Ferreira do Alentejo que, ao mesmo tempo, assegura em acumulação a assistência religiosa à paróquia de Peroguarda. Nessa altura, tinha-se em vista aceitar o convite para participar no V Festival Nacional de Folclore, dedicado aos 50 anos do concurso de 1938 (Monsanto 1988). A reativação não foi muito difícil. A indumentária masculina estava guardada na Casa do Povo, enquanto as mulheres se encarregaram de costurar os trajes femininos. Difícil foi o calçado. Houve que mandar fazer os sapatos por encomenda. Só mais tarde, graças a uma das mulheres que tinha guardadas em casa umas botas, pôde-se fazer réplicas para todas as mulheres, o que equivaleu a um investimento considerável⁸.

Acrescenta que a atual composição do rancho não corresponde à inicial. E refere, a propósito, o caso de um homem, bom cantador, que há três anos deixou de participar, depois de uma zanga tida por causa de um pano

7. Já estava agendada uma exibição na Expo 98.

8. Aliás, como se confirma pelas fotografias no livro de Joaquim Roque.

de saragoça destinado a umas calças. Ou, ainda, uma das mais destacadas cantadeiras e poetisa (Gomes 1990), que antes de 1988 nunca se integrara em um grupo. Como que para me comprovar a qualidade do repertório e das exibições que as pessoas de Peroguarda foram assegurando no último meio século, dá-me referências externas. Tudo começou quando o já referido Joaquim Roque (1913-1995), um filho da terra, a partir de 1936, reúne um grupo. Dada a sua influência como membro da então Junta Distrital do Baixo Alentejo, conseguiu o financiamento para o fardamento de homens e mulheres. O primeiro ensaiador foi António Pica, já falecido, mais velho que Joaquim Cara Nova, agora bastante idoso e recolhido em um lar dos arredores de Lisboa. Atuaram naquela altura no Porto, em Lisboa e em Santa Marta de Portuzelo – *palmarès* que eu depois revejo compilado no livro. Faziam-se transportar em um autocarro alugado e recebiam das autoridades uma compensação pecuniária por cada dia de trabalho perdido. Foi nessas andanças que uns jovens intelectuais de então, como o futuro realizador de cinema António Reis, os conheceram, sucedendo-se as passagens pela aldeia. Nas visitas posteriores, vieram outras pessoas: o arquiteto portuense Alexandre Alves Costa e o coletor musical Michel Giacometti. Por fim, o ensaiador afirma-me ter participado em ranchos formados em aldeias vizinhas. Antes da *Alma Alentejana*, integrou um grupo em Alfundão. Agora, sentia-se melhor, porque não tinha que se deslocar para os ensaios.

A terceira visão, obtenho-a fora da aldeia. Na vila, sede do concelho, não tive dificuldade de falar a sós com o sacerdote diretor do rancho. Trata-se de uma pessoa somando largos anos de experiência com grupos corais alentejanos (Notícias 1979). Em relação aos seus pupilos em Peroguarda, confirma-me dados colhidos, acrescentando alguns pormenores. O rancho de Peroguarda ficara sem liderança desde a partida de Joaquim Roque para Setúbal (década de 1960), onde fora colocado por motivos profissionais. Persistiu sem estrutura durante as décadas de 1960, 1970 e 1980, até ele o refundar. O V Festival Nacional de Folclore foi uma das razões para tomar esta iniciativa. Nessa ocasião, ganhou algumas pessoas, que antes não haviam participado em ranchos. Menciona depois Michel Giacometti. Este teria conhecido Peroguarda e os seus cantadores na fase em que já estavam dispersos; juntava informalmente as pessoas para poder fazer gravações. Volta a falar de si, frisando que, sem a sua iniciativa de 1988, não existiria hoje a *Alma Alentejana*. Para além disso, afirma-me, denotando-se algum orgulho na sua voz, o agrupamento é dos poucos com elenco misto. Por experiência, sabe ser difícil manter homens e mulheres em um grupo, dadas as tensões internas que se geram (entre cônjuges, entre raparigas jovens e namorados ou pretendentes, não esquecendo a inevitável transposição das rivalidades

e disputas entre familiares, vizinhos e conhecidos); a situação tende para maior estabilidade nas formações homogêneas em termos de sexo⁹.

Na mesma vila, indicaram-me outra pessoa ligada ao meio vocal alentejano. Com cerca de 65 anos, lembra-se dos ranchos de cantadores desde a infância. Trabalhou em uma grande casa agrícola, passou para a respectiva administração, ao completar os quatro anos da então escolaridade elementar. Faça-lhe um relato das minhas itinerâncias por Peroguarda e arredores; não me menciona M. Giacometti, mas, em contrapartida, fala do diretor da *Alma Alentejana*. Na sua opinião, o padre terá reativado o rancho peroguardense, levado por questões pessoais – tomara essa iniciativa, quando abandonou a liderança de outro grupo da vila. Confirma as técnicas de ceifar à mão, as de empreitada e a mecanização da lavoura desencadeada pelos grandes proprietários, ainda na década de 1950. Registro uma afirmação sua sobre cantos religiosos. Os trabalhadores sempre os entoaram na quadra pós-natalícia (Janeiras, Reis), como forma de pedir esmola à porta dos ricos¹⁰.

Finalmente, fala-me do atual movimento dos grupos corais alentejanos, dividido em duas tendências: os das vilas e aldeias de origem e os dos alentejanos imigrados nos arredores de Lisboa. Enquanto os primeiros cantam de ouvido sem recurso a texto, os segundos iniciaram-se no *cante* a partir dos textos. Daqui, nasce uma diferença na pronúncia das palavras, que singulariza o *cante* interpretado pelos grupos surgidos na aglomeração urbana da

9. Em 1999, este sacerdote deixou de ser diretor do *Alma Alentejana*, assumindo funções idênticas no agrupamento da vizinha localidade de Alfândão. O cargo passou a ser desempenhado por um dos cantadores do rancho. Estas ocorrências não são raras, como se depreende da informação que acabo de referir. Reflete o fator rivalidade entre grupos, tanto em uma mesma localidade, como entre aldeias. Muitas vezes, este tipo de competição traduz-se na circulação de cantadores (cf. para a vila de Cuba o texto de Salwa Castelo Branco (1992).

10. Como contraponto, cite-se a perspectiva de um influente sacerdote da época, estudioso e promotor do folclore alentejano: “Quem não se lembra ainda, quando criança, ou mesmo depois de grande, de lhe chegarem à porta, de noite, na paz abençoada da lareira grupos de cantadores, às vezes mistos, a cantar os *Reis* ou as *Janeiras*!? Que unção espiritual despertavam em nossa alma esses cantos religiosos, elevando o nosso pensamento para o Alto, para o Céu, onde mora a Felicidade e a Paz! No silêncio impressionante da noite fria, o nosso coração enchia-se de compaixão pelos pobrezinhos, que, nas pessoas dos cantadores, eram contemplados com figos, passas, carne de porco, pão e até dinheiro.” (Marvão 1956: 13) Há que estabelecer, como hipótese, que, a partir de finais dos anos 1940, as autoridades começaram a fomentar os grupos de cantadores, em um quadro “depurado e aperfeiçoado” (Marvão 1956: 15). São elucidativos os concursos organizados em nível concelhio e distrital, referidos na imprensa regional da época (Diário 1943, 1944, 1945, 1946). O informador de Ferreira do Alentejo, em que me venho apoiando, foi enfático; as pessoas, nessa altura, gostavam de despiques e desgarradas. Os primeiros realizavam-se entre os homens nas tabernas, juntando-se muitos outros a assistir e a incentivá-los. Estes desempenhos não eram bem vistos pelas autoridades, sendo mesmo, muitas vezes, reprimidos pela Guarda Nacional Republicana. As desgarradas desenrolavam-se nas ruas e praças das povoações, integravam instrumentos e participavam mulheres. O incentivo oficial aos grupos corais terá sido uma forma de reduzir e acabar com os despiques e desgarradas? Se o admitirmos, teremos de igual forma de encarar a existência de um processo de autodisciplinação social por parte dos visados.

capital¹¹. O seu empenho ia no sentido de fomentar uma estrutura federativa para o movimento.

COMPARANDO ALDEIAS

As outras três aldeias alentejanas, então em competição para representar a província, foram Outeiro, Salvada e Orada.

São Bartolomeu de Outeiro é localidade mais pequena que Peroguarda; difícil de saber se, em finais da década de 1930, também já o era. O êxodo rural deve ter assolado as duas freguesias com a mesma intensidade. Como característica mais saliente, temos a situação geográfica. Do cimo da povoação, tem-se uma vista ampla sobre o horizonte virado ao sul para a planície ondulada. Serve de miradouro para o tipo de paisagem dominante no Baixo Alentejo. O presidente da junta de freguesia (Veiga 1996), 64 anos de idade, fala na situação presente, favorável em termos de ocupação para a maioria das pessoas. Alongando-se na conversa, acaba por caracterizar a sua freguesia, como *graciosa e típica aldeia alentejana*. Diz recordar-se do pai – que também exercera cargo político similar na localidade – lhe falar da realização do concurso de 1938 e do título atribuído a Outeiro. Passeando pelas ruas inclinadas, nada remete para o evento transmitido pelo pai ao filho.

Em frente à junta de freguesia, instalada em um piso de um edifício recente, ao lado do café, o presidente construiu, ao ar livre, cenas da vida rural miniaturadas, destacando-se um moinho de vento com o velame girando ao sabor da eletricidade.

Salvada fica a menos de uma dezena de quilómetros da cidade de Beja e tem um aspecto muito mais urbano que Outeiro e Peroguarda. Das construções com mais de uma vintena de anos, sobressai um cine-teatro – hoje desocupado –, a Casa do Povo dos anos 1940, em aparente bom estado de conservação e em pleno uso, como centro de saúde, um edifício abandonado que terá albergado uma atividade industrial, algumas antigas casas residenciais de gente abastada. Do contato visual com a toponímia, nada deixava adivinhar o passado de participação da localidade no concurso folclorizante. Também as autoridades eleitas nada sabiam a esse respeito. Mesmo depois de pedido o auxílio de pessoas mais idosas, nada foi possível apurar. A consulta feita ao livro das atas do ano de 1938 revelou-se inconclusiva. Não havia referências. Em relação a personalidades, a toponímia só perpetuava um político local dos anos 1940. De um exercício coletivo de memória feito no momento, mencionaram-se festejos de carnaval, a existência de uma filarmônica e de um

11. A respeito das distinções de pronúncia e o problema da tradição do *cante* na sua incidência regional (as duas bandas do Guadiana), e como fator de identidade cultural, remeto para o já referido estudo sobre a vila de Cuba (Castelo Branco 1992).

grupo coral que, devido à emigração, haviam cessado a atividade (Fernandes 1996). Do ensaiador da filarmônica desaparecida nada se podia apurar, pois também ele residia agora em Baleizão. Para consolação do forasteiro, o presidente da junta referiu que, a 24 de Agosto de 1992, havia se fundado o Grupo Coral da Casa do Povo de Salvada, composto por 20 pessoas, ensaiando duas vezes por semana, sob a orientação de um homem com cerca de 45 anos, que nada adiantou em relação ao passado. Fui informado que o atual repertório compreendia essencialmente músicas antigas com letras novas.

Antes de entrar no automóvel para abalar, reparei nas sedes de duas associações recreativas ativas, ao contrário do cine-teatro já referido. As suas fachadas situam-se uma quase em frente à outra. Nesta freguesia, a fonte de memória do passado parece ser outra.

Em Orada, a toponímia era menos densa que em Peroguarda e em Salvada, no entanto, mais significativa em termos de movimento folclórico. O principal arruamento da localidade perpetua o nome de um filho da terra, J. Azinhal Abelho. O contato estabelecido com o secretário da junta permitiu verificar que a lembrança de 1938 era esbatida. Os organizadores do V Festival Nacional de Folclore enviaram convite para Orada. A localidade participou com o Rancho Folclórico Cravos e Rosas do Alentejo, fundado pelo nosso interlocutor, em 1979. Mais tarde, mostrou um modesto espaço improvisado, onde mantinha acondicionada uma pequena coleção etnográfica. Fora sua iniciativa ir solicitando objetos às pessoas (alfaias agrícolas, indumentária, equipamentos domésticos e de ofícios, fotografias antigas, etc.). A recolha teve início quando da formação do agrupamento folclórico. Foi uma forma de mobilizar as pessoas e de conseguir elementos para a cenografia. Integrado neste acervo estava o prato comemorativo do festival de Monsanto, realizado em 1988. Mais tarde, em outro encontro, referiu que anteriormente tinha existido um grupo folclórico, que a pouco e pouco se apagara. Daí a iniciativa tomada em finais da década de 1970. Além disso, guardava recortes de jornais antigos sobre o concurso de 1938, onde se designara a freguesia da Orada como *a terceira mais branca de Portugal*. Outra iniciativa ocupa o promotor do rancho. Em uma das salas da junta de freguesia, cerca de uma dúzia de raparigas de Orada e da vizinha aldeia de Sande dedicam algumas tardes da semana a confeccionar bonecos de Santo Aleixo. Aqui, pelos vistos, ninguém passou palavra às gerações seguintes.

DESFECHO

Peroguarda manteve ativos os recursos de folclorização produzidos em 1938: o rancho folclórico misto, a aldeia caiada de branco, a localização adequada, a monografia publicada e re-editada, servindo de breviário para a posteridade.

O referido evento é a fonte remota para a memória local. Embora não tenha ganho em nível nacional, a aldeia é rapidamente projetada para o exterior, graças às atuações do rancho em acontecimentos e competições folclóricos nacionais. Mais do que em hipotéticos arquivos, a história da geração mais idosa deve ser lida na indumentária envergada pelo agrupamento. Nas sucessivas exibições cumpridas ou agendadas, encontram as pessoas uma referência mobilizadora.

Falar de folclore, em Peroguarda, equivale a produzir memória coletiva da aldeia, que hoje, para além dos vivos, já abrange falecidos: os diretores, o autor da monografia emblemática, os ensaiadores, os sucessivos membros do rancho nas suas fases formalmente ativas. Esta memória caracteriza-se por um cariz discursivo (relato sobre o tempo volvido) e por uma vertente ritual (o fardamento, as exibições). O agrupamento folclórico, como agente coletivo, e o saber cantar, o agente detido individualmente, convergem em uma permanente interação caracterizadora dessa sociedade aldeã. Neste contexto, cantar em coro ou em solo, ser poeta ou poetisa e declamar, é uma forma assumida – e talvez a mais poderosa – de mediatizar relações sociais dentro e fora de Peroguarda. Não terá sequer meio milhar de habitantes, predominando os idosos.

Percepciona-se como atemporal o sentimento por estes injetado no espaço social e na imagem dada para o exterior. Eles dominam-na, porque dispõem quase sem entraves do seu tempo e porque a representam quando atuam.

Distinguem-se três fases na trajetória do rancho folclórico. A da fundação, tendo o concurso de 1938 em vista, estende-se até finais dos anos 1950. A partir da década de 1960, a sangria humana provoca a sua desagregação. A atividade dos cantadores e das cantadeiras é informal, mas recebem um considerável estímulo vindo de agentes exteriores isolados (intelectuais, coletores musicais). É um período de pousio, mas a projeção da aldeia não esmorece. Finalmente, uma terceira fase, a da refundação com o nome *Alma Alentejana*, data de 1988 e teve como pretexto congregador de vontades a evocação do concurso de 1938.

O atual rancho folclórico é o reflexo da caminhada de uma geração de homens e mulheres rurais, que não foram sorvidos pelo êxodo rural. O repertório, a indumentária, o comportamento performativo e a coexistência de sexos demonstram a atual amplitude geracional que o movimento folclórico abrange. Vêm, a propósito, algumas das sugestões formuladas por A. Seeger (1980), ao indagar o papel dos idosos nas sociedades, partindo da sua experiência xinguana. Diz-se-ia que, no caso da pequena povoação alentejana aqui abordada, os velhos conseguiram chamar a si um espaço específico de desempenho público, que só eles controlam, angariando um estatuto respeitado pelos outros grupos etários, evitando, assim, a estigmatização e a marginalidade. Em Peroguarda, já não são as mãos e as foices a fazerem viver o corpo – agora é a boca a dar-lhe sentido.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, [José Valentim] Fialho de, 1903, *À Esquina (Jornal de um Vagabundo)*. Ceifeiros, Coimbra, F. França Amado Editor.
- AUGÉ, Marc, 1994, *Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da sobre-modernidade*, Venda Nova, Bertrand.
- CASTELO BRANCO, Salwa El-Shawan & Jorge Freitas Branco, orgs., 2003, *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal*, Oeiras, Celta Editora.
- CASTELO BRANCO, Salwa El-Shawan, 1992, "Some Aspects of the Cante Tradition of Cuba: a Town in Southern Alentejo, Portugal" in: M^a Fernanda Rodrigues, M. Morais, Rui V. Nery, orgs., *Livro de Homenagem a Macário Santiago Kastner*, p. 546-561, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian.
- CÁTEDRA, María, 1999, "El origen de las ciudades: La invención de la tradición en Évora y Ávila" in: *Actas del VIII Congreso de Antropología, Mesas de Trabajo*, p. 47-63, Santiago de Compostela, Federación de Asociaciones de Antropología del estado Español/ Asociación Galega de Antropoloxía.
- DIÁRIO, 1943, "O concurso dos ranchos cantadores. Relatório do respectivo júri" in: *Diário do Alentejo*, n.º 3396, p. 1.
- DIÁRIO, 1944, "Festejos populares. O relatório do concurso de ranchos cantadores" in: *Diário do Alentejo*, n.º 3695, p. 1.
- DIÁRIO, 1945, "O concurso de cantares alentejanos. Relatório do júri" in: *Diário do Alentejo*, n.º 4001, p. 1-4.
- DIÁRIO, 1946, "O concurso de ranchos cantadores" in: *Diário do Alentejo*, n.º 4305, p. 1-4.
- FERNANDES, António dos Santos, 1996, Informação pessoal em carta de 16/09/1996.
- FRANÇOIS, E. & H. Schulze, orgs., 2001, *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 vols., Munique, C. H. Beck.
- GOMES, Adelino, 1990, "Virgínia Dias. A vida em verso" in: *Público Magazine*, n.º 98, p. 38-40.
- LE ROY LADURIE, E., [1975] 1984, *Montaillon: Cátaros e Católicos numa aldeia francesa, 1274-1324*, Lisboa, Edições 70.
- MARVÃO, António, 1956, *O Alentejo Canta. Conferência proferida no Salão Nobre da Câmara Municipal de Beja, no dia 17 de Junho de 1956*, Braga, Editorial Franciscana.
- NORA, Pierre, org., 1997, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard Quarto.
- NOTÍCIAS, 1979, "Folclore Alentejano triunfa na Jugoslávia" in: *Notícias de Beja*, n.º 2608, p. 1.
- ROQUE, Joaquim, [1940] 1990, *Alentejo Cem por Cento. Subsídios para o Estudo dos Costumes, Tradições, Etnografia e Folclore Regionais*, Ferreira do Alentejo, Câmara Municipal
- SEEGER, Anthony, 1980, "Os velhos nas sociedades tribais" in: A. Seeger *Os Índios e Nós. Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras*, p. 61-79, Rio de Janeiro, Campus.
- VEIGA, Abílio José, 1996, "Junta de Freguesia de São Bartolomeu de Outeiro na fala escrita do seu presidente" in: *Assumar*, 2^a série, 3, p. 7-12.
- VILHENA, Luís Rodolfo, 1997, *Projeto e Missão. O movimento folclórico brasileiro, 1947-1964*, Rio de Janeiro, Funarte Fundação Getúlio Vargas.

La aplicación de la antropología a la escenificación del patrimonio: La Alberca (Salamanca. España)

Mercedes Cano Herrera

En el año 2007, nace en la Universidad de Valladolid el Seminario de patrimonio Ibero-Americano, como sección del entonces Instituto Interuniversitario de Iberoamérica, y hoy Centro “Tordesillas” de Relaciones con Iberoamérica, con el propósito tanto de dar salida a los proyectos que nos son demandados desde fuera de la Universidad como de posibilitar la creación y consecución de becas y de trabajo para los alumnos e investigadores a él asociados. Nada más nacer este Seminario ya se pusieron en marcha cinco proyectos a través de la firma de sendos convenios.

El primero en firmarse fue con el Ayuntamiento de Trigueros del Valle (Valladolid)¹, por seis años prorrogables. El segundo se estableció con la Asociación Cultural “La Cilla” de Fuente Olmedo, formalizado un día después.

El convenio con La Alberca (Salamanca)² fue el tercero. Tiene como fin la creación de un centro de iniciativas en el que cooperen tanto las autoridades y vecinos del municipio como la Junta de Castilla y León, la Diputación de Salamanca, la asociación de Pintores de La Alberca y las Universidades de Salamanca y de Valladolid, habiendo recaído dentro de esta última la elección sobre nuestro Seminario, que es quien presenta y dirige el proyecto. Este centro estará destinado a una correcta investigación y puesta en escena del Patrimonio Cultural, preservándolo y mostrándolo, para convertir a La Alberca en un núcleo dinamizador de la Sierra de Francia, que repercuta en un desarrollo sostenible y que facilite la comprensión de la cultura y de la sociedad albercanas a los visitantes que a él se acercan.

Poco después, a principios de Marzo, llegaron peticiones de colaboración desde Tierras Altas de Soria y Cabezón de Pisuerga, en Valladolid.

La Alberca es un nudo en el tiempo, donde tradición y modernidad se hermanan consiguiendo un todo unido y armónico que envuelve al visitan-

1. Rubricado el 7 de Abril de 2005 directamente con el Instituto, ya que aún no existía el Seminario.

2. Propuesto por su Ayuntamiento en Febrero de 2007 y aprobado por unanimidad en Pleno Municipal de 17 de ese mismo mes.

te y lo transporta en un ficticio viaje en el tiempo. Su arquitectura, fiestas, agricultura, indumentaria y manifestaciones tradicionales de la vida diaria, nos invitan a sumergirnos en un pasado no tan lejano mientras la vida real de sus habitantes transcurre dentro de la más completa modernidad, tanto en el pensamiento como en los medios y la tecnología de que disponen. Sin embargo, esto no quiere decir que cuanto encontremos sobre la tradición en nuestros paseos por el pueblo sea ficticio. Es una “puesta a punto”. Una “representación” del patrimonio cuidada por todos los albercanos, orgullosos de su pasado, de su herencia, que si bien ha evolucionado sienten que forma parte de su naturaleza. Son ellos quienes, utilizando como escenario su propio patrimonio y actuando como actores, directores y gestores de la escenificación, dan a conocer su esencia, sus raíces a quienes les visitan, tratando de convertir al turista curioso en visitante y viajero; en amigo que se siente a charlar con los vecinos y vuelva de nuevo al pueblo en los momentos de mayor calma.

Pero esta puesta a punto cuando es realizada a través de alguna escenificación planificada, como va a ocurrir en el Centro de Recepción de Visitantes, exige un trabajo previo de investigación y documentación con una total colaboración entre antropólogos y vecinos. Y para ello es absolutamente imprescindible la observación participante, en la que el investigador se convierte en un vecino más, lo que le permite comprender el significado que tiene para el resto del grupo cada aspecto estudiado y poder así contextualizar y transmitir el conocimiento y el sentimiento a las gentes de otros grupos sociales.

CONTEXTO HISTÓRICO

La Alberca ha sido un lugar muy visitado, pintado, fotografiado y filmado a lo largo del siglo XX, sobre todo a raíz de su declaración como Monumento Artístico Nacional, en 1940. Este nombramiento, unido a la gran dificultad en sus comunicaciones hasta casi finales del siglo XX ha ayudado a preservar no solo su arquitectura, sino también todo un rico patrimonio no muy conocido hasta entonces por el público en general, aunque si por estudiosos y artistas.

Antes de su declaración como Monumento Artístico nacional, en un momento en el que la emigración empezaba a sangrar a su población llevándose a sus gentes a otros lugares, ya acudían atraídos por su esencia una serie de personajes que van a difundir su existencia por doquier. El primero, quien se puede considerar realmente el descubridor de La Alberca, es Rufino Blanco Belmonte, que en 1907 publica en “La España desconocida” un artículo sobre La Alberca³. Poco después, en 1910, llega de visita el francés Maurice

3. Rufino Blanco Belmonte, *Por la España desconocida...* 1991.

Legendre⁴, que se queda allí durante un tiempo, con desplazamientos cortos a las Hurdes. Director de la Casa de Velázquez, va a ser uno de los factores decisivos en las visitas que a partir de entonces realizarán artistas, escritores y otros estudiosos. Uno de estos artistas será Sorolla, que se acerca a la Sierra de Francia en 1912 para realizar el panel de los pueblos de España de la *Hispanic Society* de Nueva York, encargado por Huntington. A raíz de su estancia allí se enamora de La Alberca y difunde todo lo que puede sobre ella, en especial los retratos de sus gentes.

El viaje de Alfonso XIII a las Hurdes acompañado por periodistas y científicos, con parada en La Alberca, contribuye también al conocimiento de este rincón de la España entonces ignorada.

Poco a poco, se suceden las excursiones de la Escuela Madrileña de Cerámica, los viajes de investigadores y la llegada de turistas y curiosos varios. Sin embargo, ninguno de ellos consigue interrumpir el ritmo cadencioso de vida que hasta hace poco se podía disfrutar en La Alberca.

Todos estos visitantes vienen atraídos no solo por lo llamativo de su importante patrimonio material, sus tradiciones aún vivas, las manifestaciones festivas o religiosas, la artesanía o la rica gastronomía, sino también por la hospitalidad de sus habitantes que, conjugada con sus espacios naturales, tranquilidad y su privilegiada situación geográfica en pleno corazón de la Sierra de Francia, muy cercana a Salamanca y a Batuecas, la hacen única para el descanso y el turismo ecológico y cultural.

ECOSISTEMA

Clave para entender tanto el desarrollo de la historia, la cultura y la sociedad albercanas como su posterior conservación y atractivo turístico, el ecosistema de la Sierra de Francia adquiere características propias que le diferencian de los de su entorno. Interactuando con sus gentes en una mutua simbiosis, se han creado un paisaje, economía, arquitectura y sociedad únicos, con una fuerte personalidad.

Su orografía montañosa, de profundos y estrechos valles excavados por los ríos Francia y Batuecas y por sus feudatarios, de laderas cubiertas de roble y matorral, la ha mantenido alejada del resto de la península preservándola de injerencias externas y dotándola de un aura de misterio, al tiempo que ha potenciado tres de las actividades tradicionales de la sierra: el carboneo, la apicultura y el pastoreo de cabras y cerdos. Sus dehesas, ricas en hongos y setas, han aportado un complemento alimenticio, que hoy ha adquirido una gran importancia a través de la exportación.

4. Legendre, M. *Las Jurdes: étude de géographie humaine*. 1927.

CENTRO DE RECEPCIÓN DE VISITANTES

Cuando llegué a La Alberca, hace ya 25 años, nunca imaginé la importancia que iba a tener este viaje en mi vida. Arribé como viajera, para asistir a la celebración del Corpus y de una boda albercana, y prendada de la amabilidad y hospitalidad de sus habitantes, me quedé 8 años como vecina. Y aún hoy sigo prendida en sus gentes, sintiéndome al menos en parte albercana. Allí se crió mi hija y allí se sintió y la sintieron plenamente “albercanina”.

Ha sido este ser vecina a la par que antropóloga lo que ha impelido al consistorio a encargarme el estudio y puesta a punto del Centro de Recepción de visitantes, concebido para convertir al turista que llega con un desconocimiento total de la cultura y la sociedad serranas en un visitante, en un viajero; que en lugar de una bolsa llena de recuerdos materiales se lleva consigo una percepción de la forma de ser albercana. En este empeño estoy acompañada por varios investigadores del Seminario, casi todos ellos antiguos alumnos míos, cada uno de los cuales va a ocuparse de una parcela determinada del trabajo, coordinado y dirigido siempre por mí, en el que tomamos como base las investigaciones antropológicas llevadas a cabo -entre otros- por José Luis Puerto y por mí misma. Y, por supuesto, por todos los vecinos de La Alberca, auténticos protagonistas de su cultura.

A través del centro se va a intentar introducir la cultura albercana a quienes a él se acerquen: sus exponentes, sus gentes, los paisajes y el clima que le han hecho posible, la arquitectura y el urbanismo que ha generado, sus cultivos, creencias, miedos y alegrías. Los cambios de la luz, los juegos, canciones y bailes, las afirmaciones de identidad, las relaciones de vecindad, los animales...

A los visitantes que acudan al Centro de Recepción de visitantes se les darán las claves para entender el carácter y la sociedad; para diferenciar entre La Alberca de la calle -que es la que ven- y La Alberca interior, íntima, que se desarrolla tanto puertas adentro como puertas afuera, pero que pasa desapercibida a quienes no saben mirar.

EL CARÁCTER SERRANO

El carácter serrano, que he podido conocer a lo largo de los 8 años en los que viví allí como vecina, es fuerte y hospitalario a la vez. El espíritu ahorrador les impelía a reciclar antes de que la mentalidad actual nos hiciera aperecibirnos de la necesidad de hacerlo: los restos orgánicos para el ganado o los huertos; las bolsas metalizadas de las patatas fritas para guardar puñados de judías o garbanzos; los envases de líquidos se destinaban como recipientes para congelar el agua; las viejas ropas, remendadas una y otra vez, terminaban su vida útil convertidas en trapos. Ni un solo botón desperdiciado; ni los recortes de las obleas, que se daban a las cabras -cuando no se los comían antes los niños-. Su economía, fundamentalmente de subsistencia hasta bien

entrada la segunda mitad del siglo XX, se basaba en el campo y la ganadería. Diminutos huertos se articulaban con castaños y algunos nogales añadiendo el ganado de cerda y el caprino al panorama económico, mientras la arquitectura y el urbanismo se adaptaban plenamente a las necesidades económicas y sociales.

El albercano, hospitalario y acogedor, es al mismo tiempo celoso guardián de su intimidad. Solo conociendo las claves que la abren se puede acceder a ella. Lo público y lo privado no se encuentran separados por llaves ni puertas, sino por el conocimiento de los ritos de paso que permiten el acceso al grupo social formado por vecinos, parientes y amigos.

Una característica del carácter albercano ha influido de forma importante en el desarrollo y conservación de su sociedad: su forma de ser, que une la idiosincrasia de los comerciantes con la idea tradicional de no desaprovechar nada, les ha ayudado a reutilizar su patrimonio en una adaptación a las necesidades y forma de ser actuales y les permite ofrecer al visitante una escenificación de su cultura y su sociedad. Esto les ha dado la ocasión de pasar de la economía de subsistencia que tuvieron hasta la primera mitad del siglo XX, basada en la agricultura y la ganadería -que les obligó a menudo a emigrar- a una relativamente potente con una orientación hacia la industria de servicios basada en el turismo, lo que ha originado una tasa de paro del 0% y les ha convertido de emigrantes en receptores de inmigración.

Esta economía, basada en minúsculos huertos con frutales -especialmente nogales y castaños- y en un ganado de caprino y de cerda, con algunas vacas y animales de tiro, se refleja perfectamente en el desarrollo urbanístico, en la arquitectura y en el paisaje que hoy rodean al pueblo como una reliquia viva de tiempos pasados.

El pueblo, poco a poco ha ido cambiando su cara externa. Hace ya muchos años un alcalde decidió que las gallinas daban mala imagen para los forasteros si andaban sueltas por el pueblo, y lentamente desaparecieron de su fisonomía. Aunque, como buenos serranos, no todos hicieron caso. Con el tiempo, algunos vecinos volvieron a tenerlas, y así el pequeño gallo japonés de la tía María desafiaba la antigua prohibición saludando el nuevo día en el Barrio Nuevo con una voz que se alzaba triunfante sobre el silencio del amanecer, dejando bien claro a quienes le oían que no todo lo que lleva tiempo realizándose ha de darse por bueno; si bien es cierto que a menudo el gallo, por alguna razón ignorada por los vecinos, decidía lanzar su cristalino canto a altas horas de la madrugada.

Otro alcalde, esta vez a finales de la década de los ochenta del siglo XX, intentó por las mismas razones estabular fuera del pueblo las cabras que tenían en las cuadras de casi todas las casas. Quería hacer desaparecer el olor acre y la suciedad que pudieran ocasionar. La oposición fue total; callada y

sorda, pero efectiva. Las personas mayores se negaban a salir de casa e irse a las afueras en las frías noches invernales para ordeñar a los animales a su regreso. Las cabras se quedaron; hasta que ya entrada la siguiente década, cayó enfermo el cabrero. Entonces surgió el carácter práctico de comerciantes y mientras éste se encontraba hospitalizado los vecinos decidieron deshacerse de todas, dejando tan solo un par de rebaños particulares.

Ha sido también este carácter de mercaderes, dotado de un gran sentido práctico, el que les ha hecho aceptar los cambios que el tiempo ha traído a sus vidas. Las abuelas con sayas, moño, collares y pendientes, van a pasear con los nietos que hablan inglés, manejan el ordenador, llevan percings y viven en pareja sin haber pasado por la vicaría. Y ha sido precisamente este carácter, esta visión de futuro y voluntad de proyección, el que les ha hecho acudir a nosotros en busca de apoyo para su proyecto de puesta en valor de su patrimonio a través no solo de la escenificación diaria -que ellos llevan a cabo habitualmente de forma natural- sino de un prólogo, de una presentación que proporcione a los viajeros la llave para abrir una puerta hacia su cultura y su sociedad: el Centro de Recepción de visitantes.

El proyecto es suyo, ya que ellos son los creadores e impulsores de su patrimonio y quienes le conocen en profundidad, quienes poseen el conocimiento necesario para emprenderlo con éxito, para conseguir atraer a los turistas y convertirlos primero en viajeros y después en amigos.

LA ALBERCA ESCENARIO Y LA ALBERCA ÍNTIMA

La Alberca de la calle, la exterior, escenario de la representación para los turistas, discurre desde la plaza de San Antonio hasta La Puente, con pequeñas desviaciones hacia la iglesia⁵ y el Barrio Nuevo que llegan hasta La ermita de San Blas. Por ella, totalmente abarrotada en los periodos de máxima afluencia turística, transitan riadas de gentes pendientes casi exclusivamente de lo que pueden adquirir en las tiendas antes de dirigirse a comer. A los lados, las callejuelas serpentean, prácticamente vacías de foráneos, auténtico discurrir de la vida vecinal. Solo algún despistado, o quienes de verdad quieren conocer la esencia de las gentes albercanas, se aventuran lejos del camino marcado por el pasar de los turistas. Quienes deciden no seguir la senda trillada ven premiado su interés con las escenas del vivir cotidiano; las gentes que vuelven o van al trabajo; los vecinos de charla sentados en los poyos; las gentes hablando paradas en la calle; la tía Dolores, que corre a dar un aviso; el tío Andrés con el caballo; Viñas con las vacas; Santos con los burros... Pueden sentir los olores y el latido del corazón albercano. Si saludan, serán obsequiados con la conversación de quienes encuentren al

5. Pero solo al solano bajo, pocos subían a la parte de atrás de la iglesia.

pasar, y si satisfacen la curiosidad sobre su propia persona es muy probable que sean invitados a entrar en alguna casa. Y si cuando vuelvan al pueblo se acercan a saludar, el serrano es amigo para toda la vida. Entrarán en esa otra Alberca, la Alberca íntima. A ella también se puede acceder desde las zonas invadidas por el turismo si se tienen las claves: saludar, mirar, preguntar, hablar, interesarse por la gente, conversar.

De esta Alberca íntima, este lado íntimo de la vida de los habitantes de La Alberca forman parte las casas, los huertos y esas calles entrañables, casi ocultas al turista, remansos de paz y, a menudo, viaje en el tiempo donde la vida transcurre con la cadencia de siempre entre “ires y venires” de gentes y animales, conversaciones tranquilas, carreras del cabrero y “seranos” vecinales⁶. Estos son los lugares donde las relaciones de vecindad se entrecruzan y abren la casa a la calle en una participación colectiva de los vecinos, tanto en lo que atañe a los temas vecinales como a los acontecimientos familiares y a los estrictamente privados. Y son los que permiten conocer, comprender, el modo de ser albercano.

Estas relaciones de vecindad pueden parecer simples al que se acerca a ellas por primera vez, pero se encuentran perfectamente jerarquizadas, lo que les convierte en temas delicados para aquellos que están dando el paso de turistas a viajeros.

Sin embargo, aquellos a quienes nos encontraremos conversando en los “seranos” suelen ser vecinos del mismo barrio o de las casas inmediatas; y estos últimos a menudo son más cercanos que los familiares directos⁷ que ayudan en los acontecimientos familiares y que tienen acceso a la casa simplemente dando una voz desde la parte de abajo.

ACTORES Y ESCENARIO

El amor del serrano por el teatro es bien conocido por los habitantes de los pueblos vecinos, que se han desplazado a la Alberca a lo largo de la historia para asistir a las representaciones que allí tenían lugar; la teatralización le ha acompañado a lo largo de los últimos siglos como parte inherente de su historia y de su personalidad. La Loa⁸ es un auto sacramental medieval que aún continúa vivo y operativo; y hasta hace muy pocos años una de las obligaciones del protocolo del noviazgo serrano era la que tenía el novio de guardar asiento a su novia en el “Solano Bajero”, donde aún hoy se representa ésta, seguida de alguna obra teatral de acción y moralizante, de corta duración.

6. Reuniones a las puertas de la casa, al terminar el trabajo en el campo, donde se charla, se realizan tareas menudas o se peina a la vecina.

7. M. Cano-Herrera, 2005: *Rango, jerarquía y poder en La Alberca*.

8. González Iglesias, 1944: *El protocolo del amor serrano*.

El grupo de teatro no ha cesado en su quehacer a lo largo del siglo XX, dando un amplio elenco de actores al pueblo y con algunos directores especialmente recordados. Sus fiestas representan su fe⁹ y su historia¹⁰ o todo el conjunto de sentimientos y formas de celebración albercanos¹¹, y la teatralización de la Pasión de Cristo recorre las calles y los alrededores del pueblo. En la vida diaria presentan al exterior la escenificación de sus relaciones de vecindad¹², economía¹³ y religiosidad¹⁴. Pero lo más importante es que, sin perder su individualidad e independencia, han sabido proporcionar un envoltorio adecuado a su patrimonio, siendo los directores de escena y los actores de la representación de su propia vida en una magnífica escenificación de la realidad diaria, en la que tan solo muestran lo que quieren que vea el turista. Será a través del conocimiento y el respeto como nos acercaremos a la realidad y poco a poco podremos ir entreviendo lo que realmente se encuentra tras esas situaciones que nos muestran. Pasaremos de la Alberca de la calle a La Alberca íntima.

El escenario está magníficamente realzado por el ecosistema y la arquitectura en el que se desenvuelve la vida. Los paisajes siempre cambiantes de la sierra enlazan con la arquitectura construida por el ser humano en un todo armónico articulado a través de la Calle del Tablao, auténtica espina vertebral, en dos direcciones; una hacia la iglesia, el Barrio Nuevo y la ermita de S. Blas. El otro en dirección al de El Castillo. Los tejados de las casas se aproximan unos a otros a medida que crecen en verticalidad, en un intento por proteger a los vecinos que discurren por las calles del agua, la nieve y el sol, proporcionando un juego de claroscuros cambiantes con las horas y las estaciones, mientras las inscripciones de sus dinteles aluden con orgullo a la piedad y la generosidad de sus moradores. Al caminar haciendo resonar nuestros pasos sobre el empedrado nos asaltan los olores que hablan de caballos, asnos, cabras, heno, garbanzos; del calor del fuego que crepita en la chimenea y de la comida puesta al fuego.

Las gentes de La Alberca nunca nadaron en la abundancia, pero esa escasez que hizo agudizar el ingenio es la que hoy les permite presentar unos menús excelentes, llenos de verdad combinada por el recuerdo de tiempos difíciles.

La riqueza de sus fiestas y de sus trajes se combinan con la religiosidad que podemos observar a través de la “esquila de ánimas”, que recorre las

9. Procesiones de Semana Santa, Las Candelas...

10. Fiesta del Pendón; Majadas Viejas...

11. “Diagosto”, Cristo del Sudor, traslado del “Juita”...

12. “Seranos”.

13. Matanza.

14. Esquila de ánimas.

calles todos los anocheceres y las noches de los primeros viernes de mes, llamando al rezo por las ánimas del purgatorio.

Todo el pueblo es su escenario, y todos son actores, directores y gestores de su propio patrimonio.

BIBLIOGRAFÍA

- BLANCO BELMONTE, M.R. (1991) *Por la España desconocida: notas de una excursión a La Alberca, las Jurdes, Batuecas y Peña de Francia*. Salamanca. Diputación Provincial, CANO-HERRERA, M. “La artesanía Albercana”, en *La Alberca. Monumento nacional*. La Alberca, 1986.
- CANO-HERRERA, M. (1987) “Religión y Muerte en La Alberca”, en *Grupos para el ritual festivo*. Murcia. 1987.
- CANO-HERRERA, M. (1991) *Por caminos y quebaceres*. Centro de Cultura Tradicional. Salamanca. Diputación de Salamanca.
- CANO HERRERA, M. (2004) “Familia y espacio doméstico en la cultura tradicional”, en *Familia, educación y diversidad cultural. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Salamanca. Universidad de Salamanca. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León.
- CANO-HERRERA, M. (2004) “Relaciones familiares en La Alberca” (resumen), en *Actas de la XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, Nação e cidadania*. P. 123. ABA. Pernambuco. Brasil.
- CANO-HERRERA, M. (2005) “Rango, jerarquía y poder en La Alberca (Salamanca)”, en *Poder, política y cultura. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Salamanca. Universidad de Salamanca. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León.
- CANO-HERRERA, M. y OJERO-MARCHENA, L. (1986) “La rueda del año en la Sierra de Francia”, en *Actas de las II y III Jornadas sobre Madrid Tradicional*. San Sebastián de los Reyes.
- CANO-HERRERA, M. y SANZ-GARCÍA, V.F.J. (1989) “Vida y Muerte en La Alberca (Salamanca): ritos y festividades en torno al nacimiento, la mocedad, el matrimonio y la muerte”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía Navarra*. Pamplona. Ordatzar.
- GONZÁLEZ IGLESIAS, L. (1944) *El protocolo del amor serrano: aportaciones al folclore español; costumbres de la Sierra de Francia*. Salamanca. Centro de Cultura Tradicional. Diputación.
- GONZÁLEZ IGLESIAS, L. (1982) *La casa albercana*. Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca. 2ª edición (facs.)
- HOYOS, P. (1982) *La Alberca. Monumento nacional*. Salamanca. Diputación de Salamanca. 1982.
- LEGENDRE, M. (1927) *Las Jurdes: étude de géographie humaine*. Bordeaux. Imprimeries Gounouilhou.
- MATA, L.M. y otros. (1997) *La casa. Un espacio para la tradición*. Salamanca. Centro de Cultura Tradicional. Diputación Provincial de Salamanca.
- PUERTO, J.L. (1992) *Guía de la Sierra de Francia*. Libros Penthalon. Colección El Bicho viajero. Serie “Aire Libre”. Madrid.
- PUERTO, J.L. (2001) *Teatro Popular en la Sierra de Francia: Las loas*. Valladolid. Castilla Ediciones.
- REQUEJO, J.M. (1981) *La Alberca. Monumento Nacional*. Salamanca. Gráficas Cervantes.

Territórios tradicionais ou patrimônio(s) cultural(is) olvidado(s)

Jane Felipe Beltrão¹

Patrimônio, em português, está necessariamente associado à propriedade; à posse; aos recursos; aos teres e haveres; aos pertences; aos bens – entre eles os saberes; as riquezas – entre elas o conhecimento; aos meios – sobretudo relacionados às condições de vida; ao domínio; ao território, este adquirindo contornos de dote e perpétuo; ensinam as muitas ideias afins reunidas por Azevedo (1983).² Mas, a afinidade das ideias não é delineada da mesma forma em todas as circunstâncias, há variações expressas pelos mais diferentes interesses, na medida em que os contextos são também diferenciados.

Para fins deste artigo, tomo situações associadas à integração do estado do Pará, política que ficou conhecida como “Novo Pará”³, executada entre 1995 e 2003, em contraposição ao que se fazia antes, em nome do “desenvolvimento e da modernidade” necessários para reconquistar, ao Pará, posição de destaque, segundo os políticos do Estado. A ação não deixa de remeter-se a um passado imaginado, cujas repercussões não foram avaliadas na intensidade do impacto produzido. Evidentemente, hoje, as ações também não são avaliadas de forma adequada, mas esta é outra história! Do “Novo Pará”, interessa-me discutir a “noção de patrimônio” que, a semelhança do Estado brasileiro, olvida reconhecer “território(s) como patrimônio(s)”, quando pertencem aos povos da floresta, indígenas e não-indígenas.

Primeiramente, trago à cena a Alça Viária,⁴ investimento de duzentos e

1. Antropóloga e historiadora, docente associada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Endereço eletrônico: jane@ufpa.br.

2. Cf. AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Dicionário Analógico da Língua Portuguesa: idéias afins*. Brasília, Coordenada/Thesaurus, 1983: Verbetes – Patrimônio p. 411.

3. Denominação da política implantada pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), ao assumir o Governo do Estado do Pará, inicialmente, com Almir Gabriel (1995/2003) e, na sequência, com Simão Jatene (2003/2007).

4. Sistema de Integração do Pará/Alça Viária (SIP), projeto que integra o Pará por meio de sistema intermodal de transporte, que, segundo os idealizadores, aproveita racionalmente os rios, além de construir uma alça rodoviária com 80 km de extensão que cruza os rios Guamá, Acará e Moju, interligando a região metropolitana e o nordeste paraense às demais regiões do estado. Para compreender a dimensão política do projeto político, conferir: PARÁ. Secretaria Executiva de Transportes. *Projeto Alça Viária – Governo do Estado do Pará*. Belém, SETRAN, 2002.

cinquenta milhões de reais que “venceu” o rio Guamá tido como “[...] obstáculo natural para a integração de Belém à economia das regiões a oeste [do Estado]” (Pará, 2005: 10) que rasgou a floresta, “[...] desmatando um mínimo para não interferir no ecossistema” (Pará, 2005: 27), dizem os técnicos ligados ao governo e a publicação estatal.⁵

E, em segundo lugar, mas não secundariamente, Belo Monte⁶, empreendimento considerado, pelos políticos paraenses, como esperança de “[...] crescimento e desenvolvimento sócio-econômico do país e à redução necessária das desigualdades e da pobreza no Pará, ou melhor dizendo, em toda a Amazônia.”⁷ Continua Peres (2005): “quem duvidar verá: sem Belo Monte, já e agora e sem o ingresso de seus onze mil megawatts na cesta básica energética, o Brasil terá a curto prazo, o impacto da estagnação social e econômica.”

O vaticínio, em ambos os casos, foi e é forte na tentativa de convencer os paraenses, desconsiderando o patrimônio cultural dos povos que construíram e, ainda, constroem seu cotidiano nos espaços “destruídos” e/ou ameaçados pelos empreendimentos. O território é tomado como espaço para o desenvolvimento, olvidando a conotação de patrimônio e os aspectos reveladores da dinâmica social e temporal, marcada pela ocupação humana, pelas edificações, pelos objetos que documentam e imprimem à paisagem marcas indelévels.⁸

Como diz Kräutler, a propósito da Transamazônica, relembando o ato de “inauguração”:

“não entendi e jamais entenderei como o presidente [Emílio Garrastazu Médici] podia ficar ‘emocionado’ ao ver uma majestosa castanheira cair morta. Não entendi as palmas delirantes da comitiva desvairada diante do estrondo produzido pelo tombo desta árvore, a rainha da selva. Aplauso para quem e em razão de quê? A placa [afixada na Transamazônica, em 1970] fala da ‘conquista deste gigantesco mundo verde’. A implantação do marco pelo presidente não passa de um ato bárbaro, irracional e macabro. O que significa ‘conquistar’? É ‘derrubar’, ‘abater’, ‘degolar’, ‘matar’, ‘assassinar’?”

5. Para não entrar na polêmica, indico a leitura das imagens do PARÁ (2002), anteriormente citado, pois as fotografias permitem “ver” canteiros de obra, áreas desmatadas, beiras de rio dos SIP.

6. Complexo Hidrelétrico projetado pela Eletronorte para o rio Xingu. Sobre o assunto, consultar: SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (org.). *Tenotã-mô – alertas sobre as consequências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu*. São Paulo, International Rivers Network, 2005.

7. Cf. PERES, Gerson. “Belo Monte, a esperança” IN *O Liberal*, dom. 18.12. 2005, Painei: p. 15 (sic.).

8. Para uma exaustiva discussão do assunto, consultar o trabalho de SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da & LIMA FILHO, Manuel Ferreira. “Por uma Antropologia do objeto documental: entre a “a alma nas coisas” e a coisificação do objeto” IN *Horizontes Antropológicos*. Ano 11, Nº 23, jan./jun. 2005: pp. 37-50.

Um emocionado presidente inaugura a destruição da selva milenar!
Por incrível que pareça, derrubar e queimar a floresta é doravante
sinônimo de desenvolvimento e progresso.” (2005: p. 9)⁹

Ao ficar estarrecido a ponto de jamais esquecer a fala presidencial nos distantes anos de chumbo, Dom Erwin permite problematizar a noção de patrimônio, especialmente, porque na floresta, “atrás” de castanheiras que tombaram e tombam, pontes construídas, estradas projetadas, hidrelétricas acionadas, há populações tradicionais que perdem sua condição de vida original e, dificilmente, usufruem do desenvolvimento anunciado e alardeado, pois este é pensado “pelos brancos e para os brancos”. Por que as populações locais não são respeitadas se originalmente são detentoras de inestimável patrimônio territorial? É a pergunta que não quer calar e que se tenta tratar, sem responder, ao longo do trabalho.

DESENVOLVIMENTO QUE PRODUZ CONFLITO(S)

A floresta rasgada pela Alça Viária, tanto quanto a Transamazônica, na década de 1970, não era terra de ninguém. Ao longo dos rios Guamá, Acará e Moju, inúmeras comunidades estão estabelecidas e usam de seu território como inestimável patrimônio, de onde retiram seu sustento, produzindo a duras penas seu cotidiano. Pela configuração hidrográfica, a região foi devastada, na época da colônia, com as plantações de cana e o estabelecimento de engenhos. Mais tarde, serviu de abrigo aos cabanos, durante as revoltas do período regencial, e sofreu com as buscas das tropas legais, além de proporcionar, pelos inúmeros furos, igarapés e enseadas, guarida aos escravos fugidos, hoje, aquilombados em terras de preto, em busca de reconhecimento.¹⁰

Atravessando e interligando tantos municípios, o único patrimônio que mereceu atenção das autoridades governamentais, responsáveis pela Alça Viária, foram os sítios arqueológicos, onde se realizou prospecção arqueológica e, assim:

“[...] resgata-se uma importante fase da história regional, possibilitando estabelecer paralelos com a história nacional e desenvolver pesquisas de cunho acadêmico e técnico. Os sítios de engenhos movidos à maré, como o sítio Uriboça e o Jaguarari, despertam grande interesse quanto aos mecanismos de funcionamento, que demonstravam um avanço tecnológico para a época, pela dispensa de escravos para movimentar as moendas.” (PARÁ, 2002: p. 33.)

9. Cf. KRÄUTLER, Dom Erwin – Bispo do Xingu. “Mensagem de Abertura” IN SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (org.). *Tenotã-mô – alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu*. São Paulo, International Rivers Network, 2005: pp. 9-12.

10. Sobre o assunto, consultar: ACEVEDO-MARIN, Rosa Elizabeth. *Itancoã, nosso sítio no baixo Acará*. Belém, UNAMAZ, 2003.

E, hoje, podem:

“além do benefício gerado à comunidade científica através das novas possibilidades de pesquisas que estas áreas despertam, destaca-se a importância sócio-econômica atual destas áreas que apresentam alto potencial turístico, podendo ser utilizado através de visitas guiadas pela população local, treinada para utilizar o turismo ecológico como fonte de geração de emprego e renda.”
(PARÁ, 2002: p. 36. Grifos meus.)

Nenhuma linha foi escrita sobre o território ocupado ao longo da Alça Viária, na área de influência dos povos tradicionais, que o SIP denomina em todos os documentos: área de influência do projeto. O patrimônio das comunidades locais foi desconhecido, o valor do espaço, o significado dos sítios entre tantas outras facetas da cultura local foi negligenciado.

Os vestígios arqueológicos no caso de Itancoã, no Baixo Acará – não foi considerado pelo SIP –, são indicados pelo senhor Ciló, em detalhes, como “uma casa grande e o corredor dava acesso a um pequeno quarto no lado esquerdo, ao fundo. Ultrapassando o quarto chegava-se à capela e à sacristia, localizadas à direita” (ACEVEDO-MARIN, 2003: p. 21). Ou, como recorda dona Luiza, “ele falava que matavam os escravos e jogavam no porão [...] Não eram bem alimentados e na hora que o gavião cantava, de tardinha, é que eram alimentados. Se dava sorte que o gavião cantasse 11h eles comiam um mingau de farinha” (ACEVEDO-MARIN, 2003: p. 21).

Por certo, outros agentes devem ter histórias e lembranças sobre os espaços utilizados quotidianamente; essas lembranças são partes de suas histórias de vida e não podem ser olvidadas, como se nada significassem, tão somente porque podem tornar-se áreas de turismo ecológico. Território é patrimônio, e história é vida!

No caso de Belo Monte, a situação não é diferente. O empreendimento causará inúmeros transtornos às sociedades localizadas na área de influência do Xingu, caso a obra se confirme, como anunciado pela imprensa. A ação do Ministério Público Federal em benefício de A'Ukre, Arara, Araweté, Assurini, Gorotire, Juruna (Yudjá), Kararaô, Kayapó-Kuben Kran Ken, Kayapó-Mekrangnoti, Kikretum, Kokraimoro, Moikarakô, Panará, Parakanã, Pituiaro, Pu'ro, Xikrín, Xipaia-Kuruaia, entre outros, terá sido em vão.

A Eletrobrás “escolheu” alojar-se em área de influência indígena, ou seja, em território que, historicamente, possui dono e senhor, donos que, aliás, não foram ouvidos em oitavas como mandam as convenções internacionais.¹¹

11. Cf. Convenção No. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais em países independentes (1989) e Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007).

Tão pouco em audiências públicas, conforme manda a legislação em vigor.

É importante asseverar que se entende por área de influência indígena ou território indígena a base espacial onde uma determinada sociedade indígena se expressa cultural e socialmente, retirando deste território tudo que é necessário para a sobrevivência do grupo. Área de influência indígena ou território indígena não deve ser confundido com terra indígena, ou seja, com o processo político-jurídico conduzido pelo Estado para regulamentar as demandas de demarcação dos territórios tradicionalmente pertencentes a uma sociedade indígena.

No caso estudado, a área de influência indígena ou o território indígena corresponde ao rio Xingu e seu entorno, indicada em documentos históricos, coloniais e recentes, como local de abrigo de sociedades indígenas (aldeadas ou não) de diversas etnias, falantes de diferentes línguas, adaptadas a áreas ribeirinhas ou de floresta, ou ainda aos pequenos fluxos dos inúmeros igarapés. As terras pertencem à União, mas com usufruto das sociedades indígenas.¹²

Sobre o Xingu, enquanto patrimônio, Tympektodem Arara foi enfático em carta a Fernando Henrique Cardoso, datada de 27.04.2002:

“senhor presidente, nós não queremos a terra com males, queremos rapidamente a terra demarcada para nossa comunidade Arara, todo mundo sabe que os índios precisam da sua terra, sem a terra ninguém vive, você tem tudo e não está nem aí pra nós índios, enquanto isso nós temos mal a terra e vivemos na maior dificuldade, com medo dos madeireiros e invasores de terra indígena e pescadores [...] Todos nós índios queremos viver felizes na nossa terra ninguém gosta de violência, sempre gostamos de brincar, caçar, trabalhar, andar na nossa terra.”¹³

No contraponto com a sociedade que agride, ou com os *Karei* (brancos), como os chamam os Arara, a humanidade precisa ser enfatizada, pois os índios são tratados, ainda hoje, como bichos. Às gentes, o tratamento deve ser diferenciado, mas os *Karei* da Eletrobrás/Eletronorte parecem não entender, pois não ouvem os donos da terra. No *Dossiê* enviado ao presidente da República, o nome da empreendedora é, algumas vezes, trocado de Eletronorte, como antes era conhecida a empresa, para “Eletromorte”, empresa que quer

12. Faça uma discussão mais profunda sobre os efeitos de Belo Monte em PONTES JR, Felício & BELTRÃO, Jane Felipe. “Xingu, Barragem e Nações Indígenas” IN SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (org.). *Tenotã-mô – alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu*. São Paulo, International Rivers Network, 2005: pp. 74-90.

13. Carta que integra o Dossiê de cartas dos alunos da Escola *Ugorogmo Oudo Tapeda Idekekpo* enviadas ao Presidente da República, em 2002, cujos originais constam do *Processo 2001.39.00.005867-6/Justiça Federal*. Negritos meus.

a “destruição do futuro”, como afirma Sílvia Juruna. O brado de Mobu-Odo Arara é contundente, na afirmação de direitos, previsão de futuro e disposição para luta:

“você pensam que índio não é gente e que não tem valor? Mas nós somos gente e iguais a vocês brancos, temos o mesmo valor que vocês. Vocês podem governar na cidade de vocês, mas no rio, na nossa aldeia não é vocês que governam. Tente respeitar os nossos direitos e o que é nosso. Não queremos barragem! Não queremos Belo Monte!”¹⁴

Assimetrias do “Velho Pará” e da desgastada FUNAI

No Pará, os políticos mudam, as políticas ganham novos nomes, mas o conteúdo e a forma de conviver com a diversidade cultural permanece velha. É pensada como enfrentamento! Especialmente, quando o tema é ordenamento territorial. Há uma permanente tensão entre o reconhecimento de direitos aos povos tradicionais e a suposta modernização buscada pelos dirigentes do Estado e as elites empresariais.

O território paraense é patrimônio do Estado, mas, no momento de pensar e rasgar a floresta, via empreendimentos do tipo rodovias, ferrovias, hidrelétricas, entre outros, é “transformado” em espaço do político, fato que ofusca, olvida, impede de ver o território como patrimônio, local onde os aspectos materiais não são indissociáveis dos sociais.

O desenvolvimento desejado implica a correção de assimetrias! Sem ferir direitos ou ultrajar cidadania(s). A compreensão do jovem Tympektodem Arara sobre cidadania e ordenamento territorial é mais rica que a do governador do Estado – Simão Jatene (2003/2007) – que, em ofício à chefe da casa civil – Dilma Rousseff –, diz:

“o grau de intervenção do governo federal no Estado do Pará já extrapola os princípios federativos ao ponto de órgãos como o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis (IBAMA) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI), do terceiro escalão do governo federal, administrarem uma área de aproximadamente 47 milhões de hectares no Pará, área inferior somente aos quatro maiores Estado brasileiros.”¹⁵

Ora, as áreas preservadas são imperiosas ao futuro da região amazônica e as terras administradas, pela FUNAI, são territórios indígenas, em um Estado onde índios de quaisquer etnias não são respeitados como exigem os estatutos de civilidade. A administração da FUNAI, no momento, também

14. *Idem.*

15. Cf. “Jatene protesta contra intervenção no Pará” entrevista concedida a Ronaldo Brasiliense em Q Liberal. dom. 26.02.2006: Painel, capa, p. 1.

não é vantajosa, pois seu dirigente máximo parece acreditar que território não é patrimônio!

Em estudos feitos, recentemente (2009), a partir do Consórcio Eletrobrás/Eletronorte, Camargo Correa, Andrade Gutierrez e Odebrecht foram objeto de análise técnica expressa no *Parecer Técnico Nº. 21, referente à Análise do Componente Indígena dos Estudos de Impacto Ambiental*, de 30.09.2009, da FUNAI¹⁶, que destaca a necessidade de estudos e informações complementares que permitam a uma avaliação detalhada e completa dos impactos sobre os povos indígenas, uma vez que os mesmos manifestam-se insistentemente contra o empreendimento. Informa, também, sobre a necessidade de consulta prévia e adequada aos povos afetados.¹⁷ Apesar disso, o presidente da FUNAI, em ofício ao IBAMA, datado de 14.10.2009, decidiu pela viabilidade da usina hidrelétrica e informou ao IBAMA sua decisão.¹⁸ Sobre a imperiosa necessidade de ouvir os povos indígenas, como requerem os documentos internacionais, dos quais o Brasil é signatário, o dirigente da Fundação informa que: “[...] cumpriu o decreto legislativo 788/05 no decorrer do processo de licenciamento” (Of. 302/2009). Lamentavelmente, o patrimônio territorial indígena continua olvidado, no caso, não apenas ele, mas seus criadores e mantenedores, os povos indígenas. Parece que retrocedemos ao período pré-1988, quando a Constituição não era explícita sobre os direitos dos povos tradicionais.

Até aqui, falamos de povos etnicamente diferenciados, mas pergunto: e os remanescentes de quilombo, os ribeirinhos, as populações excluídas das áreas próximas à Alça Viária e ao ameaçador empreendimento de Belo Monte que não possuem nem proteção de terceiro escalão do governo federal, como ficam?

Para fazer reconhecer território, como patrimônio, não é suficiente legislar; nossa legislação é farta, é preciso bem mais. É necessário movimentar-se socialmente, discutir, enfrentar, apontar caminhos! Escrever, também, não é suficiente, sei que não basta, mas é uma forma de tratar questões para as quais não tenho resposta, mas sei há inúmeros casos semelhantes. A reflexão ajuda a busca e evita olvidar patrimônios tão caros. A reflexão vem no sentido de pensar a dinâmica, presente, na noção de patrimônio que não se restringe a pedra e cal. Afinal, é politicamente inadequado colocar uma pá de cal em questões tão graves.

16. Cf. O parecer está disponível em: <http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/Belo-MonteFUNAI.pdf> . Acesso em: 1. 11.2009.

17. Sobre o assunto, conferir o parecer encaminhado, pela FUNAI, ao Instituto Brasileiro de Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). Disponível em: <<http://www.amazonia.org.br/arquivos/332621.pdf>>. Acesso em: 1.11.2009.

18. Cf. Ofício No. 302/2009/PRES-FUNAI. Disponível em: <<http://www.amazonia.org.br/arquivos/332621.pdf>>. Acesso em: 1.11.2009.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS

Ofício Nº. 302/2009/PRES-FUNAI

Parecer técnico nº. 21/CMAM/CGPIMA-FUNAI.

Processo 2001.39.00.005867-6/Justiça Federal, referente à Ação Civil Pública, movida pelo Ministério Público Federal, contra as Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A e outro, protocolado em 25.01.2001 (cinco volumes).

Convenção No. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais em países independentes (1989).

Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007).

JORNAIS

O Liberal

BRASILIANENSE, Ronaldo. “Jatene protesta contra intervenção no Pará” IN O Liberal. dom. 26.02.2006: Painel, capa, p. 1.

PERES, Gerson. “Belo Monte, a esperança” IN O Liberal, dom. 18.12. 2005, Painel: p. 15.

BIBLIOGRAFIA CITADA

ACEVEDO-MARIN, Rosa Elizabeth. *Itancoã, nosso sítio no baixo Acará*. Belém, UNAMAZ, 2003.

AZEVEDO, Francisco Ferreira dos Santos. *Dicionário Analógico da Língua Portuguesa: ideias afins*. Brasília, Coordenada/Thesaurus, 1983.

PARÁ. Secretaria Executiva de Transportes. *Projeto Alça Viária – Governo do Estado do Pará*. Belém, SETRAN, 2002.

PONTES JR, Felício & BELTRÃO, Jane Felipe. “Xingu, Barragem e Nações Indígenas” IN SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (org.). *Tenotã-mô – alertas sobre as consequências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu*. São Paulo, International Rivers Network, 2005: pp. 74-90.

SEVÁ FILHO, A. Oswaldo (org.). *Tenotã-mô – alertas sobre as consequências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu*. São Paulo, International Rivers Network, 2005.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da & LIMA FILHO, Manuel Ferreira. “Por uma Antropologia do objeto documental: entre a “a alma nas coisas” e a coisificação do objeto” IN *Horizontes Antropológicos*. Ano 11, Nº 23, jan./jun. 2005: pp. 37-50.

Patrimônio cultural e questão étnica no Rio Grande do Norte¹

Julie A Cavignac

“O negro Belarmino era homem de confiança, para todo serviço, de modo simples e hábitos rudes. Passava o dia no campo, entregue aos afazeres da agricultura ou da criação. Uma das suas esquisitices era o seu costume de pegar cobras vivas e estraçalbar, botando um pé na boca do ofídio e rasgando-o com violência da cabeça ao rabo [...] Dessa brincadeira, o Belarmino sempre saía sangrando, todo mordido pelas serpentes, mas não dava sinal de sentir uma dor de cabeça, pois tinha o corpo fechado.”

Raimundo Nonato, *Visões e abusões nordestinas*, 1980, p. 53.

As ‘esquisitices’ do negro Belarmino registradas por Raimundo Nonato, jornalista e folclorista nascido na serra de Martins, informam sobre a percepção das elites em relação às populações rurais do Rio Grande do Norte: nas suas crônicas intituladas *Visões e abusões nordestinas*, o autor insiste sobre as ‘brincadeiras’, a violência, os costumes extravagantes, as credences do feiticeiro negro amador de cobras e outras anedotas sobre a vida no sertão. A exemplo de múltiplas outras crônicas, esse texto inscreve-se em uma longa tradição de escritos locais que não foi seguida por estudos acadêmicos da realidade histórica, social e étnica que tardaram a ser publicados. De fato, durante um bom tempo, ficou desapercibido que a Província recebeu um número ainda desconhecido de descendentes dos escravos trazidos da África, isso desde o século XVII, e que o sertão foi o cenário de uma importante resistência indígena da história colonial brasileira (Casculo 1985; Lopes 1999; Puntoni 2002). Mesmo se, ainda hoje, sentimos falta de uma síntese histórica e de dados empíricos completos sobre esses grupos sociais marginalizados, estudos recentes deixam pensar que as populações afrodescendentes e indígenas que povoaram a região foram bastante numerosas.² Dessa forma, a descrição dos grupos etnicamente diferenciados parece

1. Uma primeira versão deste texto foi apresentada no IV Encontro de História Oral do Nordeste, em Campina Grande, Paraíba, em setembro de 2003, e publicado na revista *Iluminuras*, v. 22/4, 2009.

2. Para uma análise crítica das produções locais e uma revisão da questão étnica no RN, ver

uma via fecunda capaz de oferecer uma outra versão da história e visando a produzir análises das práticas e representações. De fato, coletamos registros narrativos de uma memória que foi preservada ao longo dos séculos de dominação, apesar de o Estado apagar sistematicamente as diferenças étnicas, revelando um universo quase desconhecido aos estudiosos.

Apreender conjuntamente o ‘patrimônio cultural’ – seja ele construído ou imaterial – e a consciência étnica da população local deixa aparecer embates ideológicos ainda persistentes e vazios na historiografia. Para isso, é preciso voltar nossas atenções para as figuras esquecidas da história e da cultura do Rio Grande, pois os ‘índios’ e os ‘negros’ ocupam um lugar interessante no imaginário coletivo, sendo historicamente marginalizados, do ponto de vista da sua atuação no espaço geográfico e social. No entanto, nosso intuito aqui é avaliar a visão que essas comunidades têm de si, enquanto grupo social, em uma tentativa de abordar a questão da identidade étnica sob o ângulo das narrativas e das representações simbólicas, temas clássicos na tradição antropológica que voltaram à tona recentemente no Brasil com os estudos sobre o patrimônio imaterial.³

PENSAR A IDENTIDADE E A MEMÓRIA: A VIA DAS NARRATIVAS E DA ANÁLISE SIMBÓLICA

Ao analisar as imagens e os discursos das/sobre as populações marginalizadas, descobrimos uma realidade histórica ainda pouco investigada para o período pós-colonial, um sentimento de pertencimento a uma história comum e percepções do passado ou do espaço natural.

A história e a vida cotidiana das populações rurais no Nordeste, revisitadas à luz das reivindicações identitárias ou da busca de um reconhecimento social, foram investigadas apenas nas últimas décadas do século XX, mas se constituem em uma área de conhecimento consolidado, depois das in-

Cavignac (2003) e, em particular, os trabalhos de Lopes (1999) e Macêdo (2007), que inauguram uma série de estudos historiográficos. No estado do Rio Grande do Norte, a emergência dos grupos indígenas é recente e foi formalizada, pela primeira vez, em audiência pública, no dia 15 de junho de 2005. Entre os grupos que reivindicam uma identidade étnica diferenciada, encontramos os “Eleotério” do Catu (munc. de Canguaretama); os “Mendonça” (munc. de João Câmara); os “Caboclos” do Açu e de Bangüê (munc. de Açu). Para mais detalhes, ver o dossiê no site do Mandato do Deputado Fernando Mineiro: <<http://www.mineiropt.com.br>>. As populações quilombolas, mais organizadas politicamente e mais assessoradas em nível nacional, conseguiram mais visibilidade e maiores avanços nesses últimos anos. Contam-se hoje, no Rio Grande do Norte, de dez a setenta registros de comunidades, segundo as fontes. Já cinco comunidades entraram com processo de regularização de suas terras: Sibaúma (munc. Tibaú do sul), Jatobá (munc. de Patu), Acauã (munc. de Poço Branco), Capoeiras (munc. de Macaíba) e Boa Vista dos negros (munc. de Parelhas).

3. Interessante notar que, no Rio Grande do Norte, as lutas territoriais não seguiram o caminho da reivindicação identitária, mas foram enquadradas pelos movimentos sociais conduzidos pela igreja progressista, os sindicatos agrícolas e pelo Movimento dos Sem Terra.

vestigações pioneiras dos pesquisadores da UFBA (Carvalho 2009; Oliveira 1998); no entanto, não deixam de representar campos de investigação relativamente novos, pois os grupos surgiram como atores políticos, inseridos em realidades sociais, econômicas ou políticas movediças e, muitas vezes, extremas, porém análogas a outras do continente sul-americano.⁴ Sabemos que a ‘afirmação étnica’, se é contextualizada, corresponde, antes de tudo, a uma vontade política interna do grupo ou impulsionada por agentes externos e políticas públicas, cujos objetivos, nem sempre, são entendidos pelos interessados. Além disso, e acompanhando a alta mobilidade das populações nordestinas ao longo dos séculos XIX e XX, os membros dessas ‘comunidades’ são profundamente integrados à sociedade envolvente; muitos acionam outras identidades ao partirem dos seus lugares de origem, o que reforça a invisibilidade das identidades étnicas em nível regional. Isso explica, em parte, que encontramos, no estado do Rio Grande do Norte, registros de uma memória diluída, marcos de uma história pouco gloriosa e, por isso, invisível ou encoberta, no lugar de grupos organizados e que se afirmam como tais. Porém, a tímida reivindicação étnica no estado que acompanhamos desde o início do século XXI deixa pensar que, em um futuro próximo, esses grupos irão redescobrir sua história e acionarão, com toda legitimidade, uma das identidades possíveis, sejam elas indígena ou negra ou uma outra ainda não reconhecida pelas agências estatais, como os caboclos (Cavignac 2003). De fato, quando solicitados e, em particular, nas situações de pesquisa visando à obtenção de direitos coletivos, os indivíduos contam suas histórias familiares, revelando uma rica tradição oral e um ‘passado mestiço’, temas ignorados pelos historiadores e os folcloristas locais. Adotam, contradizem, atualizam e reinterpretam, geralmente em um modo narrativo e ficcional, o roteiro de uma história escrita pelas elites dirigentes e as categorias nas quais foram classificados. Sinal de alienação ou forma de resistência cultural? Ou as duas coisas ao mesmo tempo? De qualquer modo, esta ‘solução narrativa’ mantém viva uma memória frágil, evitando que a história do grupo se desagregue totalmente, apesar das suas múltiplas atualizações; por serem pouco perigosas, não tratando de questões territoriais ou sem ameaçar a ordem estabelecida, essas narrativas escaparam à censura durante séculos. Além disso, os eventos do passado fazem parte do registro narrativo preferido das pessoas autorizadas pelo grupo a tomar a palavra, pois esses são contados várias vezes e são recompostos à luz de interesses do momento – entre outros, políticos – e de uma situação econômica cada vez mais precária;

4. Seria importante realizar análises comparadas com outras regiões da América Latina e cruzar propostas metodológicas ligadas a contextos etnográficos diferentes (Losonczy 2002; Oliveira 1999: 8; Wachtel 1993: 18-22).

importante ressaltar que, em sua grande maioria, esses grupos perderam sua autonomia conquistada a duras penas, pois o modo de subsistência tradicionalmente adotado tinha como base as atividades agrícolas e a exploração do meio natural que se encontra, hoje, degradado.

Por outro lado, e contradizendo tudo o que já foi dito sobre a emergência étnica, o extraordinário ‘despertar indígena’ que encontramos em terras potiguares com a leitura do último censo é, em parte, resultado de um processo individual de tomada de consciência.⁵ A redescoberta de um passado até então abafado inicia uma reflexão introspectiva sobre raízes diferenciais que só hoje podem ser declaradas a um agente do Estado brasileiro. A afirmação individual de uma identidade, até então pouco lembrada por não ser valorizada socialmente, pode ser o primeiro passo para o afloramento da “consciência de uma história coletiva e de uma comunidade de destino” (Wachtel 2001: 29).

Por isso, achamos pertinente iniciar a discussão a partir da visão dos sujeitos da história e avaliar o seu patrimônio, o que nos leva necessariamente a abordar a delicada questão étnica que começa a ser colocada pelos próprios interessados. Mesmo se “a leitura crítica e cuidadosa da documentação administrativa nos fornece(rá) apenas uma reconstrução dos acontecimentos do ponto de vista do conquistador” ou para uma época mais recente, dos agentes do Estado brasileiro (Puntoni 2002: 79), devemos nos ater a ela e tentar apreender, nas entrelinhas dos raros textos produzidos sobre a questão, o “ponto de vista dos vencidos”. Os discursos, aparentemente anódinos, por responderem a uma lógica subjacente, deixam transparecer “fenômenos de resistência autóctone, [...] continuidades, rupturas, transformações e criações” (Wachtel 2001: 29). Esta perspectiva nos oferece novos elementos sobre a história dessas populações engajadas à força no processo de conquista colonial e explica, em parte, porque foram desprezados pelos estudiosos.

Sob uma perspectiva centrada na organização política dos grupos e na definição das suas fronteiras étnicas (Barth 1998), adequada quando da aplicação de um conhecimento antropológico para a elaboração de laudos técnicos e para analisar as dinâmicas sociais, preferimos, para a ocasião, uma abordagem mais próxima de uma antropologia dos sistemas simbólicos, na

5. Até hoje, e apesar da existência de índios no estado – três mil cento e sessenta e oito pessoas no último censo (IBGE 2000) –, a FUNAI não reconheceu nenhuma terra indígena para o Rio Grande do Norte. Porém, e apesar da discrepância dos resultados entre 1991 e 2000 – a saber, a população indígena teria se multiplicado quase por dez em dez anos! –, a emergência étnica não consegue ocupar um lugar significativo no jogo político do estado (IBGE 2000). No que diz respeito às comunidades quilombolas, as três comunidades que se encontram com o processo de titulação adiantado ainda não obtiveram o seu título de propriedade. Para mais detalhes, ver : <http://www.incra.gov.br/p_ortal/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=252&Itemid=274>.

qual os acontecimentos históricos servem à discussão dos elementos salientes da cultura (Lévi-Strauss 1974, 2003; Sahlins 1997). Aqui, são avaliados, em conjunto, o papel da memória na definição da identidade individual e da diferenciação dos grupos entre si, bem como são procurados a ‘emergência’ dos atores marginalizados nas formas discursivas. Isto é, queremos focalizar o estudo nas representações do tempo e das marcas culturais inscritas na paisagem: monumentos históricos – as famosas ‘casas de pedra’, nome genérico para todas as construções coloniais cuja elevação é geralmente atribuída aos holandeses – ou lugares definidores de identidade local (igrejas, centros de romaria, cemitérios, túneis, árvores, lagoas ou montanhas encantadas, etc.), por se encontrarem ‘habitados’ pelos espíritos dos seus antigos donos, sejam eles indígenas, negros ou brancos. Na ocasião, podemos propor uma reflexão sobre os mecanismos de rememoração, pois o monumento ou o objeto fixa e reativa a memória – produtora de ‘identidade’ –, seja ela individual, familiar ou do grupo (Pollak 1989). Precisa, então, relativizar a teoria dos limites étnicos e adaptá-la à realidade vivida por grupos que não levantam a bandeira da etnicidade nas suas reivindicações políticas ou para indivíduos que não se reconhecem como um grupo homogêneo – como é o caso dos ‘índios urbanos do censo’, que nem sequer se conhecem – ou ainda para os descendentes das populações autóctones, que não se reconhecem como índios (Barth 1998). Barth mostra que as fronteiras étnicas são, ao mesmo tempo, mantidas e ultrapassadas, pois se tratam, antes de tudo, de representações simbólicas: as separações entre grupos permitem estabelecer limites de identificação socialmente significantes, e, ao mesmo tempo que separa, a fronteira produz um fluxo contínuo de indivíduos atravessando cotidianamente os limites. O autor abre a via para uma análise das relações entre grupos, concebidas como sistemas de forças sociais, políticas e econômicas, mas esquece um pouco a dimensão simbólica, que é o fermento das ações humanas. Fundamentando as identidades coletivas, a memória se transforma em ação, pois os indivíduos e os grupos fazem escolhas e colocam em movimento estratégias identitárias, escolhendo, em um registro memorial e em um repertório aberto, quais são as representações, as mito-histórias, as crenças, os ritos e os saberes que escolheram. É importante analisar as narrativas no sentido da compreensão das mudanças históricas no meio de uma sociedade profundamente desigual, mas não podemos esquecer que são produções simbólicas e, pelo tudo que indica, encontram-se fortemente marcadas pelo que poderíamos chamar uma ‘concepção ameríndia do mundo’; inspirando-se em estudos realizados em outras regiões da América, reconhecemos aqui, também, o poder das ‘almas’ e dos ancestrais na vida dos humanos e uma intensa comunicação entre as diferentes ordens da natureza (Castro 2002; Cavignac 1997; Galinier 1997; Reesink 1997). Com

isso, queremos esboçar as vias de explicação do passado e os modelos de apreensão do mundo, comparando as narrativas locais e as versões mais oficiais da história. Ao se discutir questões relacionadas à etnografia e à história, abrem-se novas perspectivas que permitem entender como se elaboram os processos identitários conjuntamente à reiteração de uma cultura nativa através da tradição oral (Carvalho 2009; Cunha 1992; Wachtel 1993; 2001). Podemos aproximar esta perspectiva à de Nathan Wachtel (2001: 32), quando ele propõe a abordagem da “problemática da construção da identidade nas suas relações com a memória coletiva”. Para isso, é preciso utilizar os recursos tradicionais da literatura, as formas discursivas da história e da antropologia, principalmente, no tocante à pesquisa empírica.

Finalmente, uma discussão nesses termos, longe de se opor a outras perspectivas e ir ao encontro do interesse das chamadas populações tradicionais, reforça a legitimidade das reivindicações identitárias e territoriais dos grupos historicamente marginalizados (Arruti 1997). São frequentes as críticas virulentas acerca dos movimentos políticos que envolvem esses grupos e do engajamento. No Rio Grande do Norte, muitos grupos podem, com toda legitimidade, acionar uma ou outra identidade; para isso, não é necessário que haja interesses econômicos, nem uma doutrina ou organização política guiando as ações, pois como se explicaria, então, a “emergência étnica” dos índios urbanos e invisíveis do IBGE? A redescoberta de uma história coletiva é antecipada, neste caso, por uma tomada de consciência individual. De um modo geral, os ‘emblemas culturais’ retomados pelos descendentes das populações indígenas ou os quilombolas nas suas práticas rituais, nas ‘brincadeiras’, sejam elas ligadas ao Carnaval ou a festas de santos, são formas de afirmação de uma identidade diferencial e de uma consciência histórica que está aflorando. Assim, os dados recentes nos ensinam que há, como no resto do país, um “despertar étnico” no Rio Grande do Norte e que precisamos encontrar um meio de interpretá-los.

Tal estudo parece uma via fecunda, a partir do momento em que, explicitando as mudanças ao longo do tempo, se recupera a versão da história contada pelos seus atores e descendentes, deixando um lugar privilegiado para a análise de suas representações; registros narrativos de uma memória que foi preservada ao longo dos séculos de dominação. Assim, pensamos que é necessário reavaliar as perspectivas investigadas até então. As pesquisas que contemplam, ao mesmo tempo, o ‘patrimônio cultural’ – seja ele construído ou não – e a consciência étnica da população local permitem reencontrar as figuras esquecidas da história e da cultura do Rio Grande, pois os ‘índios’ e os ‘negros’ ocupam um lugar interessante nas representações do passado, no imaginário coletivo, sendo marginalizados do ponto de vista da sua atuação no espaço geográfico e social. Esses indi-

vídus, famílias ou comunidades que vivem em ambientes rurais – ou que foram absorvidas recentemente pelo mundo urbano – sobreviveram realizando atividades geralmente ligadas à agricultura e à criação de animais, inseridas na economia da região, comercializando produtos fabricados por eles mesmos nas feiras livres. Apesar das dificuldades econômicas, tentam conservar a terra em que vivem, sendo muitas vezes o único bem que possuem, o lugar onde está ‘enterrado’ o passado: espaço ainda habitado pelos ancestrais e pelos espíritos sobrenaturais.

Assim, queremos abordar a questão étnica na ocasião da investigação dos elementos das representações que se traduzem nas narrativas, na vida cotidiana, nas práticas religiosas, etc., elementos que informam sobre a configuração simbólica da cultura dos grupos estudados. Dessa forma, parece importante reavaliar o legado das investigações em antropologia que se dedicaram ao estudo da tradição oral, sejam elas clássicas ou contemporâneas.

PARA UMA ANTROPOLOGIA DO UNIVERSO NARRATIVO

Sem querer refazer uma história da disciplina, é interessante lembrar que, entre as ciências humanas, a etnografia foi a primeira a utilizar os depoimentos e as narrativas colhidas em campo como fonte de pesquisa. No entanto, sentimos falta de uma reflexão metodológica acompanhando a coleta e o tratamento dos textos orais.

Podemos citar, entre outros, B. Malinowski, que “inventou” e sistematizou o método da etnografia; a observação participante supondo um conhecimento da língua nativa, uma estadia prolongada, levando à familiaridade e à confiança com os nativos e a utilização de entrevistas semidiréticas. Método bastante cobiçado por outras áreas e reificado pelos autores pós-modernos, a etnografia é tida como o método que diferencia a antropologia das outras ciências humanas. Porém, apesar das longas descrições nem sempre oportunas, não sabemos como os dados coletados foram anotados, organizados e tratados pelos pesquisadores, apenas temos a descrição literária da vida cotidiana do trobriandês ou de qualquer outro nativo. Mesmo assim, a antropologia foi uma das primeiras disciplinas a explorar o universo da oralidade, com os estudos sobre o mito, que aparece como um objeto privilegiado nas reflexões antropológicas, desde o nascimento da disciplina. Porém, precisamos esperar a segunda metade do século XX, com Claude Lévi-Strauss: mostra um grande refinamento metodológico e conceitual na análise estrutural das narrativas americanas nos volumes das Mitologias, propondo um fecundo modelo de leitura para qualquer gênero discursivo. Partindo de uma crítica da perspectiva clássica e atacando em primeiro lugar a noção de mentalidade primitiva, cara a Lévy-Bruhl, elabora o conceito

bucólico no lugar da velha terminologia racista; no entanto, o pensamento selvagem continua recebendo críticas dos leitores apressados.⁶ O mito, por definição, é uma narrativa, pois utiliza a via da oralidade para sua transmissão e designa a atividade espontânea do espírito humano, um pensamento altamente simbólico que revela a diversidade da cultura humana presente também na arte, nos jogos, na culinária, nos hábitos corporais, na religiosidade, na organização social, etc., ao mesmo tempo em que aponta para a existência de universais e regularidades no funcionamento do espírito humano (Lévi-Strauss 1983). Daí aparece a definição do mito como uma criação simbólica atemporal e universal, pois é uma das maiores expressões do espírito humano.

Com a crítica do estruturalismo e do seu método, em particular nas vertentes da antropologia pós-moderna, é possível perceber a introdução de uma reflexão sobre a elaboração das etnografias como construções literárias que levam em conta a presença e a percepção do observador (Geertz 1989). Mesmo se as críticas feitas são legítimas, encontramos limitações no que diz respeito a esses estudos: constatamos a impossibilidade de generalização e de conceitualização dos resultados obtidos, o que reduz o exercício reflexivo a um único contexto etnográfico, aniquilando de vez todo esforço interpretativo. No que diz respeito às narrativas, perdemos a possibilidade de utilizar um método eficiente, perdemos nosso objeto de pesquisa (o texto oral) e perdemos nossos sujeitos (locutores e audiência), pois, na pesquisa dialógica, a voz do pesquisador tende a dominar, deixando pouco espaço para o narrador que, nas situações de oralidade, dita as regras. Além da perspectiva universalizante adotada pelos estruturalistas, a outra grande crítica é ligada à visão estática da cultura humana. No entanto, voltando nosso olhar para as narrativas, falar de imutabilidade torna-se uma incongruência, pois, por definição existe uma variabilidade intrínseca às expressões orais. Além disso, a inclusão de questões ligadas à historicidade, às temporalidades diferenciadas, como, por exemplo, a memória da experiência do contato, nas sociedades colonizadas, acompanha-se necessariamente da inclusão da dimensão diacrônica e da mudança.

Como já foi dito, no Brasil e, sobretudo, no Nordeste, a questão da narrativa foi abandonada aos folcloristas e aos historiadores amadores, sendo possivelmente considerada como objeto indigno de uma investigação sociológica. O seu estudo é duplamente dificultado porque a oralidade foi tocada para sempre pelo estigma dos pioneiros: Euclides da Cunha, para o sertão,

6. Em outro artigo, discutimos a proximidade do pensamento de Claude Lévi-Strauss e de Maurice Leenhardt, que define o pensamento mítico. Para uma análise específica da obra dos primeiros antropólogos franceses, ver: Grossi, M.; Motta, A.; Cavignac, J. (org.), *Antropologia Francesa do Século XX*, Recife, Massangana, MEC, 2006.

Sílvio Romero e Luís da Câmara Cascudo, para um estudo romântico da literatura oral. Existem poucas antologias – ao contrário da literatura de cordel –, e, sobretudo, encontramos informações esparsas sobre o contexto de pesquisa e os locutores. Assim, por exemplo, a poesia matuta que se tornou gênero poético é uma caricatura do linguajar camponês e o sertão é evocado em um modo lírico, inexoravelmente associado à seca, ao fanatismo religioso, ao cangaço, etc., temas que foram tratados pelos primeiros estudiosos (Cavignac 1994). Por outro lado, e ao inverso do que constatamos para a literatura, apesar de o conceito de oralidade ter sido generalizado, não houve um esforço para definir os limites e a natureza dos seus objetos de estudo: inventada pelos folcloristas, a terminologia foi aproveitada e retomada pelos antropólogos que a utilizam como sinônimo de tradição e de memória. Assim, o conto popular, o gênero mais estudado de todos pelos folcloristas, aparece desde então como uma obra anônima, porque nasce da memória coletiva e pertence a todas as camadas sociais. Descrito como singelo e revelador de um estado de inocência, o conto não parece tão digno de estudo, hoje em dia. Além disso, o fenômeno da oralidade agrupa um grande número de fatos culturais: a literatura oral nas suas diferentes formas – em verso ou em prosa, cantada, declamada, improvisada, etc. –, as genealogias, os rituais – sobretudo, as fórmulas mágicas –, costumes, receitas e técnicas, transmitidas pelas gerações passadas. Segundo essa perspectiva, o estudo da oralidade possibilitaria, então, voltar até as origens da sociedade estudada, sendo esta considerada como uma sobrevivência do passado. No entanto, é verdade que os textos narrativos orais são o principal suporte da memória coletiva, explicam o presente e permitem perceber as mudanças culturais, pois o locutor se encarrega de apontar para as diferenças entre o passado e o presente. Ao mesmo tempo, a atualização das narrativas pela *performance* oral possibilita compreender a continuidade das tradições narrativas (Zumthor 1983: 53). Fora os textos ‘ensinados’ que dão uma explicação da história – mitos de fundação, lendas históricas ou as crônicas –, os mitos e os contos, juntos aos ritos e aos costumes, constituem uma herança oral integrada retrabalhada a cada geração – o que hoje é chamado de patrimônio. Assim, não podemos esperar encontrar o reflexo fiel do passado nas produções literárias de um grupo particular; é preciso analisar um discurso formalizado culturalmente, levando em conta a liberdade criativa do contador, sem esquecer que se trata de obras de ficção. O conto poderia, então, ser definido como uma categoria do discurso nativo, uma narrativa etnográfica determinada, permitindo atingir não uma realidade presente ou passada, mas a sua modelização; a oralidade sendo determinante na perpetuação deste discurso formalizado.

Por sua vez, os estudos clássicos sobre a poesia popular do Nordeste brasileiro não conseguem aprisionar a riqueza do material encontrado em uma

perspectiva teórica, deixando mais registros e antologias do que análises consistentes.⁷ Assim, como dar conta da multiplicidade dos gêneros poéticos? O poeta de cordel pode ser, ao mesmo tempo, cantador de viola, glossador, contador de estória, cantor, decora romances e dramas, etc. Ele passa de um gênero a um outro sem nenhuma dificuldade, com a cumplicidade do seu público; gêneros que respondem a uma tipologia poética e literária distinta e que, na hora da análise, precisam de um tratamento específico. O pesquisador interessado nos contos maravilhosos deve jogar fora tudo que não for pertencer à categoria do ‘conto’ na hora da transcrição da entrevista? Se, junto ao conto, encontram-se lendas, provérbios, parlendas, cantigas de roda, canções, romances da pura tradição ibérica, fica bastante difícil reconhecer as fronteiras entre os gêneros narrativos. Em outras palavras, e para retomar uma discussão clássica, onde devemos situar os limites entre o mito e o conto? Os dois podem ser definidos como ficções narrativas, o segundo sendo geralmente descrito como uma degenerescência do primeiro. O conto, então, seria de uma natureza similar, mas não teria o caráter sagrado do mito; atualizada a cada enunciação, a trama narrativa inicial é esquecida, a história perderia força e serviria para divertir ou fixar a experiência humana. Porém, todos os estudiosos do assunto concordam em afirmar que essa distinção parece pouco explicativa; de fato, os gêneros literários correspondem a categorias próprias da sociedade investigada ou à do pesquisador (Belmont 1986: 56; Boyer 1982: 6; Goody 1979: 210; Propp 1983: 27; Lévi-Strauss 1974: 140; Zumthor 1983).

Os trabalhos pioneiros de Propp (1965), que insistem sobre a recorrência formal dos contos de encantamento e sobre a possibilidade de utilização de uma perspectiva comparada, inspiraram diretamente C. Lévi-Strauss (1974: 235-265) na elaboração do seu método.⁸ Porém, mesmo se esse autor demonstrou a possibilidade da utilização do seu método para outras narrativas que não sejam os mitos, poucos estudiosos seguiram os seus ensinamentos (Belmont 1970, 1986). Parece que a literatura oral foi apagada pela análise estruturalista, por considerá-la como ‘*parent pauvre*’ do mito e toda matéria narrativa é tornada mito nas mãos dos antropólogos. De um modo geral, parece que, pelo menos para a antropologia, a análise narrativa foi ‘esmagada’ pela explicação estruturalista preocupada em primeiro lugar em procurar esquemas universais do pensamento humano, separando assim as sociedades das suas produções literárias. Durante décadas, o mito era, dentro das

7. Podemos reconhecer Luis da Câmara Cascudo (1952) como pioneiro de tal perspectiva.

8. O método de Propp inspirou outros estudos sobre os contos, sobretudo que tratam da literatura oral e da mitologia africana (Paulme 1976; Griaule e Dierlerlen 1965) e até mesmo estudos sobre o cordel (Slater 1984).

produções orais, o único objeto legítimo de investigação antropológica, revelando as elaborações simbólicas mais profundas das populações estudadas (Lévi-Strauss 1974: 235-265). Atualmente, com a crítica da pretensão universalista do estruturalismo e com a abertura da disciplina a outras vias de explicação, torna-se possível adotar uma perspectiva pluridisciplinar, voltada para a sociedade produtora da sua história; a antropologia tenta ainda eliminar as visões românticas associadas às sociedades primitivas, e os estudiosos constataam, cada vez mais, a presença da história e da antropologia em um mesmo campo da pesquisa – o da memória.

Uma outra via – mais recente – de apreensão da literatura oral é pelo estudo da *performance* das produções literárias e poéticas, que supõe um estudo preliminar da língua. A etno-linguística, que estuda as relações entre uma língua determinada, a cultura e a sociedade que a ela estão ligadas, é a disciplina que se aproximaria mais do estudo das produções discursivas de um grupo, de um ponto de vista antropológico. Considerando a importância dos modos de transmissão, os “novos *folklorists*” americanos elaboram um método de investigação fundado na *performance* (Bauman 1975; Tedlock 1971, 1983, 1988). Por outro lado, e seguindo o caminho aberto por Claude Lévi-Strauss, muitos antropólogos recorrem também à semiótica, centrada na análise do discurso e das operações cognitivas; a investigação das estruturas discursivas profundas permitiria a aparição de uma significação. Essas perspectivas, que fornecem um método de investigação preciso, no entanto, são bastante técnicas e centradas principalmente na língua e nas técnicas de transmissão do saber. Mesmo associando os aspectos socioculturais das produções linguísticas, elas não conseguem fazer uma boa integração do estudo dos sistemas de signos ao do material etnográfico e, sobretudo, não levam em conta a especificidade da análise das produções literárias que adotam uma forma narrativa. O termo etno-literatura seria mais apropriado, mas não foi erguido em especialidade e, ainda assim, não é suficiente para tratar das especificidades da narrativa – por exemplo, a utilização de fórmulas, a repetição ou as ligações do oral com o escrito, etc.

Concebido como suporte da memória do grupo ou das suas produções simbólicas, o texto oral vai ganhar novos adeptos com o *revival* dos anos setenta e a crise da antropologia. Ao mesmo tempo em que são redescobertas as tradições das populações camponesas europeias – que eram até então estudadas pelos folcloristas –, novos estudos aparecem em nível das jovens nações, tendo como enfoque principal as modificações ocorridas durante o processo colonizador. Assim, as sociedades exóticas tornam-se os campos de investigação “naturais” dos antropólogos europeus e americanos, principalmente a partir da generalização dos movimentos de libertação das antigas colônias e com o surgimento de uma antropologia nativa e, às vezes,

nativista. Com o retorno dos antropólogos ocidentais no velho terreno dos folcloristas, a disciplina teve que elaborar novos instrumentos de investigação para estudar a tradição oral. Uma das vias mais ricas – que, às vezes, integra o estudo do texto literário – resulta da aproximação da antropologia e a história (Le Goff 1996; Mattoso 1999). Podemos perceber este movimento com o surgimento dos trabalhos da história oral e dos estudos com o objetivo explícito de resgatar a memória dos excluídos; histórias de vida adaptadas pelos pesquisadores que eram apresentadas como autobiográficas.⁹ Inventado na França, o termo ‘etno-texto’ designa qualquer produção discursiva – independentemente da sua forma – elaborada pelo grupo e que visa reforçar a sua identidade através da rememoração (Bouvier 1992). No Brasil, poucos antropólogos seguiram essa pista; os especialistas da literatura, adotando os métodos e os conselhos dos antropólogos, investigam há décadas o estudo da tradição oral – sobretudo nordestina. Na sua grande parte, discípulos de Paul Zumthor (1983) apontam para a vocalidade das literaturas orais, adotando os métodos e as perspectivas das ciências humanas (Ferreira 1996; Santos 1997: 35-37).¹⁰

Resumindo, destacam-se três tipos de problemas colocados ao antropólogo em campo, na hora da coleta e da análise do material. Os estudos etnográficos sobre o Nordeste, sobretudo do interior são, para a maior parte, recentes e não se constituíram em uma tradição: quando muito, são englobados pelos estudos das sociedades camponesas e os antropólogos não estudaram a tradição oral, pois era objeto de estudo dos folcloristas. Também existe uma indeterminação terminológica ligada à natureza do objeto (texto, discurso, tradição, literatura oral, folclore, etc.). A terminologia utilizada pela antropologia para designar o campo de estudo da narrativa oral não é satisfatória – a tradição oral, a memória ou o folclore, não se apresentam como conceitos operatórios –, nem existe uma teoria unificada para o estudo das tradições orais: cada disciplina tenta elaborar seus próprios instrumentos e métodos de análise, ignorando os resultados da outra. Enfim, na antropologia clássica e, como vimos, fora a obra de Lévi-Strauss, há uma ausência de estudos teóricos e uma escassez de reflexões metodológicas sobre a matéria narrativa (Lévi-Strauss 1991: 153).¹¹ Finalmente, e lembrando autores que

9. Ver uma discussão mais detalhada em Cavignac 1997a: 208-213.

10. Para o estudo dos folhetos de cordel, do ponto de vista sociológico ou histórico, podemos lembrar os legados importantes de Arantes (1982), Menezes (1977), Slater (1984) e Terra (1983).

11. Já que, para ele, não haveria uma diferença de natureza entre o conto e o mito, podemos incluir o mito na tradição oral das populações estudadas. Assim, os pesquisadores devem recorrer à História oral, à teoria da literatura ou à linguística e à semiótica, etc. para dar conta do recado. Para mais detalhes, cf. Cavignac 1997a: 192-203 e 1999.

estudam as representações do passado e a consciência histórica contida em formas narrativas, partindo do ponto de vista do nativo, aparecem temáticas onde estão relacionadas a memória e a identidade, enriquecendo o diálogo entre antropologia e história (Pollak 1989; Price 1994, 1998; Wachtel 1990; 1993; 2001). A existência de uma história não consciente, subterrânea, invisível e não oficial nos levam para a investigação das representações nativas do tempo e do espaço.

PASSOS METODOLÓGICOS: HISTÓRIA, MEMÓRIA E NARRATIVA

Ao longo das investigações realizadas no Rio Grande do Norte desde 1990, aparecem temáticas e representações bastante coerentes (Cavignac 1997). O que tínhamos percebido no sertão apareceu com mais clareza nos nossos percursos pelo litoral e nas zonas urbanas – no que diz respeito à mobilidade da população, às narrativas escritas e orais e, finalmente, às representações simbólicas, sobretudo em relação ao passado. O tempo passado parece se esconder nas entranhas da terra ou nas águas – lagoas, poços, túneis, fontes, etc. Essa reflexão pode ser estendida aos monumentos históricos ou aos sítios arqueológicos: marcos da memória e sinais de resistência de uma história que não foi escrita nem considerada digna de interesse pelos estudiosos. No nosso caso, a análise das narrativas deve ser feita em conjunto à revisão das fontes documentais e à observação das práticas cotidianas.¹²

O universo maravilhoso é descrito nas “estórias de trancoso”, nas histórias de encantamento, nas lendas de fundação das cidades ou, ainda, nos registros narrativos menores que informam sobre as representações nativas do passado colonial e as configurações simbólicas da cultura,

12. É a via escolhida nas investigações empíricas realizadas por nós e nossa equipe composta por alunos de graduação e de pós-graduação em ciências sociais e em antropologia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Na sua maioria, são também integrantes do Projeto de extensão *Tapera: em busca dos lugares de memória*, que vêm discutindo, de modo sistemático, desde 2001, as questões ligadas à memória, ao patrimônio, à tradição e à etnicidade, centrando suas atenções no Rio Grande do Norte. Foram realizadas visitas aos monumentos, sítios arqueológicos e algumas comunidades a serem estudadas. Destas viagens exploratórias, surgiram alguns contatos com os responsáveis e os moradores, possibilitando o nascimento de outras pesquisas em nível da graduação e da pós-graduação. Uma das produções do projeto foi a realização de uma exposição sobre a “casa de pedra”, apresentada em Pium, em 2005. A exposição propôs chamar a atenção tanto para um monumento histórico esquecido quanto para a necessidade de uma valorização da cultura e da memória local, com a realização de futuros estudos arqueológicos e etnográficos. Ainda em 2005, foi criado o Núcleo C. Cascudo de Estudos Norte-Rio-Grandense – NCCEN, ao qual o projeto Tapera é associado. Um outro resultado dessa investigação foi a realização, em 2009, de um pequeno documentário intitulado *Pium*, histórias de família. Ainda, entre 2006 e 2008, foi realizado um mapeamento do patrimônio cultural do Seridó para o IPHAN, em um esforço conjunto de alunos e professores da UFRN (CCHLA e CERES), em uma parceria com o NCCEN. Para mais informação sobre os projetos, ver o site: <<http://www.cchla.tapera.ufrn.br>>.

como a atribuição sistemática da autoria de construção dos monumentos históricos aos holandeses: em Natal, a ponte de Igapó, o Forte dos Reis Magos e, em várias localidades, as “casas de pedras” ou as pinturas rupestres. Quando se examinam as representações do passado nas narrativas, exemplificamos os aspectos etnográficos da criação narrativa, no que diz respeito à criação de uma “nova história local”. Isto através da leitura de textos formalizados em narrativas, bem como na avaliação de registros ligados ao tema, espalhados nos discursos das pessoas entrevistadas. Logo, em um momento inicial, podemos analisar como as narrativas vão se adaptando a uma nova realidade para se constituírem em tradição: novos personagens e novas situações encontram-se revestidos com as velhas estruturas narrativas, retomando temáticas conhecidas (encantamento, mistério, subterrâneo, a escuridão, a natureza, etc.). Pouco a pouco, foi se constituindo a certeza de que as imagens relativas a um passado comum aparecem com regularidade e homogeneidade em todos os lugares onde fizemos pesquisa. Essas imagens encontram-se inscritas, sobretudo, mas não somente, nas narrativas pertencentes a um *corpus* importante e pouco investigado pelos antropólogos: o que Vladimir Propp (1965, 1983) chama de “contos maravilhosos”.¹³ Algumas lendas de fundação auxiliam na compreensão desse universo maravilhoso e se ‘cristalizaram’, confundindo-se com a afirmação identitária do grupo: são idênticas às versões anotadas por historiadores amadores, cuja proposta era resgatar a cultura e a história locais. De fato, as ‘estórias’ das cidades ou as narrativas contando a chegada dos primeiros moradores no lugar são nossos pontos de partida para discutir a questão da identidade e a evocação do passado.

Assim, os relatos de fundação das cidades de Caicó e de Acari colocam em cena os colonos que entraram em um espaço ainda selvagem: são fazendeiros, vaqueiros, caçadores, tropeiros, cujas aventuras levam a um universo desconhecido onde a manifestação dos poderes de um santo ajuda a resolver todas as dificuldades com que se defrontam.¹⁴ Retrato de uma história es-

13. Como lembramos anteriormente, no Nordeste, os contos foram coletados desde o século XIX, inicialmente, pelos folcloristas, e foram publicados junto a outras formas literárias: canções, cantigas, romances, poesias, etc. (Santos 1997).

14. Historicamente, a capela primitiva foi erigida, em 1695, nas proximidades da Casa Forte do Cuó (ou Acauã), à época da “Guerra dos Bárbaros” (1683-1697), pelo comandante das tropas militares e seus ajudantes que combatiam os gentios rebelados. o Arraial do Quei-qué (1700) pelo Coronel de Cavalaria Manuel de Souza Forte, depois elevado à Povoação do Caicó (1735), à Vila Nova do Príncipe (1788) e à Cidade do Príncipe (1868), para ser denominada Seridó (1890) e, finalmente, Caicó (1890). O patrimônio cultural seridoense foi objeto do Inventário das Referências Culturais do Seridó-RN, aprovado em outubro de 2006, pelo Ministério da Cultura, e realizado entre 2007 e 2008, por professores e estudantes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e do Centro de Ensino Federal Tecnológico (CEFET/RN). Parte das ações do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Na-

quecida, a versão de Manoel Dantas (1941: 97) lembra a presença indígena: no início da colonização, a entidade sobrenatural dos índios aparece sob a forma de um touro; na ocasião, o espírito dos índios é expulso da floresta e, em algumas versões, transforma-se em uma enorme serpente que irá instalar-se no poço. Se este secar ou se uma cheia muito forte fizer a água subir até o campanário da igreja, a cidade será destruída. Em outras versões coletadas, são duas baleias, donas das águas subterrâneas, que moram em uma gruta; quando a serpente morrer, a cidade será recoberta pelas águas. A versão mais completa da narrativa contém pelo menos dois mitos: um primeiro informa sobre a origem da cidade, que põe em cena os inícios da colonização onde dois representantes do divino se confrontam – Sant’Ana e Tupã –, ambos utilizando o milagre como arma. Um segundo mito pode-se ler nas entrelinhas: a ameaça dos índios continua presente através da possível destruição da cidade pela seca ou pela inundação. A divindade indígena metamorfoseada em um animal feroz – touro (animal terrestre), cobra ou baleias (animais aquáticos) – apresenta as características dos ancestrais primordiais; metamorfoseados em animais ou transformados em almas, os índios habitam as florestas, controlam as fontes de água, moram por debaixo da terra, são donos das forças da natureza. Esses detalhes ressaltam a autoctonia da ‘santa do Seridó’¹⁵ que defende incansavelmente seus filhos dos ataques da natureza.

A revelação dos poderes sobrenaturais, manifestações do ‘tempo antigo’, se dá sob a forma de uma aparição milagrosa, de uma manifestação do além ou de um sonho; ponto de partida para a construção de uma capela que se tornará local de celebrações religiosas. Assim, como no mito de Sant’Ana contado *ad nauseam* durante a festa aos visitantes que ignoram a história fundante, os lugares definidores de identidade local (igrejas, centros de romaria, cemitérios, túneis, árvores, lagoas ou montanhas encantadas, etc.) são associados aos fenômenos sobrenaturais e se constituem em lugares de memória (Nora 1984). Dessa forma, o mito de origem da cidade e sua história aparecem como elementos significativos para compreender as manifestações festivas do local. A memória, produtora de ‘identidade’, seja ela individual, familiar ou do grupo, é reativada periodicamente (Pollak

cional - IPHAN - 3ª sub-regional/20ºSR/PB-RN, o projeto foi administrado pela Fundação de Pesquisa e Ensino do Rio Grande do Norte – FUNCERN / CEFET-RN. Buscou mapear os usos, as funções e as significações simbólicas, estéticas e sociais das celebrações (os rituais religiosos e as festas ‘de rua’); dos saberes e fazeres (os conhecimentos e modos de fazer, sobretudo aqueles relacionados à alimentação); das formas de expressões (a tradição oral, as manifestações musicais e a dança do Espontão); e dos lugares de memória (os espaços de sociabilidade e os que possuem uma importância histórica).

15. O nome de Sant’Ana é onipresente na paisagem natural e nas cidades seridoenses: Serra de Santana, Ilha de Santana, Poço de Santana, Barra de Santana, Santana do Seridó.

1989). A realização da “maior festa do Seridó” acompanha de perto a narrativa que encena a fundação da cidade¹⁶: suportes de um discurso sobre o passado, os atos de fé dos “filhos de Sant’Ana” ilustram as narrativas que darão origem à cidade, sejam elas escritas ou orais, eruditas ou populares. Os rituais religiosos reafirmam o mito de fundação de Caicó, revelam a presença de forças sobrenaturais anteriores ao contato e servem de suporte da memória local, pois revelam “uma outra história, mais longínqua e confusa que merece nossa atenção. Esta conserva as marcas do contato e da imbricação definitiva de uma tradição europeia nas cosmologias e usos dessas populações” (Galinier 1993: 286).

Em um outro registro, no discurso cotidiano, quando solicitamos nossos interlocutores sobre os seus ‘ancestrais’, percebemos a repetição de um detalhe pertencente a um acontecimento histórico – que geralmente difere da versão dos historiadores. Notamos, por exemplo, o ‘deslocamento’ de um monumento para uma outra época – como é o caso das obras deixadas pelos holandeses – ou, ainda, encontramos o relato da presença de monstros subterrâneos (aquáticos ou terrestres) povoando o subsolo das igrejas, das montanhas e das lagoas. São temas recorrentes e dinâmicos que formam os elementos díspares de uma visão bastante instigante da história local. Se analisarmos as narrativas à luz das práticas rituais, podemos avançar em uma via já clássica; pois, reunidos,

“[...] Os mitos e os ritos oferecem com valor principal de preservar até a nossa época, sob uma forma residual, modos de observação e de reflexão que foram e, sem dúvida, ficam exatamente adaptados a descobertas de um certo tipo: as que autorizavam a natureza, a partir da organização e da exploração especulativas do mundo sensível em termos de sensível” (Lévi-Strauss 1989: 29-30).

A busca de uma cosmovisão com um substrato autóctone deixa aparecer forças, espíritos que entram em comunicação com os vivos, formando um conjunto onde espíritos, seres vivos e natureza comunicam (Castro 2002; Galinier 1997).

Parece, então, possível reconstruir os elementos de apreensão do mundo através da análise das suas produções narrativas. Aqui, a natureza não habitada torna-se o “lugar de vida” do sagrado autóctone e o revelador de um passado longínquo. O subsolo contém também os seres ligados ao fim do mundo – sobretudo serpentes e animais aquáticos como baleias e peixes gigantes – almas ou seres humanos encantados, no caso das princesas adormecidas. Assim, a descrição minuciosa deste mundo repleto de monstros,

16. Como nos ensina Claude Lévi-Strauss, é interessante analisar conjuntamente as diferentes expressões simbólicas (Lévi-Strauss 1974, 1989: 29-30; Wachtel, 1990: 21).

de espíritos e de santos, que surgem como os primeiros colonizadores da região, é relatada pelos moradores das cidades históricas através dos discursos narrativos: textos míticos, “histórias de almas”, milagres, romances de cordel, ou estórias de trancoso. Graças a este conjunto narrativo, podemos traçar os contornos de uma cosmologia local. Reencontra-se, então, uma representação do mundo onde o espaço sagrado segue de perto os limites do mundo habitado pelos homens. O espaço sobrenatural se iniciaria, deste modo, na fronteira da cidade, ao entrar no cemitério ou em uma casa abandonada. Ao atravessar qualquer zona deserta, os homens devem proteger-se contra as agressões dos agentes do mundo extra-humano ou, ainda, devem procurar ganhar os seus favores, realizando rezas, práticas mágicas, oferendas, ou mesmo súplicas, no caso das aparições de Nossa Senhora. Esta representação da natureza como lugar do sagrado, associada a um passado longínquo, pode ser também vista como o resultado de uma resistência de uma memória oprimida por vários séculos de dominação de todo tipo.

A ORALIDADE COMO PATRIMÔNIO

Dessa forma, é importante levar em conta as múltiplas dimensões de um texto: uma narrativa é, antes de tudo, um fato social, cultural, histórico, ideológico, etc., produzido em um contexto e nas condições materiais específicas a uma época e a uma cultura. É preciso, então, inverter a perspectiva clássica que privilegia o ponto de vista da produção textual para podermos entender a importância da narrativa na cultura local. Aprender um texto a partir do seu ‘público’, seja ele leitor e/ou ouvinte, e analisar o seu uso facilita a recomposição da riqueza do contexto de enunciação. Faz-se necessário, então, realizar o exame não somente do conteúdo da narrativa ou do fragmento discursivo, mas, também, do seu contexto e da sua recepção, como aconselha Roger Chartier (1987). Comparando as diferentes expressões literárias nos seus contextos de produção, podemos avaliar, também, a transformação de uma cultura, chamada tradicional. As metamorfoses ocorridas tornam-se visíveis na composição do *corpus* narrativo: memorização ou esquecimento das estórias da “tradição”, criações poéticas e narrativas, sumiço dos folhetos de cordel, etc. Também, através do relato das vidas pessoais, é possível perceber as mudanças ocorridas na vida cotidiana. De outro lado, é a ocasião de propor uma leitura cruzada dos textos orais e escritos, da realidade cotidiana dos moradores, dos seus discursos e das suas narrativas, sublinhando a importância do *corpus* narrativo na elaboração de uma identidade e, através desta, uma apropriação da História do lugar e do espaço. A pesquisa pluridisciplinar auxilia a realização de uma leitura antropológica da realidade.

Ainda seguindo os ensinamentos de Claude Lévi-Strauss (1974), é preciso analisar as diferentes expressões narrativas e, sobretudo, as variantes das

histórias, sejam elas escritas ou orais, eruditas ou populares. Por exemplo, torna-se possível analisar o romance *d'A pedra do Reino*, de Ariano Suassuna (1971), à luz dos romances de cordel, pertencendo à literatura popular e às histórias de encantamento, do domínio da tradição oral (Santos 1997: 139). O esforço comparativo entre as diferentes formas discursivas nos faz entender a produção e a transmissão dos textos e, de um modo geral, nos ensina sobre as representações simbólicas da cultura.

A dimensão narrativa, mesmo se é levada em conta pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, órgão encarregado do registro dos bens imateriais brasileiros, foi diluída nas diferentes categorias do instrumento elaborado para a realização dos registros, o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC): celebrações, saberes e ofícios, expressões e lugares. De fato, nos inventários, não se consideram como ‘bens’, os mais imateriais dos registros, a voz e a fala que constam, no entanto, em primeiro lugar na convenção da UNESCO (2003: 5): são as “tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial”. O INRC não prevê o registro de relatos orais por si só, mas na qualidade de textos associados a outros bens, permitindo a transmissão da memória e da cultura. No Brasil, as primeiras atenções se voltaram para as práticas tradicionais associadas a uma cultura material específica de um grupo social, e os saberes orais constituídos continuam sendo entendidos como veículos de uma tradição e não como ‘referência cultural’. Porém, verificamos em campo que as formas narrativas da literatura oral se destacam como uma categoria autônoma do livro das expressões: o mapeamento e o registro da tradição oral complementa e enriquece o inventário da cultura imaterial. Assim, percebemos que a marca da materialidade continua forte na concepção institucional da cultura. Como em outros contextos nacionais, no Brasil, a noção de “patrimônio cultural imaterial” alarga simplesmente o conteúdo tradicional reservado ao folclore, sem que haja uma reflexão crítica das categorias utilizadas pelos pesquisadores e que os grupos contemplados pela ação sejam efetivamente incluídos na realização dos projetos de registros, pois os entraves burocráticos impedem uma participação ativa dos interessados (Fabre 2006: 2). No entanto, recentemente, o registro do samba, do frevo e da capoeira trouxe à tona expressões de uma brasilidade supostamente incontestada, associada a uma herança africana e libertando-se da materialidade dos registros anteriores; o corpo lúdico substituiu o gesto associado ao objeto e o ‘saber-fazer’ do trabalho diário. No caso das narrativas orais associadas aos grupos étnicos, o registro se faz necessário, pois são os pilares da memória do grupo. Nas versões nativas do passado que são ensaiadas, ressurgem atores até então invisíveis: os ancestrais indígenas ao lado dos escravos fugidos. As narrativas, longe de fornecerem elementos que nos

informam sobre acontecimentos históricos precisos, apresentam aspectos de um passado que resiste ao esquecimento, por estar enterrado nas entranhas da terra, testemunha principal da história.

O passado, localizado no subsolo e nas águas, foi “encoberto”, aterrado com os testemunhos da história sangrenta. Essa representação do mundo natural-sagrado se apresenta, de um modo metafórico, como a colonização. Podemos, então, começar a enxergar a amplitude do fenômeno. Como é demonstrado para outros países latino-americanos, sobretudo no México (Galnier 1997; Gruzinski 1988; Wachtel 1991), o invasor conseguiu tomar posse de terras, eliminar fisicamente as populações nativas e impor, simbolicamente, contando com a ajuda da Igreja, uma legitimidade da ocupação colonial. Podemos avançar que é possível aplicar esta análise ao nosso contexto de pesquisa. Ao mesmo tempo, essas narrativas nos ensinam que a elaboração da autoctonia passa necessariamente por uma reinterpretação singular da história. Versão plausível do passado, a narrativa mostra que os homens continuam tecendo relações complexas e múltiplas junto aos agentes sobrenaturais, sejam eles considerados autóctones ou estrangeiros. Finalmente, é necessário reavaliar o estudo da narrativa e que este não deve ser limitado ao estudo formal: é preciso entender os resultados da análise textual à luz das observações etnográficas e dos dados históricos para desenhar os contornos de uma cosmologia local. Produzindo afirmações historicamente possíveis, os homens, contando “estória”, repetindo anacronismos e fórmulas feitas, elaboram e reelaboram eventos passados e presentes, propondo uma reinterpretação local dos fatos reais, inspirando-se na “tradição”.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Manuel Correia de. 1990. *A produção do espaço norte-rio-grandense*, Natal, cooperativa cultural, 2a. Edição.
- ANDRADE, Pedro Carrilho de Andrade. 1912. Memória sobre os índios do Brasil, *Revista do I G H R N*, vol. VII, Natal.
- ARRUTI, José Mauricio Andion. 1997. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas, *Mana*. [online], out., vol.3, no.2 [citado 25 Julho 2003]:7-38. (<<http://www.scielo.br/scielo>>. ISSN 0104-9313.
- AUGUSTO, José. 1954. *Seridó*, Rio, Borsoi ed.
- BARRETO filho, Henry Trindade. 1994. Tapeba, tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica, *Série Antropológica*, 165, Brasília, Departamento de Antropologia, UNB.
- BARROS, Paulo Sérgio. 1998. Idolatrias, heresias, alianças: a resistência indígena no Ceará colonial, *Ethnos*, ano II, 2, jan-jun. (www.biblio.ufpe.br/libvirt/revistas/ethnos/barros.htm)
- BARTH, Frederick. 1998. *Grupos étnicos e suas fronteiras*, in: POUTIGNAT, Philippe (org), S. Paulo, Unesp: 185-228.
- BERNAND, Carmen; DIGARD, Jean-Pierre. 1986. De Téhéran à Tehuantepec. L'ethnologie au crible des aires culturelle, *L'Homme*, 97-98: 54-71.
- CARVALHO, Maria Rosário de. 2009. “De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’”. In: M. Rosário

- de Carvalho & E. B. Reesink (orgs.): *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridade*, Natal, Editora da UFRN (no prelo).
- CASCUDO, Luis da C. 1949. *Os holandêses no Rio Grande do Norte*, Natal, Departamento de Imprensa.
- CASCUDO, Luis da C. 1955. *História do Rio Grande do Norte*, Rio, Mec. CASCUDO, Luis da C. 1985. *Tradições populares da pecuária nordestina*, Recife, Asa Pernambuco, 2a. ed.
- CAVIGNAC, Julie. 1994. *Mémoires au quotidien. Histoire et récits du sertão du Rn. (Brésil)*, Université de Paris X, Nanterre.
- CAVIGNAC, Julie. 1995. A índia roubada: Estudo Comparativo da História e das Representações das Populações Indígenas no Sertão do Rio Grande do Norte, *Cadernos de História*, UFRN.
- CAVIGNAC, Julie. 1997. La littérature de colportage au nord-est du Brésil. Du récit oral à l'histoire écrite, Paris, CNRS.
- CAVIGNAC, Julie. 2000. Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em Antropologia, *Mneme – Revista de Humanidades* [On-line]. Disponível em <URL: <http://www.seol.com.br/mneme>>.
- CAVIGNAC, Julie. 2003. A etnicidade encoberta: 'Índios' e 'Negros' no Rio Grande do Norte, *Mneme*, vol. 5, n. 8 (maio/julho) <http://seol.bcom.br/mneme>.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org). 1992. *História dos índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/ SMC/ Companhia das Letras.
- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José A. L. e CARVALHO, Maria R. G. 1998 (1992). Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um espaço histórico, In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*, São Paulo, FAPESP/ SMC/ Companhia das Letras: 431-456.
- DANTAS, Manoel. 1941. *Homens de outrora*, Rio, Pongetti.
- FABRE, Daniel. 2006. Le patrimoine culturel immatériel. Notes sur la conjoncture française. Article accompagnant la remise du rapport d'étude de Gaetano Ciarcia, *La perte durable*, à la Mission à l'ethnologie (Dapa, Ministère de la culture) le 10 octobre 2006 (mimeo.): 29-51.
- FREYRE, Gilberto. 1974. *Maitres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard.
- GALINIER, Jacques. 1993. La complainte du Maître à tête de Vieux : comment on écrit l'histoire en pays otomi, in : *Mémoire de la tradition*, Nanterre, Société d'ethnologie : 285-297.
- GALINIER, Jacques. 1997. *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des indiens*
- GALINIER, Jacques. 1997. *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des indiens otomi*, Paris, Puf.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 1996. A tradição como pedra de toque da etnicidade, *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 115-134.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. 2001b. A construção da imagem dos 'bravios' e a memória Atikum, *Anuário antropológico* 98, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 97-107.
- GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. 1993. *Histoire du Nouveau Monde; les métisages*, Paris, Fayard, vol.II.
- GRUZINSKI, Serge. 1988. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard.
- GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. 1992. La redécouverte de l'Amérique, *L'Homme*, 122-123: 7-38.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1988. *Raízes do Brasil*, Rio, José Olympio, 20a. ed. ISA – Instituto Socioambiental. 2000. *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, S. Paulo, Brasília, S. Gabriel da Cachoeira, ISA.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1991; 2000. *Censo demográfico do Brasil (Características gerais da população – população por cor, raça e sexo segundo as Mesorregiões, as microrregiões e os municípios)*.
- JOFFILY, Geraldo Irineu. 1977. *Notas sobre a Parahyba. Seleção das crônicas de Irineu Joffily (1892-1901)*, Brasília, Thesaurus, 2a. ed.
- KOSTER, Henry. 1978. *Viagens ao Nordeste do Brasil*, Recife, Secretaria de Educação e cultura, governo de Pernambuco, trad. Luis da C. Cascudo.
- LAET, Jean de. 1640. *L'histoire du Nouveau Monde ou description des Indes occidentales*, Leyde, chez A. et B. Elseviers, imprimeurs ordinaires de l'Université.
- LEITE, Ilka Boaventura (org). 1996. *Negros do sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade*, Florianópolis,

Letras contemporâneas.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1974. A gesta de Asdiwald, in: *Antropologia estrutural dois*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro: 152-205.
- LÉVI-STRAUSS. 1983 [1950]. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, in: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 8e ed.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1991. Ordem e desordem na tradição oral, *Minhas palavras*, São Paulo, ed. Brasiliense : 149-158
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. *Antropologia estrutural*, 6ed. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro.
- LIMA, Nestor. 1990 [1937] *Municípios do Rio Grande do Norte*, Coleção Mossoroense, serie C, DXCVI.
- LOPES, Fatima Martins. 1999. *Missões religiosas. Índios, colonos e missionários na colonização do RN*, Recife, UFPE - Mestrado em História.
- LOSONCZY, Anne-Marie. 2002. Marrons, colons, contrebandiers, reseaux transversaux et configuration métisse sur la côte caraïbe colombienne (Dibulla) , *Journal de la société des Américanistes*, 88: 179-201.
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. 2000a. A escravidão no Seridó: um olhar sobre as fontes judiciais de Caicó e Acari, *Mneme*, 1, 1 (ago-set.).
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. 2000b. Quando o Sertão se descobre: os documentos pombalenses e a redescoberta da História do Seridó Colonial, *O Gato. Jornal Cultural*, Natal: Fundação José Augusto, ano XI, 4, abril/maio: 19-22.
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. 2002. Vivências índias, mundos mestiços: relacionamentos interétnicos na freguesia da gloriosa senhora santa Ana do Seridó entre o final do século XVIII e início do século XIX, Caicó, Monografia de final de curso (História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, CERES.
- MACEDO, Muirakytan K. de. 1998. *A penúltima versão do Seridó – espaço e história no regionalismo seridoense*, Natal, Dissertação (Mestrado de Ciências Sociais), Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- MACEDO, Muirakytan K. de. 2007. *Rústicos cabedais. Patrimônio e cotidiano familiar nos sertões do Seridó (séc. XVIII)*, Natal, tese de doutorado (Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais), Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1981. *Velhas famílias do Seridó*, Brasília, Centro Gráfico do Senado Federal.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1984. *Índios do Açú e Seridó*, Brasília, Senado Federal.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1987. *Os holandeses e a serra do João do Vale*, Mossoró, col. Mossoroense.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1988. Os Tarairius, extintos tapuias do Nordeste, *Rev. do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 358: 57-72.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1993. *O engenbo Cunhaú à luz de um inventário*, Natal, Fundação José Augusto.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 1997. *Aconteceu no Rio Grande do Norte*, Natal, Depto. Estadual de Imprensa.
- MEDEIROS filho, Olávo de. 2001. *Notas para a história do Rio Grande do Norte*, João Pessoa, Unipê.
- MONTEIRO, Denise Mattos. 2000. *Introdução à história do Rio Grande do Norte*, Natal, EDUFRN.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). 2002. *Quilombos, identidade étnica e territorialidade*, Rio, ed. da Fundação Getúlio Vargas, Associação Brasileira de Antropologia.
- NORA, Pierre. 1984. Mémoire et histoire: la problématique des lieux. Les lieux de memoire, V.1., *La République*, Paris, Gallimard.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. Uma etnologia dos ‘Índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais, *Mana*, 4/1, Rio de Janeiro: 47-77.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). 1999. *Ensaios em Antropologia histórica*, Rio de Janeiro, ed. UFRJ.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 2001. *Os Caxixós do Capão do Zezinho: uma comunidade indígena distante de imagens da primitividade e do índio genérico*, Rio, Relatório encaminhado à FUNAI em cumprimento do contrato de consultoria DGEP 30/2000 (mimeo).
- PAVÃO, João Bosco. 1981. *Politique des langues au Brésil, avec le cas spécifique des indiens du Nordeste*, Paris, Univ. de Paris V, René Descartes, Sorbonne, thèse de doctorat de IIIe. Cycle (Sciences Humaines).

- PINTO, Estevão. 1935. *Indígenas do Nordeste. Edição ilustrada*, São Paulo, cia. Ed. Nacional.
- POLLAK, Michael. 1989. Memória, esquecimento, silêncio, *Estudos Históricos* 3, Memória, Rio de Janeiro, 2, 3: 3-15 (<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/43.pdf>).
- PORTO, Maria Emília Monteiro. 2000. *Jesuítas na Capitania do Rio Grande do Norte. Séc. XVI- XVIII. Arcaicos e modernos*, tese de doutorado, Univ. de Salamanca.
- PORTALEGRE, Maria Sílvia. 1998. Rompendo o silêncio: por uma revisão do desaparecimento dos povos indígenas, *Ethnos*, ano II, n. 2 jan.-jun. (www.galindo.demon.nl).
- PORTALEGRE, Maria Sílvia; MARIZ, Marlene da Silva; DANTAS, Beatriz Gois (org.). 1994. *Documentos para a história indígena do Nordeste: Ceará, Rio Grande e Sergipe*, S. Paulo, Núcleo de história indígena e do indigenismo, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de S. Paulo, Secretaria da Cultura e do Desporto do Estado do Ceará.
- PROPP, Vladimir J. A. 1965. *Morphologie du conte*, Paris, Seuil (réed.).
- PROPP, Vladimir J. A. 1983. *Les racines historiques du conte merveilleux*, Paris, Gallimard, 2e ed., traduction de Lise Gruel-Apert, Préface de Daniel Fabre et de Jean-Claude Schmidt.
- PUNTONI, Pedro. 2002. *A guerra dos bárbaros*, S. Paulo, Edusp, Hucitec. RAMINELLI, Ronald. 1996. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*, Rio, Jorge Zahar ed.
- REESINK, Edwin. 1997. *Alteridades substanciais. Apontamentos diversos sobre índio e negro*, Salvador, trabalho apresentado no V Congresso Afro-brasileiro, mimeo.
- SAHLINS, Marshall, 1987. *Ilhas de história*, Rio de Janeiro, Zahar.
- SANTOS, Idelette Muzart Fonseca dos. 1997. *La littérature de cordel au Brésil. Mémoire des voix, grenier d'histoires*, Paris, L'Harmattan.
- SILVA, Elizabeth Lima da. 2001. Remanescentes de quilombos, in: "Negros e negras: diferentes sim, desiguais não", Natal, *Dito e feito*, 5: 35-42.
- UNESCO. 2003. *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial*, Paris, 17 de outubro de 2003 (Tradução feita pelo Ministério das Relações Exteriores, Brasília, 2006.)
- VALENCE, R. P. Apollinaire de. 1888. *Histoire de la mission du P. Martín de Nantes, capucin de la Province de Bretagne chez les Cariris, tribu sauvage du Brésil (1671-1688)*, Rome, Archives générales de l'ordre des Capucins (1707).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. Etnologia brasileira, In: MICELI, S. (org.), *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*, vol. 1, Antropologia, São Paulo, Anpocs, Sumaré: 109-223. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*, S. Paulo, Cosac e Naify.
- WACHTEL, Nathan. 1990. *Le retour des ancêtres: les indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire regressive*, Paris, Gallimard. WACHTEL, Nathan. 1996. *Deuses e Vampiros. De volta a Chipaya*, São Paulo, Edusp.

Quilombos, políticas patrimoniais e negociações

Bartolomeu Tito Figueirôa de Medeiros

Este texto é um resumo de uma discussão mais ampla, voltada para as temáticas do *Patrimônio Étnico das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Brasil*, reconhecidas pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias/ ADCT, bem como pelos de número 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, que dispõem sobre o Patrimônio Cultural no Brasil: seus tipos, as políticas de tombamento, registro, preservação e salvaguarda. No primeiro, estão oficialmente reconhecidas as Comunidades Remanescentes de Quilombos; no artigo 216, elas são declaradas Patrimônio Cultural da Nação, aí incluídos seus territórios e os bens culturais de natureza material, imaterial ou intangível, nelas existentes e/ou produzidos.

Tais comunidades se revestem de grande atualidade no país, em virtude do avanço das políticas públicas, no sentido de fazer cumprir os dispositivos constitucionais do tombamento, salvaguarda e preservação das mesmas. O artigo 68 do ADCT as declara merecedoras do reconhecimento oficial e da atribuição de posse definitiva dos seus territórios, por parte do Estado Nacional.

O objetivo deste trabalho é apresentar alguns comentários elaborados com respeito à pesquisa em curso sobre as percepções, interpretações e níveis de aceitação despertados e/ou construídos, a partir da discussão iniciada por técnicos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/ IPHAN, visando à elaboração de uma política de tombamento para os quilombos, política essa cobrada pelo Ministério Público Federal, para cumprimento do preceito constitucional, citado acima.

CONSTRUINDO O OBJETO DO ESTUDO

Um documento interno de trabalho, intitulado “Sobre o tombamento dos quilombos”, elaborado no DEPAM (Departamento do Patrimônio Material) do IPHAN e distribuído às Superintendências nos Estados e Distrito Federal, em maio de 2008, discute a extensão do termo “antigos quilombos”, empregado no supracitado artigo 216 da Constituição Federal de 1988, que afirma: “... ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Conforme a Constituição, portanto, os quilombos “antigos” já são declarados

tombados: seus sítios, seus documentos, na qualidade de detentores das reminiscências históricas.

Os autores do texto em questão apresentam, inicialmente, uma compreensão restritiva da expressão “antigos quilombos”, partilhada, atualmente, por certos setores da política e da cultura nacionais, aplicando-a apenas aos quilombos existentes até o 13 de maio de 1888, data do decreto do Governo Imperial abolindo o sistema escravocrata.

Nesta visão, o IPHAN teria responsabilidades de tombamento obrigatório apenas para essa categoria de comunidades rurais e urbanas, formadas por “negros fugidos”, deixando para outros órgãos governamentais a incumbência do cumprimento do artigo 68 do ADCT para as comunidades remanescentes surgidas após a “Lei Áurea”.

O Documento de Trabalho se ancora, em seguida, em estudos de antropólogos como Ilka Boaventura Leite/ UFSC e Alfredo Wagner Berno de Almeida/ UFAM, grandes pesquisadores das questões quilombolas no Brasil, entre outros, para defender uma maior abertura na interpretação do texto constitucional, tanto no tocante ao termo *quilombo* quanto ao conceito de “materialidade” – ali entendida unicamente como vestígios de edificações e peças arqueológicas encontradas nos antigos territórios de negros fugidos.

A abertura da concepção pretendida por este documento viria na linha de superação de uma visão considerada “conservadora”, e “restritiva”, pois “não cabe ao IPHAN, sob pena de inconstitucionalidade, diminuir o termo proposto pela Lei Maior, quando se refere às reminiscências históricas de antigos quilombos”, explica.

A Portaria nº. 40 da Fundação Cultural Palmares, órgão ligado ao Ministério da Cultura / MinC que traça diretrizes para a elaboração de relatórios técnicos de identificação das comunidades remanescentes de quilombos, é também invocada como reforço para essa abertura de concepção, tal qual ela é pretendida pelas deliberações constitucionais, enfatiza o documento. Um técnico do IPHAN me afirmou que este é um documento que confere apoio ao trabalho de demarcação e titulação, que deve ser realizado pelo INCRA, desde o decreto do Governo Federal 4.887, de novembro de 2003.

Como conclusão, o texto do IPHAN sugere levar em conta, nas políticas de tombamento, os seguintes tipos de comunidades que conservam as reminiscências históricas dos antigos quilombos:

- 1 - “As comunidades remanescentes de quilombos formadas por escravos negros fugidos até 13 de maio de 1888, como forma de resistência ao regime escravista.
- 2 - Comunidades remanescentes de senzalas, oriundas de escravos negros que as habitavam na época da escravidão e que foram

beneficiários de doação de terras ou que permaneceram nelas, ou ainda, as organizadas por negros libertos após a ‘Lei Áurea’.

3 - Os núcleos formados até meados do século XX, predominantemente por descendentes de escravos, como decorrência dos arranjos socioeconômicos e culturais, decorrentes da abolição.”

A partir desta identificação dos quilombos, o DEPAM/IPHAN se propõe a iniciar um debate entre os seus funcionários, em níveis nacional e regional, com a finalidade de provocar e aprofundar a reflexão sobre as políticas de tombamento das comunidades remanescentes de quilombos, a serem postas em execução por aquele órgão, em cumprimento à Constituição Federal/CF.

Ao iniciar o estudo das *percepções, interpretações e níveis de aceitação de técnicos do IPHAN, de pesquisadores de quilombos e de lideranças quilombolas*, surgidos e elaborados a respeito do programa de tombamento em discussão das Comunidades Remanescentes de Quilombo, detectei perplexidades originadas quanto à execução desta política, por parte dos atores sociais acima elencados, bem como modos e processos possíveis de aproximações e de negociações delas decorrentes, entre técnicos, pesquisadores e lideranças quilombolas.

A partir deste pressuposto, saliento a importância de o processo de patrimonialização dos quilombos ser efetivado dentro de uma estratégia de *inclusão do Registro dos bens culturais de natureza imaterial*, existentes naquelas comunidades, *não apenas o tombamento dos territórios*. Além disso, a pesquisa revelou ser fundamental, para a continuidade deste denominado “Projeto de Tombamento”, a necessidade de os atores sociais acima citados serem ouvidos com respeito a este programa, na qualidade de protagonistas que são do processo de reconhecimento cultural e histórico – sobretudo as populações quilombolas e suas lideranças. Do contrário, a situação corre o risco de se configurar como um *diálogo de surdos*, caso não venha a acontecer os encontros necessários, as trocas de experiências diferenciadas, para daí surgirem possibilidades de negociações.

Além disso, as visões da academia, das lideranças dos quilombos e dos técnicos do IPHAN, interagindo entre si, enriquecerão muito essas reflexões e poderão contribuir para uma construção que leve em conta variáveis importantes nos processos de tombamento, a partir da heterogeneidade das organizações das comunidades quilombolas – o que não está sendo levado em conta no Documento de Trabalho.

Dentre os elementos a se incluírem nos diálogos e negociações, destacamos:

- 1 - As multiplicidades de situações socioculturais, políticas e econômicas das comunidades remanescentes, tanto no passado como hoje, a exigirem *atenções diferenciadas* nas políticas de tombamento. O Documento de Trabalho refere-se a situações diferenciadas en-

tre os “antigos quilombos”, ressaltados pela CF e as comunidades remanescentes elencadas nos itens 02 e 03, aceitando para todas a designação de “comunidades remanescentes de quilombos”. Nisso, segue a orientação atual dos estudos da academia e da militância negra e quilombola, apoiados pelo Decreto 4.887/2003 do governo federal. Algumas dessas situações, detectadas nas pesquisas nessas comunidades:

Uma parte dos habitantes da área se identifica como quilombola, outra parte recebe as benesses da condição, mas não se assume como tal, seja por motivos religiosos (em um dos quilombos de Pernambuco, os evangélicos recusam esta atribuição, por decisão do ministério de sua igreja), seja por discordar da liderança quilombola, chegando até a constituir situações de faccionalismo na comunidade –dividida, às vezes, na fidelidade a duas lideranças que disputam entre si, cada qual defendendo sua legitimidade sobre a outra –, seja por discordar das políticas públicas para o quilombo ou da ausência delas, em nível municipal, sobretudo.

A isto se juntam: a diversidade de formas de acesso à terra, no mesmo quilombo: há os que têm terra própria, em regime individual, com direitos garantidos por herança, usucapião ou compra; há o regime de propriedade familiar (terras herdadas dos antepassados); esses casos convivem junto com os que não possuem terra nenhuma: garantem a manutenção da família trabalhando em sistemas de parceria ou como “trabalhadores alugados” para os fazendeiros ao redor do quilombo. Os não-proprietários, claro, querem a demarcação das terras pelo INCRA, o que garantirá a participação deles na posse coletiva do território titulado. No entanto, entre os já proprietários, há resistências e até recusas ou condições colocadas aos técnicos, durante o processo da demarcação – como é o caso de uma das lideranças quilombolas encontradas durante esta pesquisa de campo, a qual adere à demarcação, contanto que os seus 40ha de terras não entrem no rol da propriedade coletiva, a ser gerida pela Associação Quilombola local!

Além disso, notamos as tensões resultantes de objetivos e interesses pessoais, de autopromoção política e econômica – recorrentes, diríamos, em todo processo de luta – em que os ideais sociais e coletivos se misturam com os sonhos de superação individual e familiar da miséria em que muitos líderes cresceram e se criaram.

2 - As diversidades presentes nas narrativas, históricas e míticas ao mesmo tempo, das origens e do desenvolvimento de cada comunidade.

Muitas lideranças de hoje nasceram em famílias de antepassados imediatos – avós ou bisavós – considerados “fundadores” do quilombo, cuja memória coletiva é mesclada de elementos fatuais e lendários. Em outros

quilombos, os “guardiães da memória” remetem sua origem a personagens mais distantes, em um tempo não mais linear “vazio e homogêneo”, como diria Benedict ANDERSON (2005), porém situados no ambiente do mito, tecido de narrativas heroicas de resistência à escravidão, de fugas e esconderijos em lugares quase inacessíveis, para fugir às perseguições dos “capitães do mato” (o caso dos mitos de origem dos quilombos Sambaquin e Riachão do Sambaquin, no município de Panelas/PE, por exemplo), cujas lembranças continuam vivas no seio da comunidade.

É claro que a patrimonialização dessas comunidades tem muito a contribuir para a memória nacional, enriquecendo-a com a participação das sagas desses atores sociais e seus descendentes, reconhecidos como sujeitos históricos a partir da Constituição Federal de 1988. Desse modo, eles e suas coletividades contribuirão para a construção diversificada desta memória.

3 - A evolução continuada da percepção e definição do que seja *quilombo* na contemporaneidade brasileira, através do sistema da autoatribuição étnica quilombola, reconhecido pelo Decreto 4.887/2003 da Presidência da República, como referencial básico para o documento de *certificação*, a ser fornecido pela Fundação Cultural Palmares.

O Decreto acima referido reconhece o alargamento da categoria de *quilombo* na sociedade brasileira, processo também denominado de “ressemantização” por antropólogos e historiadores contemporâneos, como referi acima. No entanto, este documento vem se tornando fonte de vários conflitos de interpretação no campo sociopolítico, jurídico e da política partidária, estando em processo a discussão de um projeto de lei no Congresso Nacional, que tenta substituí-lo por uma nova regulamentação mais restritiva do artigo 68 do ADCT, restringindo a demarcação territorial apenas às terras atualmente ocupadas pelos quilombolas, sem contemplar a necessidade de terem uma extensão territorial suficiente para sua reprodução, não somente aqui e agora, mas levando em conta as gerações futuras.

A este respeito, a antropóloga Eliane Cantarino O’Dwyer distingue o termo *quilombo* enquanto “signo de referência” e enquanto “categoria”: no primeiro caso, envolve a ideia de escravo fugido, de evento histórico; no segundo, trata-se de um “objeto simbólico”, possuidor de diversos aspectos e, por isso, “representa um interesse diferencial para diversos sujeitos históricos, de acordo com sua posição e esquemas de vida.” E continua:

“Por isso, o uso da categoria quilombo, no contexto da afirmação dos direitos constitucionais de segmentos importantes e expressivos da sociedade brasileira, através do cumprimento do art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, tem sido objeto de mal-entendidos, devido à perspectiva do observador, ainda que,

social e culturalmente, esse uso possa ser considerado ‘criativo’” (O’Dwyer, 2002: 195).

Acho difícil, na situação atual da discussão, tratar como atos criativos as pressões da chamada “bancada ruralista” na Câmara e Senado Federais, dos partidos de oposição ao governo, sobretudo os de clara opção neoliberal e de figuras do Poder Judiciário. Os jogos de interesses, de natureza muitas vezes fisiológica, presentes em outros domínios da vida pública nacional, estão igualmente ativos neste campo do reconhecimento dos direitos das minorias étnicas no país, sobretudo quando isto envolve direitos à terra, à autonomia socioeconômica e territorial. Os fatos comprovam no dia a dia essas pressões.

Eliane Cantarino explicitava mais o que já escrevera em relatório à Comissão Pró-Índio de São Paulo, em maio de 1977, afirmando que “as dificuldades do Estado para aplicar o artigo 68 advêm do caráter deste material constitucional, que impõe ao Poder Público a concepção e a aplicação de novos caminhos.” (citado por Barros, 2007:4). Este autor relata, ainda, uma postura da antropóloga Cláudia Fonseca, na qual ela, em um texto de 1999, intitulado *O Abandono da Razão: a descolonização dos discursos sobre a infância e a família*, fala sobre o sentido da necessidade de se descolonizar os próprios conceitos e de recolocá-los em contexto atual; de superar a ‘arrogância totalitária (que desqualifica tudo que é diferente)’ e a ‘complacência paternalista (que aceita a diferença como parte de uma ordem natural)’...” (Ibidem). A autora aplicava esta reflexão às situações de gênero e família. Mas valem, igualmente, para a necessidade da “descolonização” dos referenciais teóricos aplicáveis ao estudo das situações recentemente criadas com respeito à inclusão deste novo sujeito histórico – o quilombola – nas políticas públicas e na reflexão da academia e da jurisprudência do país.

A própria noção de “comunidade”, utilizada largamente pelos quilombolas ao se referir ao seu habitat, é fruto não de uma escolha ou de objeto de estudo por iniciativa exclusiva destes, mas se trata de um termo herdado e, em certo sentido, imposto pelo texto constitucional, cunhado pelos que o discutiram e elaboraram. Ilka Boaventura Leite vai por este caminho, ao observar que no “texto constitucional é a comunidade o sujeito da oração, pois dela derivam os ‘remanescentes’, denominados posteriormente quilombolas”. E, mais adiante, complementa: “Não é a terra, portanto, o elemento exclusivo que identificaria os sujeitos do direito, mas sim sua condição de membro do grupo. A terra, evidentemente, é crucial para a continuidade do grupo, do destino dado ao modo coletivo de vida dessas populações, mas não é o elemento que exclusivamente o define” (Leite, 2000: 344). Concordo com esta avaliação da ilustre antropóloga, pois tem sido comprovada nos meus contatos com quilombolas.

Bem antes da noção de “quilombo”, o termo “comunidade” foi apresentado aos pequenos agricultores negros pelas Pastorais Rurais, ativas em diversas áreas do interior pernambucano e nordestino, em geral. Apoiadas financeiramente por ONGs estrangeiras, de orientação ecumênica ou pela Igreja Católica, tais pastorais iniciaram os trabalhadores e pequenos proprietários rurais no jargão e na prática de relações comunitárias, inspiradas na Bíblia e em documentos específicos cristãos. Tenho para mim que os quilombolas o empregam como um conceito “imaginado”, tanto na aceção de traçar fronteiras entre a “nossa comunidade” e a sociedade externa a ela, como na experiência, não plenamente compreendida, mas coletivamente assumida, de uma “consciência de fronteiras na forma da produção da localidade”, como escreveu Appadurai, citado por Anthony Cohen (2000 [1994]:67); uma consciência operacionalizada no âmbito da extensão que abrange todos os quilombos na perspectiva nacional e mesmo internacional – “o que necessariamente não diminui o seu localismo”, remata Appadurai. Localismo este mais ou menos assimilado pela inserção dessas populações nas atividades pastorais da Igreja específicas para o meio rural. Desse modo, o termo é empregado pela facção fiel ao grupo que está à frente das Diretorias da respectiva Associação, com poderes de representação e intermediação entre o “mundo externo” (governo, ONGs, academia, etc.) e os quilombolas.

Expostos acima os elementos principais da problematização do objeto de estudo, pode este ser resumido nas seguintes questões:

Como adequar as políticas de tombamento dos quilombos aos diversos tipos de representações dos atores sociais direta ou indiretamente envolvidos na questão, com interesses, expectativas e experiências anteriores de pesquisa e estudo, como também de militância social e política, as mais diversas?

É certo que a figura do tombamento, como foi assumida no projeto de criação do SPHAN, em 1937 – entendida no sentido de intervenção do Estado com seu poder de fiscalização dos usos e da conservação dos edifícios declarados oficialmente monumentos nacionais, mantendo os seus proprietários seu direito de posse e de domínio plenamente reconhecido pelo decreto, porém limitado pela ação fiscalizadora e de monitoramento do órgão estatal –, não tem sido aceita pelas lideranças quilombolas (minha pesquisa a respeito demonstrou). Também tem se mostrado objeto de perplexidade e/ou considerado de “importância menor para a vida nacional” por alguns especialistas em patrimônio cultural, recusando-se estes a abrir um diálogo sobre a problemática, ou relegando-a para outras instâncias do serviço público. Pergunto se não seria o caso de ampliar o conceito de patrimonialização das comunidades quilombolas, incluindo os territórios, os bens culturais de ordem imaterial neles existentes, conforme elencados no Art. 215 da Constituição Federal de 1988, os patrimônios vivos (os/as quilombolas com mais de 70 anos que se têm destacado por sua liderança e sua sabedoria), a paisagem natural e cultural, presente nas

terras de quilombo, e administrando caso a caso a implementação e a conseqüente resolução dos problemas decorrentes desse processo de intervenção do Estado brasileiro, tendo em vista a percepção de estarmos diante de algo novo, de populações só recentemente tornadas sujeitos históricos pela chamada “Constituição Cidadã”? Por que não observar a vida acontecendo em seus processos, integrando a observação e o diálogo com as comunidades como parte integrante das ações de legislar sobre e normatizar as situações que estariam apenas no seu desabrochar?

APORTES TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Meus pontos de apoio e referenciais teóricos e metodológicos, nesta pesquisa, têm sido a contribuição contemporânea de antropólogos pós-estruturalistas, sejam os ligados a uma visão mais processual do conceito de cultura, fundada na observação de contextos socioculturais em constante regime de mudança, sejam as correntes de estudos atuais sobre urbanização, globalização e organização dos estados-nação contemporâneos. Tais situações altamente diversificadas – algumas envolvendo enorme dose de complexidade – demandam uma abordagem teórica e metodológica abrangente e detalhada, que considere o dinamismo inerente e o peso dado à evolução dos fatos e situações ao longo do tempo coberto pela pesquisa. Esse tipo de análise leva em conta “o fato de indivíduos defrontarem-se, muitas vezes, diante de uma escolha entre padrões alternativos”. Daí surge a necessidade metodológica de “relacionar os desvios (individuais ou grupais) das regularidades (comportamentais) às regularidades de outra ordem, especificamente a interpretação de um sistema social em termos de normas conflitantes” (Van Velsen, 1987:348 e 361).

Ao mesmo tempo, recorri a estudiosos dos temas do patrimônio e das ideologias da identidade nacional e da relação entre estas e a formação do estado-nação do Brasil, como recurso para entender e abranger realidades bem complexas, como é este conjunto de desafios, que envolvem: conflitos de interpretação, aliados aos de interesses, às vezes de poderes, às vezes de saberes, motivados por desconhecimento mútuo das estratégias próprias dos técnicos do governo, por parte das lideranças quilombolas, e da vida e construção da identidade destes, por parte dos funcionários do Estado.

As diversas e sucessivas construções das ideologias de identidade nacional, objeto, por um lado, de debates profícuos, servem, por outro lado, como alibi para se firmarem posições subjetivamente estabelecidas, às vezes até motivadas pelo *princípio da inércia* em alguns escalões governamentais e facções das elites brasileiras, que se recusam a se abrirem para a discussão das implicações político-administrativas de um estado pluriétnico e pluri-cultural, como a Constituição Federal de 1988 definiu o Estado Brasileiro.

O DIÁLOGO COM OS TÉCNICOS EM PATRIMÔNIO CULTURAL

Inicialmente, não foi fácil o encontro e a disponibilidade de tempo e de conversa. As ocupações, às vezes estafantes de funcionários do IPHAN, em Brasília, com frequentes “serões” realizados noite adentro; as perplexidades diante da distância entre o discurso e a prática, na esfera governamental, por conta de pouca ou nenhuma vontade política, às vezes, em distintos escalões governamentais, no tocante a esta ou aquela política específica para este ou aquele setor da sociedade – o que se reflete, sem dúvida, nas questões referentes ao cumprimento do artigo 216 da Constituição, que declarou *os “antigos” quilombos já tombados*; o emperramento da máquina governamental, quando se trata da implementação de medidas novas para setores muitas vezes considerados não prioritários para a vida nacional, além da extrema burocracia reinante no setor público brasileiro, da qual todos reclamam, mas que nenhum governo, até agora, conseguiu reduzi-la e a seus efeitos nefastos sobre o desenvolvimento nacional; as dificuldades de gerenciamento das diversidades de objetivos, preocupações, interesses teóricos e, até mesmo, sociopolíticos entre funcionários das autarquias ligadas ao patrimônio e as ligadas às questões étnicas, raciais e das minorias: estes fatos colocam enormes barreiras para um possível entendimento em torno das questões operacionais do tombamento e da patrimonialização dos quilombos, em geral – um grupo esperando o convite do outro para conversar...

Existem propostas de articular encontros, de discutir, de armar viagens para contato com quilombolas; mas, às vezes, estas esbarram nas dificuldades de locomoção para as comunidades e para reuniões de trocas de informações, por sobrecarga de tarefas e pela não percepção da importância deste trabalho, por parte de alguns dirigentes. De um técnico dentre os encarregados de articular estratégias de discussão, ouvi que “este assunto devia ser entregue à Fundação Cultural Palmares / FCP e não ao IPHAN, porque esta é quem deve cuidar da parte cultural dos quilombos.” Como se a autarquia apontada tivesse condições técnicas e de pessoal capacitado para realizar e/ou coordenar tombamentos, registros e chancelas, sem estar articulada com o IPHAN, a quem compete, institucionalmente, o trabalho de identificação, preservação e proteção do patrimônio nacional...

No entanto, apesar das dificuldades apontadas, soube que grupos de técnicos escreveram pareceres ao documento de trabalho do DEPAM; estes foram reunidos, incorporados a um único documento, o qual foi encaminhado para a Procuradoria do órgão, como é de praxe; em seguida, será apresentado à consideração do Conselho Consultivo do IPHAN, para aprovação final e implementação dos tombamentos.

Tenho percebido, portanto, um número respeitável de trabalhadores da cultura bem intencionados, realmente dedicados à causa, com certa militância a lhes aureolar o trabalho profissional; mas, eles se movimentam, quase sempre, em um horizonte de significados distinto e distante do horizonte dos agricultores tradicionais quilombolas, no caso. Faltaria, a meu ver, mais diálogo e conhecimento dos processos de formação e das realidades do dia a dia dessas comunidades.

POLÍTICAS DE TOMBAMENTO: O QUE ISTO ACRESCENTA AOS QUILOMBOS?

Inicialmente, temos a considerar a conceituação predominante e a prática consequente do patrimônio no Ocidente, baseada em duas tradições de direito: o direito romano civil, que influenciou o direito dos países de origem latina, como o Brasil, e o direito consuetudinário anglo-saxão. O conceito de propriedade difere bastante nessas duas tradições de direito, o que mantém repercussão direta nas definições do patrimônio pelo estado nacional – explica Funari e Pelegrini (2006: 16-17).

A tradição latina considera a propriedade privada sujeita a restrições derivadas dos direitos dos outros ou da coletividade geral. Por isso, os bens achados em propriedades privadas são considerados públicos e não podem ser explorados ou utilizados pelos particulares. “Já no direito anglo-saxão, chamado *Common Law*, a limitação ao direito de propriedade é, em geral, muito mais tênue”. Deste modo, o estatuto da função social da propriedade privada garantiu sua submissão ao interesse coletivo, “sob a ingerência do Estado”, explicam esses autores (Funari e Pelegrini, 2006: 44).

Tais políticas de tombamento foram inicialmente restritas ao patrimônio construído, considerado de alta importância histórica e reconhecido valor artístico, como a cidade de Ouro Preto, as casas grandes de fazendas de café e de engenhos de açúcar, as igrejas, conventos e mosteiros barrocos. Tomando o conceito de “ambiguidade”, utilizado por Claudio Lomnitz (2001:43ss), ao criticar a conceituação de figuras de nacionalismo defendidas por Benedict Anderson (2005), as quais não se enquadravam, conforme ele, no caso da Espanha e das ex-colônias espanholas americanas, percebe certo caráter ambíguo no referenciamento de uma imagem de “nação” predominantemente barroca e neoclássica, colonial e imperial, como se a “nação” fosse identificada, hegemonicamente, com um passado determinado, e este, “branco, senhorial e católico”, repetindo Ana Gita Oliveira, atual vice-coordenadora do Departamento de Patrimônio Imaterial / DPI, do IPHAN Nacional.

Ora, essa identificação, tornada oficial na justificativa do projeto do SPHAN – no Regime Militar passou a chamar-se IPHAN – eleito pelo

grupo de trabalho que criou a autarquia, permaneceu de 1937 até os anos de 1960. Esta se tornou oficializada, entre outros motivos, pela angústia suscitada em vista da destruição progressiva e inexorável do acervo construído ibérico, senhorial, católico e pelo envolvimento com a enorme quantidade do patrimônio “em pedra e cal” a se preservar, reformar, restaurar, em todo o território nacional.

Além das motivações de ordem prática: preservar e recuperar o que estava prestes a se perder – cf. uma das teses principais de José Reginaldo Gonçalves (...) – a “ideologia do branqueamento” continuava a imperar nas cabeças de intelectuais, administradores públicos, governantes, desde o período imperial, bafejada pelas teorias racistas e do determinismo biológico. Nesse circuito de ideias, e nessa padronização ambígua de priorizar a imagem da nação identificada com uma única manifestação e contribuição étnica e cultural, as manifestações das heranças indígenas e africanas eram tidas na categoria de “exóticas”, fazendo parte de um Brasil a ser superado, a ser integrado à identidade hegemônica. Quando muito, tais configurações raciais teriam foros de cidadania, com a condição de serem “puras”, sem a mistura racial e cultural: esta, para uma determinada linha de pensamento, era considerada fator de atraso e de subdesenvolvimento.

Mesmo a linha que surgiu na década de 1930, enaltecendo as vantagens da mestiçagem ou “morenidade” como identidade nacional, configurou uma proclamação de “democracia racial” que não resistiu às críticas e às pesquisas que detectaram um racismo disfarçado e sutil no cotidiano brasileiro. Este assume, no entanto, formas dramáticas, demonstradas pelas estatísticas que exibem a menor acessibilidade de negros e pardos ao trabalho, à educação, à universidade, à equiparação com o salário dos brancos e à maior exposição à violência urbana, como vítimas e como pretensos marginais.

Mesmo as correntes que apregoaram – e apregoam hoje – a diversidade cultural em sua dinamicidade como marca nacional, não conseguiram dar foros de cidadania plena às culturas não-brancas. Para sobreviverem, tais manifestações tiveram de submeter-se a realizar seus rituais e cultos de modo discreto, continuando a refugiar-se no *guarda-chuva* do exotismo e do sincretismo afrocatólico e católico-indígena.

A partir dos anos 1970, a diversidade étnica e cultural ganha maior reconhecimento, através de movimentos culturais, tais como o “Tropicalismo”, os “Afrobahianos”, as inserções de referências religiosas afrobrasileiras na Bossa Nova, o “Teatro do Oprimido”, tudo isso antecipado pelo Movimento de Cultura Popular, fundado por Paulo Freire nos anos 1960, justamente abafado e demonizado pela elite branca e senhorial que pensou e articulou o movimento militar de 1964. Coincidentemente, é a partir dos anos 1970 que Aloísio Magalhães e um grupo de intelectuais e de militares *soi-disant* “na-

cionalistas” fazem ressurgir os sonhos de Mário de Andrade e da Semana de Arte Moderna de 1922, em prol do ideário da diversidade cultural como categoria identitária nacional.

Hoje em dia, na academia e na política, continuam os embates entre o que eu chamo a homogeneização da mestiçagem, erigida como marca identitária e o conceito de uma sociedade desigualmente mestiça, apresentando níveis diversificados de cidadania. Assim sendo, os processos de patrimonialização reverteriam, igualmente, no reconhecimento da cidadania plena aos quilombolas. Pois incorporar concretamente ao patrimônio nacional “coisas de negro e de índio” é colaborar na atribuição de cidadania plena a estes segmentos do país. Porquanto, os níveis de percepção com respeito às populações de descendentes de escravos e ex-escravos aquilombados, que escreveram uma história alternativa na sociedade colonial e pós-colonial brasileira e em diversos países do Continente Americano, estão distantes, ainda, de uma presença significativa no imaginário cotidiano da vida nacional, inclusive de técnicos da administração pública, encarregados de tombamentos, registros e inventários de nossa memória. Testemunhos de pesquisadores atuais de quilombos percebem a dificuldade em incluir, nas representações que se fazem do patrimônio cultural, a parte dessa herança iniciada e construída por essas populações, desde as últimas décadas do século XVI.

Passados já mais de dez anos da proclamação da “Constituição Cidadã”, as possíveis situações de perplexidade e de sentimentos ou percepções de falta de preparo técnico ou de consideração de prioridade inferior, existente em relação ao patrimônio cultural afrobrasileiro, no tocante à patrimonialização das comunidades remanescentes quilombolas, pouco a pouco cedem lugar à elaboração de estratégias de estudos e projetos de pesquisa. Para isto, deve-se levar em conta – o que acho imprescindível – a contribuição de lideranças quilombolas¹ para a confecção dos mesmos, a fim de que se cumpram as exigências do pleno cumprimento dos dispositivos constitucionais e do clamor de parte da sociedade brasileira, no sentido de que seja enfim reconhecida a diversidade étnica, tanto na formação do nosso povo, como na contribuição de vários tipos de imigrantes, aqui chegados após a “abertura dos portos do Brasil”, no século XIX.

Dentro dessa lógica que preside o sistema de propriedade dos regimes de tombamento no Brasil, os donos detêm o direito de propriedade; este, porém, é limitado pelo poder fiscalizador, restaurador e de preservação do imóvel, do território, do sítio histórico ou arqueológico tombado pelo Esta-

1. Por “lideranças quilombolas”, entendo membros de Diretoria da Associações, líderes ocupantes de cargos públicos nas áreas federal e estadual, além de quilombolas de nível superior, situação que já começa a tornar-se realidade.

do brasileiro. O tombamento, portanto, não incide na propriedade do prédio ou da terra; não é uma peça fundiária, asseveraram-me os técnicos por mim entrevistados. A função fundiária é da competência do INCRA, dos processos de demarcação e titulação das terras de quilombo. Os proprietários dos bens tombados podem utilizá-los como habitação ou ocupação permanente, explorá-los economicamente, usufruir das benesses que advêm de sua ocupação, como, por exemplo, a sublocação de partes ou de todo o prédio ou território – sempre ressalvada a obrigação de comunicar ao IPHAN e obter sua permissão para locação, venda e as necessidades de realizar melhorias e ampliar a área construída, e seguirem as orientações técnicas para os devidos reparos e ampliações. Há, também, a obrigação de se consultar aquele órgão, em caso de necessidades de modificação da paisagem, no caso do patrimônio natural ou de paisagens culturais.

Já foi dito que o tombamento das comunidades quilombolas já está garantido pela CF; a ação do IPHAN é a de instauração do processo administrativo para o reconhecimento do território. O direito do Estado brasileiro incide sobre a propriedade, que é particular ou coletiva, e continua sendo dos legítimos donos. Nesse sentido, o processo é diferente do de demarcação e titulação, realizado pelo INCRA. Fazem parte do tombamento a discussão e a negociação com a comunidade do tipo de intervenção a ser realizada: o que e como vai ser tombado e as implicações do mesmo para a comunidade. Isto porque o tombamento pode incidir apenas sobre uma parte do território quilombola, pode até ultrapassar os limites atuais do território, se ali for detectado valor histórico, em continuação à área hoje ocupada pelo quilombo, explicaram os técnicos:

“O ato do tombamento não constitui, pois, um ato único, de caráter exclusivo, valendo igualmente para todos os casos e todas as comunidades. Não há, pois, uma figura única de tombamento. Para cada caso é preciso regulamentar a especificidade do tombamento, a sua configuração específica. E isto deve ficar acertado no processo, em negociação com a comunidade proprietária da terra quilombola”.

Aliás, isto já estava, de certo modo, incluído no Documento de Trabalho, ao asseverar a variedade dos tipos hoje reconhecidos de comunidades quilombolas, em consonância com a reflexão dos antropólogos e historiadores contemporâneos brasileiros sobre a questão.

A intervenção do IPHAN “agrega valor à terra, porque cria o território”, explicaram a arquiteta Carolina Pádua e o antropólogo Giorge Bessoni, da Superintendência do DF. Em consequência, atribui valor de historicidade e de integração à memória nacional aos territórios quilombolas. Nesse mesmo sentido, falou a antropóloga Elaine Müller, da superintendência do IPHAN/ PE.

Em interlocução com o Dr. Umbelino Peregrino e outros técnicos da Superintendência do IPHAN / PB, eles confirmaram o estabelecido nos parágrafos anteriores: enquanto a ação do INCRA confere a titularidade das terras demarcadas para a Associação Quilombola, o decreto de tombamento pelo IPHAN reconhece a propriedade, agrega-lhe valor de monumento nacional e, em contrapartida, assume o dever e a competência de fiscalizar, proteger e preservar este território erigido em monumento. À comunidade compete zelar pela conservação do território, além dos demais deveres expostos acima.

Mariza Veloso, autora de Tese de Doutorado sobre Mário de Andrade e professora da UnB, em um dos seus trabalhos sobre Patrimônio, memória coletiva e espaço público (2004: 34s.), explica como se dá o acréscimo do tombamento e do processo de patrimonialização em geral à titulação dos quilombos pelo INCRA: partindo de considerações concernentes à construção da memória e do lugar no espaço próprio das comunidades, com reflexos para o espaço público e suas relações com os processos de patrimonialização, Veloso, citando Laurent Lévi-Strauss, “para quem ‘os elementos do patrimônio físico aparecem, juntamente com seu ambiente, sempre como suporte de saberes, de práticas e de crenças, organizando uma paisagem viva da comunidade e participando de sua identidade’”, remete, entre outras coisas, para o suporte que a patrimonialização confere ao *lugar*; compreendido como a paisagem humana em sua totalidade, preñe de significados para o grupo, cenário natural e cultural de seus mitos, suas histórias, suas memórias e, por isso mesmo, base de suas mobilizações e lutas.

Mariza Veloso encara a patrimonialização, ainda, como “uma intervenção concreta no lugar”, o que fornece ao território quilombola, a meu ver, e aos equipamentos rurais e/ou urbanos nele existentes, novas visibilidades e transformações qualitativas, entre elas a atribuição de valor que registros e tombamentos conferem aos bens culturais, objetos do processo intervencionista estatal.

Na mesma publicação (TEIXEIRA, GARCIA e GUSMÃO Orgs. 2004), Cecília Londres (pp. 19-30), membro do GT do Patrimônio Imaterial, do MinC e ex-representante do Brasil junto à UNESCO, trabalha questões referentes à relação entre patrimônio e performance. Lembra a autora que a atribuição de valor de patrimônio a um bem cultural “pressupõe uma sedimentação de significados” algum grau de consenso quanto à atribuição dessa distinção, além do interesse manifesto em preservar este bem. Fazendo, em seguida, uma discussão sobre o repensar a noção de patrimônio cultural, insiste em que “é preciso abrir a noção de patrimônio”, incluindo tudo o que os grupos considerem “uma herança significativa a ser transmitida para as futuras gerações” (p. 21).

Temos aí um argumento importante, a meu ver, para justificar a necessidade de entender o tombamento dos quilombos em conjunto com o registro, abarcando, assim, o espaço físico das comunidades com a totalidade dos bens referenciados por elas, com tudo o que constitui sua história, seus mitos de origem, suas crenças... Enfim, o que faz com que o quilombo seja considerado o *seu lugar*, o seu, por assim dizer, *centro do mundo*, como explicava o líder quilombola Bartolomeu Florêncio:

“O cabra briga, se zanga, tem um acesso de raiva, resolve sair por uns dias. Não tendo pra onde ir, se mete dentro dos matos, passa dias caçando animais pra comer, bebendo água de barreiro, dormindo onde dê, na mata. Passado esse tempo, ele volta, porque sabe que ali está seu lugar, sua vida, está tudo que ele fez e tem, na vida”.

Desse modo, paralelamente ao valor de posse da terra, de ter seu próprio território demarcado, titulado, constituído o espaço físico próprio da comunidade, para a necessária reprodução e obtenção de um padrão de vida razoavelmente confortável para cada família – objetivo de todo agricultor familiar, temos a atribuição do valor de patrimônio cultural, conferindo ao território uma “experiência direta do passado” (Londres, p.27), uma inserção na corrente de saberes, memórias, sentidos, formada desde os antepassados concretos e os mitificados, fornecendo os elementos para a construção da identidade, do rosto próprio da comunidade, “eliminando a distância temporal” que a separa do passado.

É este passado reconstruído e revivido, não só na memória, mas nas práticas da comunidade quilombola, constantemente recriado e atualizado, que é oficializado pela intervenção do Estado brasileiro, tornando-o patrimônio cultural, através de um longo “rito de passagem”, como Cecília Londres recorda, constituído pelo extenso percurso dos trâmites burocráticos, para asseverar e tornar público o que já está sendo vivido pela comunidade e reforçado pelo tempo intersticial entre o início do processo do tombamento, do registro e da chancela – continuo defendendo a ideia de que sejam efetuados quase simultaneamente os três atos administrativos. Assim sendo, o que se patrimonializa não é simplesmente uma história, um conjunto de memórias ou de mitos, mas “a percepção de um valor de ancianidade, que seria distinto do valor histórico”, escreve Londres, repetindo Aloïs Riegl, o que constitui um instrumento de fascínio e, ao mesmo tempo, pressupõe e inclui todas as experiências ligadas à história, à memória, à mitologia, ao significado das práticas e das mobilizações pela obtenção e ampliação dos direitos quilombolas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Independentemente do andamento dos processos de demarcação e titulação, pelo INCRA, a intervenção do Estado brasileiro em proceder ao tomba-

mento das comunidades remanescentes de quilombos, dentro dos parâmetros vistos acima, como fruto de uma negociação entre o IPHAN e as comunidades, caso a caso, será vista como uma estratégia a mais de salvaguarda do território das comunidades e da fixação das populações no campo, através da proteção assegurada pelo estado-nação. Ao mesmo tempo, a diversidade dos saberes desse segmento dos agricultores familiares – identidade que os quilombolas rurais partilham com a população do campo –, as organizações típicas, a memória, a importância dada às fidelidades aos mais velhos e à sua experiência, recorrente ainda nessas comunidades, serão fruto de inventários e registros, o que trará como consequência a manutenção, na memória nacional, desses saberes, tecnologias e experiências. O procedimento da chancela, realizando o levantamento de paisagens culturais dignas de serem inventariadas, completará o quadro da patrimonialização dessas comunidades, resguardando não só a memória, mas transformando propriedades em territórios carregados de significado para o resgate do enriquecimento cultural brasileiro, de sua paisagem e de seus sítios históricos. Esta é a razão pela qual defendo a patrimonialização das comunidades quilombolas, levando-se em conta as três políticas: de tombamento, de registro e de chancela.

Diferentes situações exigem diferentes tratamentos. Neste sentido, não há casos de autoatribuição “pura” nem de heteroatribuição também “pura”, sem mistura. O que existe, nas situações e circunstâncias atuais, em um mundo cada vez mais próximo pela mídia, aí entendidos, sobretudo, o rádio, a TV e a internet, são jogos interacionais entre as influências externas aos grupos e as assimilações, pelos grupos, destas influências externas: no caso dos quilombos, o trabalho de conscientização dessas comunidades iniciado pelas pastorais católicas rurais e pelas ONGs e igrejas evangélicas, ajudando a criar consciência comunitária, e continuado pelos movimentos negros e, mais recentemente, pelo próprio movimento quilombola, como vimos acima. O governo, ao exigir a autoatribuição na esteira dos estudos de etnicidade, desde o texto célebre de Barth, de cunho marcadamente interacionista², na verdade, supôs certo amadurecimento na assimilação da consciência de identidade quilombola, acrescida a de pequeno agricultor familiar.

Nossa formação branca, elitista, “feudal” e “imperial”, em certo sentido, ainda permanece viva em não poucos setores da vida pública e nas relações intersocietárias e interétnicas na realidade brasileira contemporânea. Como vimos acima, isto se reflete nas resistências às políticas para as minorias étnicas, para o propalado “resgate da dívida social” para com os negros e indígenas. O conflito e a necessidade de negociação são, portanto, reali-

2. Refiro-me aqui ao texto “Ethnic groups and boundaries”, de 1967.

dades permanentes na consecução dos direitos das minorias, reconhecidos nos documentos oficiais do Brasil e naqueles que o país tem assinado em convenções internacionais.

O Estado Brasileiro vem avançando nas propostas, programas e medidas de alcance social e inclusivo, com respeito às populações tradicionais, aí compreendidas as políticas patrimoniais e para os quilombolas. No entanto, a máquina estatal continua pesada, lenta, prejudicando a consecução desses mesmos projetos, em curto e médio prazo, dando motivos para que as populações desconfiem dos verdadeiros propósitos do governo e da finalização das políticas. O que se vinha evidenciando através das percepções informais e do senso comum, entre os diversos segmentos do povo brasileiro, sobretudo dos mais pobres e mais necessitados dessas políticas de inclusão, vem sendo “descoberto” e comprovado pelas pesquisas recentes: a inadequação entre os discursos, decretos, projetos, etc. e a prática concreta de execução.

A intervenção do Estado na sociedade através de novas regras governamentais, como é o caso do Decreto 4.887/03 e do reconhecimento do tombamento dos quilombos, em sua acepção mais aberta, provoca reações e contrarreações na sociedade, em vista do caráter renovador de normas que atentam contra o *status quo* de parte significativa das elites nacionais, conforme o parágrafo anterior. Tal situação justifica, aos olhos das populações quilombolas, a atitude de luta e de busca de parcerias que auxiliem as lideranças no crescimento da força reivindicatória e na arte da negociação para obter vitórias parceladas nos objetivos da obtenção da cidadania plena. Para isto, concorre o discurso e o assumir a identidade étnica de negro e quilombola.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict. 2005. *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Lisboa: Edições 70.
- BARROS, Edir Pina de. 2007. *Quilombos e Quilombolas: a contribuição da Associação Brasileira de Antropologia*. Brasília, ABA (mimeo).
- COHEN, Anthony. 2000 [1994]. “Boundaries of consciousness, consciousness of boundaries”, in VERMEULEN, Hans e GOVERS, Cora (orgs.) *The Anthropology of Ethnicity*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- FUNARI, Pedro Paulo e PELEGRINI, Sandra C. A. 2006. *Patrimônio Histórico e Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GONÇALVES, José Reginaldo. 1996. *A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- LEITE, Ilka Boaventura. 2000. *Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Florianópolis, UFSC, Etnográfica, vol IV (2).
- LOMNITZ, Claudio. 2001. “O Nacionalismo como um Sistema Prático: A teoria de Benedict Anderson da perspectiva da América Hispânica”, In *Novos Estudos CEBRAP*, N.º. 59 (março de 2001), Rio: pp. 37-61.

- LONDRES, Cecília. 2004. “Patrimônio e performance: uma relação interessante”, In TEIXEIRA, João Gabriel L.C., GARCIA, Marcus Vinicius c. e GUSMÃO, Rita (orgs.). *Patrimônio Imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização*. Brasília: ICS-UnB.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. 2002. “Os Quilombos do Trombetas e do Erepecuru-cuminá”, in O'DWYER Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*. Rio de Janeiro, FGV /ABA.
- OLIVEIRA, Ana Gita de. 2004. “Diversidade Cultural como categoria organizadora de Políticas Públicas”, In TEIXEIRA, João Gabriel L.C., GARCIA, Marcus Vinicius c. e GUSMÃO, Rita (orgs.). *Patrimônio Imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização*. Brasília: ICS-UnB.
- VAN VELSEN, J. 1987. “A Análise Situacional e o método de Estudo de Caso Detalhado”, In BIANCO, Bella F. (org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global.
- VELOSO, Mariza. 2004. “Patrimônio Imaterial, memória coletiva e espaço público”, in TEIXEIRA, João Gabriel L.C., GARCIA, Marcus Vinicius c. e GUSMÃO, Rita (orgs.). *Patrimônio Imaterial, performance cultural e (re)tradicionalização*. Brasília: ICS-UnB.

Certificação de produtos tradicionais, educação e inovação de um patrimônio regional: o caso do “Bolo Lêvedo dos Açores”

Luiz Nilton Corrêa

PRODUTOS TRADICIONAIS E A UNIÃO EUROPEIA

No presente trabalho, pretende-se abordar um dos problemas que vem sendo cada vez mais debatidos em Portugal nos últimos anos: o desaparecimento de produtos alimentares tradicionais. São produtos que têm vindo a sofrer com o desenvolvimento econômico e com uma má aplicação da legislação europeia, sobretudo, por uma fiscalização que muitos consideram uma verdadeira “caça às bruxas”. Para isto, apresentarei o caso específico do Bolo Lêvedo dos Açores, com uma breve descrição do Vale das Furnas, local onde ele é produzido, e das soluções encontradas para reverter esta situação. Tudo relacionado com os aspectos da nova legislação europeia para a Segurança Alimentar, suas consequências e aplicações, além do papel exercido por algumas pessoas e instituições na sua proteção.

Esta conjuntura entra em cena com o processo de entrada de Portugal na União Europeia, o que trouxe consigo adaptações, mudanças e uma série de estímulos em vários setores da economia daquele país. Na agricultura, com os subsídios agrícolas europeus, na construção civil, com a construção de casas, rodovias e infraestruturas, até mesmo na educação, com o processo Bolonha, unificando o ensino superior europeu. Porém, trouxe também leis e obrigações muitas vezes incompatíveis com a realidade de alguns setores, como no caso das leis de segurança alimentar e sua aplicação, tanto nas produções artesanais, quanto nos produtos populares, ou mesmo nos pequenos negócios familiares, interferindo até no dia a dia do cidadão comum português.

Uma destas novas obrigações surgiu com a entrada em vigor do decreto-lei 67/98, de 18 de Março de 1998¹, decreto que tornava obrigatória a aplicação de um sistema de autocontrole na produção de alimentos, um sistema pré-definido chamado HACCP (Hazard Analysis and Critical Control

1. Em 1998 - Transposição para o direito interno Português da Diretiva 93/43/CEE do conselho, pelo decreto-lei n.º 67/98 de 18/03/98 (revogado pelo DL n.º 425/99).

Points), sigla que traduzida para português significa “Análise de Perigos e Pontos Críticos de Controle”. Sistema este, desenvolvido inicialmente pela NASA, com o intuito de garantir, com completa segurança, a qualidade da alimentação dos astronautas durante as operações dos primeiros programas espaciais. Lógico, direto e de caráter preventivo, aplicável a qualquer processo produtivo alimentar. Porém, dependente de alguns pré-requisitos fundamentais, na maioria das vezes impraticáveis para empresas de pequeno porte, sobretudo familiares, responsáveis pela produção artesanal de alimentos tradicionais por todo o país.

Este foi um dos temas debatidos durante a feira de exposição “EXPO QSA, Qualidade e Segurança Alimentar”, realizada em setembro de 2008, no Pavilhão do Mar, na cidade de Ponta Delgada, Arquipélago dos Açores, em Portugal. Durante este evento, iniciei contatos com dois importantes conhecedores deste problema, e de meu objeto de estudo. A engenheira Ana Soeiro, e o senhor Paulo Martinho. Além de presenciar, também, a cerimônia de certificação de quatro produtores de Bolos Lêvedos dos Açores, certificados como produto artesanal açoriano, um dos alimentos que se enquadram no grupo de alimentos artesanais sob risco de desaparecer com as novas leis europeias.

Durante esta cerimônia, Paulo Martinho, conhecido repórter da televisão açoriana, apresentou um discurso onde falava de sua “Lêveda Infância”, em referência ao período de sua vida, quando ajudava sua mãe a confeccionar os bolos lêvedos. Falou de seu olhar de criança a crescer diante de um patrimônio que aos poucos foi divulgando-se e mudando sua forma de ser produzido, tornando-se cada vez mais conhecido e popular na região.

No mesmo evento, acompanhei a comunicação de Ana Soeiro², defensora assídua e ativa dos produtos tradicionais portugueses, e detentora de uma vasta experiência conquistada na prática de anos a defender pequenos produtores. Ana Soeiro, na ocasião, chamou a atenção de todos para este problema, a aplicação da legislação sobre Segurança Alimentar aos produtores tradicionais, e para a “gigantesca” perda de patrimônio causada pela aplicação “inconsciente” de leis europeias, por vezes mal interpretadas pelos próprios fiscais.

Paulo Martinho e Ana Soeiro, dois dos principais colaboradores deste trabalho, mesmo com linhas distintas, possuem ambos um único ponto geral, o reconhecimento da importância dos produtos tradicionais. Produtos que identificam suas regiões e fazem parte da individualidade de cada lugar. No caso do Bolo Lêvedo dos Açores, da história e da cultura dos Açores, sobre-

2. Ana Soeiro, atualmente, exerce atividades em várias Associações de Municípios e é consultora de diversas autarquias e agrupamentos de produtores na recuperação e valorização dos seus produtos e produções tradicionais. É, também, consultora da Comissão Europeia, tendo realizado diversas missões.

tudo da Ilha de São Miguel, uma região única em meio ao Oceano Atlântico, carregada de uma rica história que ainda preserva muito de seu valor cultural, formada ao logo de mais de cinco décadas de desenvolvimento humano.

ARQUIPÉLAGO DOS AÇORES E O BOLO LÊVEDO

O arquipélago dos Açores é um conjunto de nove ilhas entre o continente europeu e o americano, são nove picos vulcânicos, situados no meio do Oceano Atlântico, a cerca de 2000 km de Portugal Continental. Foi descoberto por volta de 1431³ e povoado ao longo dos séculos seguintes⁴, devido, sobretudo, a sua importância estratégica nas navegações ultramarinas e no expandir do território português. Foi sede da Provedoria das Armadas⁵, ponto de parada obrigatória dos navios que vinham das Índias com as desejadas especiarias. E, por seu formato de encruzilhada entre o novo e o velho mundo, recebeu navios de todas as partes do globo com novas plantas e temperos, servindo muitas vezes, também, como ponto de experimentos de novas plantas exóticas antes de estas serem introduzidas na Europa.

Como região de fronteira, o arquipélago esteve permanentemente vulnerável aos ataques de piratas e corsários, sem nunca deixar de ser uma zona periférica, frágil e distante do poder central⁶. Permaneceu sempre, ao longo de sua história, como um gerador de povoadores que contribuíram continuamente para alongar o território, expandindo-se pelo Atlântico⁷, e criando

3. Não há uma data definitiva para o descobrimento dos Açores, as mais fiáveis são o ano de 1427, por Diogo de Silves, ou Gonçalo Velho, em 1431. In ALEGRIA, Maria Fernanda; GARCIA, João Carlos. Cartografia e Viagens. In BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti, (Dir), História da Expansão Portuguesa, Navarra, Círculo dos Leitores e Editores, 1998, Vol. I, p. 36.

4. A primeira ilha a ser descoberta foi Santa Maria, depois São Miguel, no ano seguinte, e durante as décadas de 1430, 1440 e 1450 deu-se o descobrimento das outras sete ilhas do arquipélago. Sendo que o povoamento de São Miguel se intensificou em meados do século XVI, mesmo período em que a coroa portuguesa solicitava açorianos para seguirem para o Brasil povoar vilas recém-fundadas.

5. A provedoria das Armadas tinha sede na Ilha Terceira e foi criada em carta régia com data de 27 de Julho de 1532, porém, sabe-se que Pero Anes do Canto, primeiro provedor das armadas, já exercia funções em 1527 na Atual Cidade de Angra do Heroísmo. Possuía em suas instalações cordame, velas, âncoras e uma série de mantimentos importantes para manutenção dos navios que navegavam durante meses, vindo das índias. In GREGORI, Rute Dias. O Primeiro Provedor das Armadas dos Açores, Um homem e um percurso. In Portos, Escalas e Ilhéus no Relacionamento entre o Ocidente e o Oriente, Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Regresso de Vasco da Gama a Portugal, Universidade dos Açores, 1999. Volume I, p. 331.

6. A. J. R. Russel-Wood, □Emigração: Flúxos e Destinos□. In BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti, (Dir), ob. cit., p. 158.

7. Em 1550, a coroa solicitava ao recém-povoado arquipélago do Açores 300 habitantes para povoar a recém-fundada cidade de São Salvador da Bahia. As ilhas estavam em início de povoamento, porém, com o estender da fronteira em direção às Américas, o objetivo passou a ser o de povoar a recém-descoberta terra. Ver: Carta de el-rei de 11 de Setembro de 1550. □Fundação da cidade da Bahia e colonos das ilhas□. In Arquivo dos Açores, edição fac-similada da edição original, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1980-1984, Vol. XII, pp. 414-415

o que muitos chamam de “Diáspora Açoriana⁸”, espalhada pelo mundo em comunidades dentro de outras comunidades, em um contínuo fluxo de gentes, informações e culturas.

A maior ilha do arquipélago é a ilha de São Miguel, foi a segunda a ser descoberta e, também, uma das primeiras a serem povoadas. Sobretudo por povos de várias partes do continente português. Estes, à medida que adentravam na ilha, em seu interior, foram descobrindo e criando novas formas de produzir aquilo que produziam em suas terras de origem, muitas vezes tendo de se adaptarem ao que encontravam e, outras, substituindo o que já utilizavam por algo semelhante. Foi assim com as ferramentas de trabalho, com a construção de habitações, com a culinária e com temperos e matérias-primas que tentavam, na medida do possível, recriar o que conheciam em outras regiões.

Em meio a esta ilha, encontramos o Vale das Furnas. Uma cratera vulcânica onde as manifestações sísmicas ainda hoje são muito presentes, e nos mostram que o risco de uma nova erupção nunca deixou de existir, com chaminés, fumarolas e poças de água fervendo sob o calor da terra em altas temperaturas. Também é o local onde se prepara um cozido único, conhecido por muitos e apreciado por todos que tiveram o prazer de degustar. O Cozido das Furnas, constituído por uma mistura de vários tipos de carnes, enchidos e legumes, cozidos em uma cova na terra, com o calor vulcânico, durante algumas horas, dando um gosto único e característico que lembra muito o ar da região.

Neste mesmo vale, encontramos um pão, ou melhor, um bolo, preparado segundo uma tradição criada ao longo dos séculos de ocupação humana, e que conserva seu sabor característico. O Bolo Lêvedo, que, assim como o Cozido das Furnas e outros pratos da culinária local, constitui um pequeno, porém, importantíssimo patrimônio cultural e gastronômico, e que perfaz em seu conjunto o que poderíamos chamar de uma identidade gastronômica local.

No *intuito de conhecer* melhor este elemento do patrimônio gastronômico furnense, nosso objeto de estudo, resolvemos descobrir um pouco mais sobre a história deste produto. E a pessoa mais indicada para falar sobre isto é Paulo Martinho, homem de uma “lêveda infância”, conhecido da população açoriana pelos anos a entrar nas casas das pessoas através da televisão, nos telejornais regionais. Cresceu acompanhando sua mãe a confeccionar o Bolo Lêvedo, e revela que era ela a única detentora da receita durante décadas. Conta que, sendo uma atividade artesanal, a confecção do Bolo Lêvedo não possui uma longa história, apesar de não se conhecer sua origem. Porém, sabe-se que, no decorrer de cinco décadas, sua confecção ficou confinada a uma única família,

8. Termo usado para referir-se às comunidades portuguesas de origem açoriana espalhadas pelo mundo.

a família “Panela”, e aos poucos foi se divulgando a terceiros que passaram a fabricar também a iguaria furnense. Presume ainda que, tal como a massa sovada⁹ ou outros pratos regionais, o Bolo Lêvedo talvez nem esteja incluído na chamada doçaria conventual, tendo em vista que utilizam componentes que ele mesmo chama de “mais populares”: farinha de trigo, poucos ovos, açúcar, manteiga, fermento e leite, a mesma base do “pão doce”.

Sobre estes ingredientes, em conversa com alguns produtores locais, verificamos que podemos encontrar muitas variações, algumas que inclusive descartam um ou outros destes ingredientes, mantendo o mesmo sabor e as características do produto final. Paulo Martinho diz que sua receita é algo semelhante à massa sovada, e que se diferencia desta pelo ajuste nas proporções e medidas, no amassar e na cozedura. Segundo ele, é um processo que segue quase como um ritual, onde, depois de deixada levedar, a massa é cortada e enrolada em pequenos pães “... *tendidos numa espessura de meio centímetro; após nova levedura são então cozidos em sertã de barro sobre lume de lenha, estou a referir-me ao processo de então (da época) bem longe da maquinaria dos dias de hoje*”¹⁰.

Inicialmente a produção da família confinava-se ao mercado local, aos fins de semana e com maior volume nos meses de verão, normalmente, só a classe média alta e o hotel Terra Nostra é que o consumiam, “... *porque aos demais bastava o pão de milho e, esporadicamente, o de trigo...*” Hoje, o Bolo Lêvedo é produzido ainda em outros lugares da ilha, além do Vale das Furnas, sendo vendido até mesmo nas grandes superfícies das cidades da Ilha, ou até mesmo em algumas lojas especializadas do continente português.

BOLO LÊVEDO E UM ESTUDO DE CAMPO

Sobre isto, e para conhecer melhor a produção deste alimento artesanal, resolvemos acompanhar uma “fornada” de Bolo Lêvedo, no próprio Vale das Furnas. E, com o intuito de conhecer mais sobre esta iguaria da culinária Açoriana, em uma terça-feira do mês de outubro de 2008, em uma de minhas viagens de estudo, fui visitar a padaria de Dona Maria da Glória Moniz¹¹, situada na Freguesia das Furnas¹², no centro do Vale com o mesmo nome. Uma curta e agradável viagem em companhia de um grande amigo, Francisco Zambujo, senhor de um grande peso cultural e estrutural, peso equiparado ao tamanho de sua simpatia e humor.

9. Também outra iguaria açoriana, um pão ou bolo muito apreciado nas ilhas.

10. Discurso apresentado por Paulo Martinho durante a cerimônia de certificação de produtores de bolo Lêvedo na Expo Quasa, em Ponta Delgada, Açores.

11. Indicação de uma amiga natural de Furnas e que, como muitos outros, trabalha em Ponta Delgada, onde vai quase todos os dias.

12. Furnas é uma freguesia pertencente ao Concelho da Povoação.

Saímos de Ponta Delgada em direção às furnas, um caminho¹³ de cerca de 50 km em estradas sinuosas com falésias, Hortências e cenários deslumbrantes, uma paisagem de eterna “primavera nórdica”, com aroma a flores, terra molhada e mato. Passamos pelo Concelho de Lagoa e de Vila Franca do Campo, chegando à Freguesia das Furnas por volta das 11:00 horas daquela manhã. A primeira coisa que se encontra ao chegar às Furnas por este caminho é a imensa Lagoa das Furnas, uma grande cratera vulcânica onde uma lagoa calma nos mostra uma tranquilidade equívoca. Águas serenas que não revelam o turbilhão de magma, rochas e força terrena escondida nas suas profundezas. Na sua superfície, por vezes esverdeada, uma brisa fresca sopra levando consigo o cheiro característico de regiões vulcânicas, e na extremidade oposta, uma série de fumarolas onde ainda brota água quente do fundo da terra, e um sopro de vapores brancos, que, como vindo de chaminés, desaparecem à medida que sobem junto às cumieiras da imensa cratera.

Ali, junto à lagoa, uma série de cavidades são utilizadas diariamente para o preparo do Cozido das Furnas, e que, provavelmente, naquela hora teriam dezenas de tachos enterrados, a cozer o que viria a ser o almoço de muitos furnenses, turistas nos restaurantes da região e, naquele dia, o nosso também. Do lado oposto, na margem sul da lagoa, quase junto da estrada por onde chegamos, um mausoléu¹⁴ reflete-se nas águas calmas da lagoa. Seu estilo neogótico e seus vitrais coloridos mostram que também ali haviam senhores abastados que optaram por viver naquela inóspita e, ao mesmo tempo, hospitaleira região.

Seguindo mais um pouco, chegamos ao centro da cratera, ou do vale das Furnas, como é chamada pelos habitantes e turistas. Suas casas brancas, caiadas, feitas em pedras vulcânicas, negras e porosas, mantêm-nos sempre informados de que aquela é uma região vulcânica. Como se não bastasse o cheiro a enxofre que se espalha por todo o vale. Em meio às casas, sabe-se que a qualquer momento pode surgir uma fumarola, em qualquer lugar, dentro de uma casa ou em um espaço aberto, ou mesmo nas calçadas de pedras negras surgidas dos vulcões e das inúmeras erupções que moldaram a região ao longo dos séculos.

Junto às portas das casas, bordadas de basalto, azulejos pintados ao estilo português lembram a todos que passam quais os santos protetores

13. Com a entrada de Portugal na União Europeia, quase todas as estradas dos Açores receberam pavimentação de boa qualidade. A estrada que liga Ponta Delgada até as Furnas não é exceção. A única dificuldade são as curvas e contracurvas, exigência da sinuosidade que uma ilha vulcânica obriga entre vales e montanhas.

14. Capela de Nossa Senhora das Vitórias, mandada edificar por José do Canto, um dos fundadores, no século XIX, da Sociedade Agrícola Açoriana, que promoveu o cultivo de chá na ilha de S. Miguel (a única região da Europa a produzi-lo), e destinada a mausoléu da casa, por volta de 1853, com plano confiado ao arquiteto André Breton, que realizou seu desenho, em 1864.



Caldeiras das Furnas

de cada família e de cada casa. E, por todo lado, placas, muitas vezes escritas à mão, de uma forma tosca e não muito hábil, indicam onde poderiam ser encontrados os Bolos Lêvedos e algumas, inclusive, dizendo onde são confeccionados. Dado, por si só, revelador da importância desta iguaria para a cultura e a economia de muitos furnenses. Sendo exposto, sobretudo, em meio a vários outros produtos do artesanato regional local, nos principais pontos turísticos, intercalando, entre outros, com a doçaria conventual, bonecos em palha de milho, pequenas galochas e mesmo louça típica portuguesa.

Mais ou menos em uma das extremidades da cratera, mais próximo das casas, encontramos as Caldeiras das Furnas, local que atrai diariamente centenas de turistas, que chegam para fotografar e observar os fenômenos vulcânicos à flor da terra. As caldeiras com água fervendo, algumas expulsando apenas vapor e o típico cheiro a enxofre, nos trazem sensações distintas a cada momento. Uma mistura de medo e poder, sobretudo quando alguma corrente de ar nos faz mergulhar no meio do vapor branco e morno expelido das profundezas da terra. Sons que lembram um inferno dantesco, borbulhando e soprando como se a cada instante pudessem surgir das profundezas da terra seres irreconhecíveis.

Por todos os lados, encontramos bicas de águas de vários sabores, quentes, frias, que brotam de pedras ou de pequenas grutas, algumas com gosto a ferro, outras com prata ou gás carbônico. Muitas delas existem há tanto tem-

po que a base de pedra, onde a água cai, já foi completamente desgastada, fazendo real um antigo ditado. É sabido de seus poderes medicinais, tanto que o antigo Hospital das Furnas, que possuía tratamento a base de águas termais, está sendo reconstruído para voltar a aplicar seu principal recurso, e futuramente fomentar o turismo daquela região.

Após um contorno pelas ruas estreitas da freguesia, rodeada de casas e imensos jardins, paramos em um dos bares do lugar, típico de qualquer aldeia portuguesa, com alguns velhos sentados à porta, conversando sobre assuntos locais e variados, uma dezena de garrafas de aguardente, algumas pela metade. Em uma das pontas do balcão, em uma pequena estufa, o típico pastel de natas e, no ar, o inconfundível cheiro de café e cigarro, identificável de longe. Ao perguntar sobre o Bolo Lêvedo de Dona Maria da Glória, todos conheciam e tentaram indicar da melhor forma como chegar ao nosso destino, o que foi fácil, uma vez que, com as poucas ruas do lugar, seria impossível errar o caminho.

Em frente a uma casa branca, parecida com muitas outras da região, uma calçada em ladrilho com pedras brancas e negras anunciava, com letras grandes e bem desenhadas, que era ali onde se fabricavam os Bolos Lêvedos de Maria da Glória Moniz. Ao lado do portão, uma placa também identificava o local. Entrando, um pouco mais aos fundos da casa, sentia-se o cheiro a trigo e um aroma mais leve, típico do Bolo Lêvedo. Afastado da casa, um pequeno café, decorado em seu interior com corações e letras em cartolina e algumas flores em papel de seda colorido, todos muito bem trabalhados, formando juntos o nome Glória Moniz. Bastou chamar para que Dona Maria da Glória viesse nos receber com toda sua simpatia.

A padaria estava limpa e desocupada, com exceção de dois alguidares de plásticos, cheios de massa a levedar e cobertos com uma toalha branca e alguns equipamentos. As mesas e prateleiras brancas, e duas chapas semelhantes às usadas nas lanchonetes para preparação de hambúrguer, mostrava-nos onde eram preparados os bolos. A massa era deixada levedar nos alguidares, depois era amassada novamente a mão para, só depois, ser cortada, levedada novamente e, por fim, posta a cozer.

Em um dos cantos da padaria, uma batedeira industrial dava conta de sua tarefa, mexia-se a massa. Alguns ingredientes estavam sobre a batedeira, outros em uma pia ao lado do equipamento. Minutos depois, as ajudantes não paravam de mexer. Estavam ali, amassavam, polvilhavam trigo sobre a massa e a deixavam repousar novamente. O som de fundo, de uma pequena televisão ligada em um programa de auditório, misturava-se com o bater da massa, algumas risadas discretas e conversas em voz alta criavam um clima de trabalho familiar e descontraído. E muitas outras coisas se faziam enquanto a massa levedava, o que leva cerca de 4 horas nos alguidares, de-

pois voltava-se a mexer e a cortar em pequenos pedaços, para, só depois de levedar novamente, voltar a ser mexida, uma por uma, de uma forma muito especial, e desta vez seguir para a chapa.

Em outro canto, outra ajudante começava a preparar uma nova forna-da¹⁵, quebrava os ovos que seriam depois jogados na batedeira junto com alguns sacos de trigo. Acrescentava-se manteiga, sal dissolvido em água, algumas jarras de leite, mais farinha e, por último, depois de tudo bem mexido, posto a levedar. Em um processo que se repete continuamente, todos os dias, por muitos anos.

Dona Maria da Glória conta que aprendeu a confeccionar o Bolo Lêvedo com seu marido, e que este aprendeu com sua família emigrada na América do Norte¹⁶. “*Ele aprendeu na América*”, dizia Dona Maria da Glória, “*começou a fazer por gosto. Na época havia três pessoas a fazerem os bolos nas Furnas*”. Ela conta que começou com uma casinha pequeninha, há cerca de dezenove anos, vendia para vizinhos, turistas que passavam e gente vinda de Ponta Delgada. Hoje, segundo ela, há cinco pessoas a fazerem o bolo nas Furnas, cinco padarias a produzirem, e ainda sua sogra que, até hoje, o confecciona nos Estados Unidos da América e vende para a comunidade Açoriana naquele país¹⁷.

Antigamente, faziam para si e para seus vizinhos, vendiam de porta em porta. Hoje, há os turistas do continente e mesmo de outros países¹⁸ que vêm ver as caldeiras e aproveitam para experimentarem o conhecido bolo. Chegam a fazer de dois a três mil bolos por dia, dependendo da época. Se há turistas ou não, e ainda existem as encomendas. No inverno, reduzem a produção para apenas quinhentas unidades.

Possui cinco funcionárias, mas lembra de quando começou com sua filha, amassava-se o bolo à mão, cerca de uma hora a bater a massa para ficar no ponto. Na hora de assar, Dona Maria da Glória lembra que, hoje, o bolo é assado em chapas, do tipo das de assar hambúrguer, mas antigamente se

15. Uso este termo por conveniência, uma vez que o Bolo Lêvedo não vai ao forno, de acordo com seus produtores, ele é cozido, como já foi dito, em □ chapas quentes ou em Sertãs como antigamente □.

16. Durante quase toda a segunda metade do século XX, dezenas de milhares de açorianos seguiam para os Estados Unidos da América como emigrantes. Na década de 1960, chegaram a ir mais de dez mil açorianos em cada ano. Hoje, as ligações entre os emigrados tanto nos EUA quanto no Canadá são muito intensas, existindo programas do governo açoriano que incentivam e promovem estes encontros de intercâmbio e resgate às raízes.

17. O caso de um resgate cultural através de comunidades de emigrados não é exclusivo de Dona Maria da Glória Moniz com o Bolo Lêvedo. Há casos de descendentes de açorianos no sul do Brasil, em viagens de estudo, ensinarem nos Açores, aspectos de sua cultura já perdida nas ilhas, e resgatados através do que ainda existem nestas comunidades no Brasil.

18. Os Açores, com seu programa de promoção turística, recebe cada vez mais turistas vindos do norte da Europa, Suecos, Alemães, ingleses, além dos portugueses do continente.

faziam em sertãs¹⁹. Aprendeu a assar assim através da sogra na América²⁰. Para assar o bolo na chapa, é preciso antes aquecê-la e polvilhar com trigo para que o bolo não grude, coloca-se o bolo na chapa quente, por volta de dez minutos, depois verifica se está com a crosta adequada para só depois virá-lo com o fundo para cima para que fique com os dois lados assados. Antes de pô-lo na chapa, é preciso uma última amassada, ajeita-se o formato para que fique como uma massa de pizza pequena.

Além de Dona Maria da Glória que vende mais para pessoas da região e turistas, ainda há os outros fabricantes que vendem em grandes quantidades para supermercados e grandes superfícies. Por fim, os bolos são embalados em sacos de plásticos personalizados e entregues aos clientes. Dentre todos os rituais obrigatórios para a confecção do Bolo Lêvedo, Dona Maria da Glória nunca se esquece de fazer o sinal da cruz sobre a massa antes de esta ser posta a levedar. Superstição que sempre dá certo. Outro detalhe ainda importante na confecção do Bolo Lêvedo dos Açores é a água utilizada, uma água mineral do próprio vale, e que ali perto é engarrafada e vendida para seus apreciadores.

Quando interrogada sobre as novas regras de segurança alimentar e as fiscalizações dos órgãos de segurança alimentar, Dona Maria diz que, quando começou a ouvir falar sobre fiscalização e IRAE²¹, ela já havia iniciado as alterações na sua produção, assistia pela televisão notícias da atuação da ASAE²² no continente português²³, na mesma época começou a receber orientação das autoridades locais²⁴. Diz ela que, quando a fiscalização chegou, já estava com quase tudo em dia. O dinheiro gasto nas alterações e nas aplicações das novas normas europeias foi obtido com a ajuda das autoridades regionais que incentivavam e orientaram na implantação do HACCP²⁵,

19. Sertã é uma espécie de prato ou forma redonda, feita em barro, como as de pizza. Na época, era posta sobre um lume aceso que a aquecia, permitindo que fossem assados os Bolos Lêvedos.

20. Nos Açores, com a intensa ligação entre os açorianos e os emigrados nos Estados Unidos, todos chamam apenas de América quando querem se referir aos Estados Unidos da América.

21. Inspeção Regional das Atividades Económicas (IRAE) é um órgão regional com jurisdição na Região Autónoma dos Açores, criado pelo Decreto Regulamentar Regional, n.º 16/97/A, de 26 de Julho, publicado no DIÁRIO DA REPÚBLICA - I SÉRIE-B, N.º. 171, de 26-7-1997, com competências na área da fiscalização das infrações económicas e contra a saúde pública.

22. Autoridade da Segurança Alimentar e Económica (ASAE), tem basicamente as mesmas funções do IRAE, só que com jurisdição nacional em Portugal continental.

23. Forma como os açorianos se referem ao território português que não as ilhas de Açores e Madeira.

24. Recebeu orientação e apoio do Centro Regional de Apoio ao Artesanato (CRAA).

25. O HACCP começa a fazer parte da regulamentação europeia em 1993, através da Diretiva 93/43/CEE, tendo por base de aplicação os princípios expressos no Codex Alimentarius. Em 2006, o Regulamento (CE) n.º. 852/2004, do Parlamento Europeu e do Conselho, de 29 de Abril de 2004, relativo à higiene dos géneros alimentícios, e que revoga a Diretiva 93/43/CEE, estipula, no seu artigo 5º, que todos os operadores do setor alimentar devem criar, aplicar e manter um processo ou processos permanentes baseados nos 7 princípios do HACCP.

assim como todos os outros fabricantes de Bolos Lêvedos das Furnas. Dona Maria da Glória conta ainda que, devido ao apoio recebido, foi possível realizar todas as alterações previstas por lei, no entanto, lembra que, das fabricantes de Bolo Lêvedo, há uma que se viu obrigada a encerrar suas portas temporariamente até conseguir pôr sua situação em dia.

Sobre o HACCP, Dona Maria comenta que deu um certo trabalho, teve de se adaptar aos inúmeros relatórios e refere, em tom de ironia, que passa mais tempo a preencher relatórios do que a fazer propriamente os bolos, porém reconhece que é fundamental para manter a qualidade, e que lei é lei e deve ser cumprida. Mostra seus arquivos de documentos com relatórios e guias de orientação, um Plano de Autocontrole²⁶ adaptado a sua pequena fábrica, um programa de capacitação de pessoal²⁷, controle de qualidade de água²⁸, controle de animais nocivos²⁹, um plano de higienização, um manual de procedimentos, ficha técnica de todos os produtos que produz, controle de análise microbiológica, e uma série de outros registros como ficha de produção, controle diário de higiene, controle de recepção e aquisição de matéria-prima. Tudo para não ter problemas com a fiscalização quando esta passar novamente.

CENTRO REGIONAL DE APOIO AO ARTESANATO

O exemplo de Dona Maria da Glória e do apoio recebido por entidades governamentais não é único. Além dos Açores onde encontramos, por exemplo, partir do Governo Regional um trabalho em prol destes produtos, com a criação do Centro Regional de Apoio ao Artesanato (CRAA) e a criação da marca “Artesanato dos Açores”. No continente, encontramos o trabalho de Ana Soeiro e sua dedicação à gastronomia tradicional.

Apesar de interessante, o trabalho que vem sendo realizado nos Açores não está livre de observações, principalmente no que diz respeito à criação de marcas regionais em uma comunidade como a União Europeia, com normas e regras que devem ser cumpridas. Em todos os casos, Ana Soeiro nos diz que o grande desafio, neste sentido, é a aplicação das normas e a manutenção da originalidade na produção de um determinado alimento considerado característico ou regional, uma vez que muitas das técnicas utilizadas nestas

26. Plano de controle alimentar onde está explícito todo o processo de fabricação do Bolo Lêvedo, contendo ainda todas as medidas de controle, com fluxograma do estabelecimento, pontos críticos de controle, formas e relatórios utilizados para uma boa aplicação das normas exigidas.

27. Documento onde são relatadas as formações pelas quais seus colaboradores são submetidos e o plano de formações seguintes, como competências e necessidades de cada colaborador.

28. Registro onde são arquivados os controles periódicos feitos à água de consumo e utilizada na confecção do Bolo Lêvedo, comprovando sua qualidade.

29. Registro onde se encontra o programa de prevenção de pragas, com tipos de produtos utilizados e equipamentos de prevenção.

produções não condizem com as novas regras criadas pela União Europeia, por sua vez, acolhida por seus estados membros como leis. Lembramo-nos de produtos como os enchidos ou os produtos confeccionados com ajuda de ferramentas e limites de controle criados por séculos de experiências.

A entrada em vigor da legislação europeia³⁰, com uma série de regras e o HACCP, tornou difícil sua aplicação junto aos produtores artesanais ou tradicionais, muitas vezes analfabetos de letras, e com seu próprio sistema de controle adquiridos e testados durante décadas de experiência. O que levou a uma verdadeira “caça às bruxas” nos produtos tradicionais, seja por usarem ferramentas e formas proibidas pela nova lei, ou por seus fabricantes não conseguirem preencher e mesmo utilizar os relatórios e planos exigidos.

Tornaram-se comuns notícias em jornais e nas televisões nacionais sobre a atuação das autoridades de Segurança Alimentar. Pequenos produtores artesanais, com toda sua produção apreendida, por não possuírem termômetros adequados, documentos ou registros necessários para a produção dos alimentos, ou mesmo por estarem armazenadas em recipiente inadequado para alimentos, e serem obrigados a pagar penalizações, muitas vezes sem explicações entendíveis por qualquer um que passou décadas a produzir da mesma forma, como aprendeu de seus pais e avós.

Nos Açores, a criação do Centro Regional de Apoio ao Artesanato (CRAA)³¹ veio, de certa forma, minimizar esta situação, sobretudo no que se refere ao Bolo Lêvedo. Embora nem todos os produtores estejam abrangidos, foi a CRAA que provavelmente ajudou a manter as pequenas fábricas das Furnas fora da lista de produtos desaparecidos, mesmo tendo em conta que o legislador europeu não esqueceu este tipo de produção. Ana Soeiro lembra que, em 2002, o regulamento 178 falava especificamente de Produtos Tradicionais como incluídos no pacote legislativo³². Para além disto, dois anos depois, surgiu o regulamento 852, que clarificava ainda mais esta situação. Diz que cada estado deve permitir a continuidade da utilização dos

30. A partir de 14 de Dezembro de 1995, todas as empresas de alimentos da União Europeia deveriam ter implementado um sistema baseado nos princípios do HACCP. Este foi o resultado de diretrizes da EEC / 93-43, aprovada pelo Conselho da Europa, em 14 de Junho de 1993, que em Portugal foi transposta pelo Decreto-Lei n.º 67/98, de 18 de Março (transpõem a diretiva 93/43/CEE, alterado pelo Decreto-Lei n.º 425/99 de 21 de Outubro) revogado pelo atual Regulamento (CE) N.º. 852/2004, de 29 de Abril de 2004.

31. Que conta com a colaboração de outros organismos, como a Escola Profissional de Capelas, Projetos de Luta contra a Pobreza e a Associações de Desenvolvimento Local, cujas atribuições e competências estão definidas no Decreto Regulamentar Regional n.º. 21/2006/A, de 16 de Junho, e convergem na consecução de um objetivo geral e comum, a valorização das Artes e Ofícios Tradicionais dos Açores.

32. Conjunto de leis e normas aplicáveis à produção alimentar nos seus vários níveis, incluindo um sistema de rastreabilidade onde o produto é controlado, desde o produtor primário até o consumidor final.

métodos tradicionais, respeitando os condicionalismos geográficos, tendo o estado apenas de comunicar a Comissão Europeia e aos restantes estados sobre as medidas adotadas, e a razão de tais medidas.

E, em 2005, estes pontos ficaram ainda mais claros. Foram abertas possibilidades de existirem estruturas que não fossem de acordo com as exigências, ou equipamentos de preparação ou acondicionamento fora dos padrões exigidos pela comissão, também no que diz respeito às medidas de limpeza e desinfecção das instalações e sua frequência, declarando que bastava apresentarem um estado satisfatório.

Em Portugal, segundo Soeiro, nada foi feito no sentido de se explicar o que são as “pequenas empresas” não sujeitas à lei geral, nem se protegeu as entidades sem fins lucrativos ou as que apenas produzem alimentos em ocasiões pontuais, festas de aldeias ou similares. Isto somado ainda às diversas dificuldades que atingem sobretudo as pequenas empresas, como o acesso à informação, modernização de embalagens e acondicionamento, de escoamento, de negociação com potenciais compradores, de acesso aos meios publicitários, entre outros. A consequência foi o encerramento de inúmeras pequenas empresas e a geração de gastos desnecessários em entidades sem fins lucrativos. Muitos produtores se viram obrigados a deixar de produzir alimentos tradicionais ou alterá-los, tornando-os genéricos, repetíveis, comuns e cumpridores da lei.

Sobre a qualificação dos produtos tradicionais, Ana Soeiro comenta que estes produtos assumem uma grande importância estratégica no mundo atual. E não deixam de ser importantes na qualificação da gastronomia nacional, onde as receitas utilizam inevitavelmente os produtos de origem local, impedindo a desertificação das regiões menos favorecidas, servindo como um potencial complemento dos recursos existentes. E, ainda, é firme em dizer que certas empresas deveriam ser consideradas como “patrimônio histórico e cultural”, pela sua antiguidade, materiais que empregam e “capacidade de resistência à usura do tempo”. Pois, além de preservar boa parte do Patrimônio Nacional como fornos a lenha, bancadas de madeira, instalações de maturação naturais e o uso de instrumentos e utensílios de barro, madeira e tantos outros, também preserva saberes, receitas e tradições e a biodiversidade com raças e variedades autóctones ou tradicionais.

Nos Açores, verificaram-se, a princípio, “crimes” contra estes patrimônios, cometidos pelas autoridades, porém, assim como o trabalho de Ana Soeiro no continente português, nos Açores foi encontrada, em parte, uma solução para alguns destes problemas com a criação da marca “Artesanato dos Açores”, criada pelo Governo Regional dos Açores, através da portaria

n.º 89/98, de 3 de Dezembro³³. O objetivo era o de proteger as artes e os ofícios tradicionais através de uma marca que abrangia, a princípio, produtos artesanais regionais, como os bordados, as rendas, a tecelagem, os registos do Senhor Santo Cristo dos Milagres³⁴, entre outros. Porém, devido aos resultados obtidos, este objetivo expandiu-se a outros tipos de produtos considerados também artesanais, como a “Produção e Confecção Artesanal de Bens Alimentares³⁵”.

Foi justamente com esta expansão que surgiu a necessidade da criação de um logotipo, uma marca que certificasse³⁶ e identificasse os produtos abrangidos nestas normas, sendo assim aprovada, em legislação regional, uma marca oficializando esta certificação. Criou-se a marca coletiva de origem “Artesanato dos Açores”³⁷, destinada aos produtos artesanais tradicionais da Região Autónoma dos Açores, e que integram o repertório das atividades reconhecidas como artesanais, aprovado pela Portaria n.º 1193/2003, de 13 de Outubro³⁸. Certificação com a finalidade de garantir a origem dos produtos e a sua qualidade (certificação de origem e qualidade), identificada por um selo de garantia que marca o produto³⁹ e que pertence, por sua vez, ao Centro Regional de Apoio ao Artesanato (CRAA), entidade certificadora e responsável por autorizar, fiscalizar, revogar ou suspender a utilização da marca, nos casos em que não se cumpram seus requisitos⁴⁰.

33. Da Secretaria Regional da Economia e assinada em 12 de Dezembro de 2007 pelo secretário regional da economia, Duarte Botelho da Ponte.

34. Entende-se por registo do Senhor Santo Cristo dos Milagres pequenos presépios com representação das imagens de Santo Cristo dos Milagres, e enquadra-se todo aquele que é confeccionado à mão, em todas as fases da sua execução. Esta peça de artesanato tem a sua origem na ilha de S. Miguel, onde nasceu o culto do Santo Cristo, ainda em princípios do século XVII.

35. Aprovado pela Portaria n.º 1193/2003, de 13 de Outubro, e aplicada à Região pela Portaria n.º 20/2004, de 18 de Março.

36. Após uma minuciosa averiguação do ponto de vista qualitativo, cultural, entre outros, o produto recebe um certificado de Artesanato dos Açores, que se traduz em um selo com um determinado logotipo que o identifica como produto certificado.

37. Portaria n.º 89/98, de 3 de Dezembro.

38. Incluindo ainda atividades posteriormente reconhecidas, e adaptada à Região Autónoma dos Açores pela Portaria n.º 20/2004 de 18 de Março, nas condições definidas no presente diploma.

39. A marca – Artesanato dos Açores – é associada a um elemento emblemático, um selo, constituído por um quadrado em formato digital ou impresso em papel, com elementos figurativos. No formato impresso/etiqueta, a frente é decorada a azul esverdeado (pantone 321), bem como o novo símbolo principal do artesanato (mão/flor), com a designação Artesanato dos Açores e, por baixo, a indicação de produto de origem e qualidade certificada; nas costas, à cabeça, encontra-se o logo do Centro Regional de Apoio ao Artesanato, por baixo, a designação – Produto Artesanal dos Açores –, duas zonas para a inscrição de controle, outra para a identificação da ilha do produtor e, no final, o número da portaria. No formato digital, destinado a ser impresso na própria embalagem ou em etiqueta autocolante, existe só uma frente que integra todos os elementos referidos no número anterior. In: Portaria n.º 13/2008, de 6 de Fevereiro de 2008.

40. Os produtores autorizados a utilizar a marca obrigam-se a utilizar a marca nos termos previstos na presente portaria, no Código da Propriedade Industrial e demais legislação respeitante à qualidade.



Esta portaria específica, em seu artigo 5º, os produtos selecionados como artesanais pelo governo dos Açores, no caso, os Bordados, as Rendas e as tecelagens dos Açores, o artesanato em Miolo de Figueira dos Açores, Registros do Senhor Santo Cristo dos Milagres e o Bolo Lêvedo dos Açores. E, ainda, declara que só podem ser certificados se preencherem todos os requisitos pré-definidos, e desde que seus produtores solicitem a certificação destes produtos.

Sobre o pedido de certificação, o CRAA clarifica como deve proceder à tramitação, tendo de ser iniciada pelo próprio produtor, através de um pedido de certificação. Deverá ser submetido ao parecer da Comissão de Acompanhamento Técnico (CAT). Esta deve concluir o parecer no prazo máximo de 45 dias, a contar da data da recepção do pedido. Uma vez autorizada a utilização da marca, os produtores poderão utilizar o selo de garantia, desde que paguem uma taxa fixada pela entidade certificadora. Cabendo a ela também a fiscalização da utilização da marca, e ao IRAE (Inspeção Regional das Atividades Econômicas), no âmbito das suas competências gerais.

A Comissão de Acompanhamento Técnico (CAT) foi criada para uma melhor aplicação desta certificação. É composta por um representante do CRAA, um representante das empresas e um técnico de reconhecida com-

Devem abster-se de qualquer prática ilícita da qual resulte a contrafação da marca, submeter-se à fiscalização e proporcionar aos técnicos o livre acesso à produção, comunicar à entidade certificadora quaisquer modificações de caráter técnico das quais resulte alteração do processo produtivo, não ceder a terceiros o uso da marca, efetuar o pagamento da taxa prevista no nº. 5, do artigo 6º, prestar quaisquer informações e esclarecimentos que sejam solicitados pela CAT.

petência na área objeto dos pedidos de utilização da marca. A esta comissão compete pronunciar-se sobre os pedidos de utilização da marca, apoiar tecnicamente a entidade certificadora, propor medidas e ações que visem à dinamização e à melhoria das condições de produção e comercialização do “Artesanato dos Açores”.

Sobre os produtos abrangidos pela portaria sujeitos ao selo “Artesanato dos Açores”, são expostos um conjunto de detalhes a fim de descrever o produto, com suas características, funcionalidades e matérias-primas utilizadas, como no caso dos Bordados, onde é apresentada sua definição, sua configuração e desenho, tipos de pontos, matérias-primas utilizadas, entre outros. O mesmo é feito para a Renda, para a Tecelagem, em suas 13 cores⁴¹, 20 funcionalidades⁴², matéria-primas⁴³ e utensílios. Também para o Artesanato em Miolo de Figueira e o Registro do Senhor Santo Cristo dos Milagres⁴⁴. Por último, no anexo F da Portaria nº. 13/2008, de 6 de Fevereiro de 2008, encontramos o nosso caso de estudo, o Bolo Lêvedo dos Açores, que também traz suas principais características, à semelhança dos outros produtos abordados na mesma portaria.

Nela, o Bolo Lêvedo dos Açores é definido como: “... *pequenos bolos de forma cilíndrica, ligeiramente adocicados, com uma massa porosa e a crosta ligeiramente tostada, cozidos sobre sertã ou chapa metálica polvilhada com farinha, constituindo uma especialidade tradicional do “Vale das Furnas.”*”⁴⁵ Sua definição também menciona a área geográfica na qual é produzido: “...*constituem uma produção genuína do “Vale das Furnas” com um impacto económico associado à abertura do Hotel Terra Nostra*”⁴⁶ em 1935”⁴⁷. E note-se que são considerados, para o efeito de certificação,

41. As cores consideradas: Azul Anil, Amarelo, Branco, Bege, Cor de Cravo (Vermelho escuro), Cor de suspiro ou Rosa da Ribeirinha (Cor-de-Rosa), Cinzento, Castanho, Preto, Verde, Vermelho, Roxo, Mesclado.

42. As funcionalidades abrangidas na portaria para a Tecelagem Típica dos Açores são: Colchas, Mantas, Cobertores, Toalhas de Chá, Toalhas de Rosto, Toalhas de Mesa, Centros de Mesa, Individuais, Napérons, Tapetes, Sacos, Tecido ao metro, Cortinados, Almofadas, Painéis, Esteiras, Peças de Vestuário, Traje regional em miniatura ou em tamanho normal, Xailes de romeiros, Peças de uso doméstico.

43. Lã de Ovelha, Algodão 100% na trama – na teia, o algodão poderá ter uma percentagem de fibra sintética, por questões técnicas, Linho 100%, Linho e Algodão (meio linho/meio algodão – 50% de cada), Seda Natural, Retalhos, Fios vegetais: Espadana, espadão ou amarradeira, Junco, Sisal e Penas de galinha ou de pato.

44. Entende-se por registro do Senhor Santo Cristo dos Milagres pequenos presépios com a imagem de Santo Cristo dos Milagres, confeccionado à mão. Com origem na ilha de S. Miguel, onde nasceu o culto do Santo Cristo no século XVII.

45. Anexo F da Portaria nº13/2008 de 6 de fevereiro de 2008 da Secretaria Regional da Economia, Governo da Região Autónoma dos Açores.

46. O Hotel Terra Nostra ainda existem, considerado um dos mais tradicionais dos Açores, serve para o almoço o tradicional cozido das Furnas e possuem um dos jardins considerados mais bonito da Europa.

47. Anexo F da Portaria nº13/2008 de 6 de fevereiro de 2008 da Secretaria Regional da Economia,

somente os Bolos Lêvedos produzidos em unidades artesanais da Ilha de São Miguel, descartando assim as fábricas instaladas em outras ilhas e mesmo as existentes nas comunidades açorianas fora dos Açores.

Como matéria-prima, a portaria menciona a farinha de trigo, o fermento de padeiro, o açúcar, ovos, manteiga, leite fervido ou pasteurizado, água e sal, proibindo o uso de aditivos alimentares. Sua preparação segue com a adição dos ingredientes: “... *Juntar farinha, açúcar, ovos, manteiga, sal, fermento, leite e água*”, depois há a “amassadura”: “*Amassar todos os ingredientes, manualmente ou mecanicamente*”. Fermentação: “*Deixar a massa repousar, o tempo necessário para que o seu volume aumente*”. “Tender”: “*Tender e deixar repousar para aumentar novamente de volume*”, e finalmente a Cozedura em Chapa: “*Colocar a massa moldada em chapa e cozer em lume brando*”. Seguidos depois pelo Acondicionamento, Rotulagem e Conservação: “*Agrupar os bolos em saco plástico devidamente rotulado ou noutro tipo de embalagens que cumpra os requisitos legalmente fixados; conservar a temperatura ambiente.*”⁴⁸

Finalmente, como características físicas e organolépticas, o Bolo Lêvedo dos Açores é caracterizado como tendo: “*Formato: cilíndrico; Tamanho: grande, pequeno e médio; Diâmetro: grande – cerca de 18 cm, médio – cerca de 10 cm, pequeno – cerca de 8 cm; Altura: cerca de 3 cm; Sabor: pão, ligeiramente adocicado; Cor: acastanhado com bordos claros; Textura: branda, favada*”⁴⁹.

Interrogada sobre a certificação de produtos artesanais e o Bolo Lêvedo dos Açores com o selo “Artesanato dos Açores”, Ana Soeiro comenta que certificação não é algo que, segundo ela, lisonjeie os produtos tradicionais, é mais adequado a produtos comuns necessitados de garantias, e considera pouco para os Produtos Tradicionais, “... *Talvez fosse melhor empregar a palavra qualificação, considerada mais correta...*”, uma vez que valoriza e demonstra um determinado padrão de qualidade, enquanto certificação aponta para a adequação a uma norma pouco conhecida. E comenta ainda que existem várias formas de qualificar um Produto Tradicional, sendo talvez a mais famosa a que proteger seus nomes geográficos⁵⁰: “... *outra forma de qualificar os Produtos Tradicionais é a prevista pelo regulamento Europeu 509/2006 – as Especialidades Tradicionais Garantidas ou ETG...*” Embora quase todas busquem a valorização através da chamada de atenção para suas origens geográficas; indicação geográfica, denominação de origem ou sua tradicionalidade, ETG, ou modo de produção, BIO.

No caso concreto dos Bolos Lêvedos, Soeiro lembra que, como fez referência na “EXPO QSA, Qualidade e Segurança Alimentar”, tem dúvida

Governo da Região Autónoma dos Açores

48. Anexo F da Portaria n.º 13/2008, de 6 de fevereiro de 2008, *idem*.

49. Anexo F da Portaria n.º 13/2008, de 6 de fevereiro de 2009, *idem*.

50. Veja o regulamento europeu 510/2006 relativo à proteção das IG e das DO.

sobre o trabalho que está sendo feito, não quanto à identificação dos produtos e dos seus métodos de produção, que, aliás, diz desconhecer, mas sobre a fórmula encontrada “Produto Artesanal dos Açores”, a qual, segundo ela, “*parece em contradição com a legislação comunitária*”. E completa ainda que seria correto tentar perceber se há uma ligação entre o produto e a área geográfica em que é produzido⁵¹, e neste caso estaríamos perante uma Indicação Geográfica (IG), ou tratar-se-ia apenas de uma receita, e estaríamos perante uma Especialidade Tradicional Garantida (ETG).

O certo é que o direito comunitário é claro ao dizer que não é permitido aos Estados Membros criarem regimes nacionais de valorização, com nomes geográficos em áreas cobertas pelo campo de aplicação do Reg. 510/2006. Basta saber, no entanto, se no futuro não haverá algum problema neste sentido, entre Região Autónoma dos Açores e a legislação europeia. Porém, uma coisa é de comum acordo: este projeto tem protegido um pouco mais a frágil constituição dos produtores artesanais açorianos, inovando o patrimônio cultural que evoluiu no decorrer dos anos, protegendo assim as principais vítimas da inovação imposta, mantendo vivo um patrimônio insubstituível. Objetivo partilhado tanto por Ana Soeiro quanto pelo Centro Regional de Apoio ao Artesanato.

Por fim, sobre a receita do Bolo Lêvedo, apresentamos em anexo, uma em meio a inúmeras variações encontradas. Porém, dificilmente podemos definir alguma como correta, uma vez que, em alguns casos, desaparecem ou acrescentam-se ingredientes. Porém, das muitas variações que podemos encontrar, poucas seriam consideradas significativas, na maioria das vezes alteram-se apenas detalhes, o que torna o alimento ainda mais popular e artesanal, comparado talvez aos versos ou às canções folclóricas e populares da região, com suas inúmeras variações, que alteram o teor sem alterar sua essência, artesanal, folclórica e popular.

ANEXO:

RECEITA DO BOLO LÊVEDO

INGREDIENTES:

- 1 kg de farinha de trigo
- 300g de açúcar
- 4 ovos
- 1 l de leite

51. Ligação que, acredito, exista em parte, pois mesmo alguns produtores de Bolos Lêvedos declaram ter aprendido através de parentes emigrados nos Estados Unidos da América. Fato que necessita de maiores estudos.

- 1 colher de chá de sal
- 1 colher de sopa de fermento de padeiro
- 3 colheres de sopa de margarina

MODO DE PREPARAR:

- Adicione o fermento, mexa bem e deixa-se levedar por umas 4 horas.
- Amasse muito bem a farinha, os ovos, o açúcar, a margarina derretida no leite e o sal.
- Separe em pedaços do tamanho de uma laranja, arredonde-os e disponha-os sobre uma toalha enfarinhada, tape-os e deixe-os levedar por mais 4 horas.
- Estenda, em seguida, os bolos no formato de uma minipizza, coloque-os em uma chapa quente polvilhada com farinha e deixe cozer de um lado e do outro, reduzindo o fogo no meio da cozedura de cada lado, sempre controlando para que os lados fiquem apenas ligeiramente escuros.

BIBLIOGRAFIA

- . *Arquivo dos Açores*. Edição fac-similada da edição original. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1980-1984, Vol. XII.
- BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirt (Dir). *História da Expansão Portuguesa*. V. I. Navarra: Círculo dos Leitores e Autores, 1998.
- DIAS, Fátima Sequeira. “Uma Breve Reflexão Sobre História dos Açores com Particular Incidência no Exemplo Micaelense”. *Separata da Revista Arquipélago História*, 2ª Série, Volume III. Ponta Delgada, 1999.
- Jornal DIÁRIO DA REPÚBLICA - I SÉRIE-B, N.º. 171, de 26-7-1997.
- LOURENÇO, Patrícia. Conservar Tradições. In *Revista Intel Magazine*: Revista profissional de hotelaria e restauração. Número 202, setembro de 2008.
- MENDONÇA, Luís. *Aspectos da Vida Quotidiana nos Açores: perspectiva histórica*. Ponta Delgada, 1998. *Portos, Escalas e Ilhéus no Relacionamento entre o Ocidente e o Oriente*. Atas do Congresso Internacional Comemorativo do Regresso de Vasco da Gama a Portugal, Universidade dos Açores, 1999. Volume I.
- ROCHA, Gilberta Pavão Nunes; RODRIGUES, José Damião; MADEIRA, Artur Boavida; MONTEIRO, Albertino. *O Arquipélago dos Açores como Região de Fronteira*. (Texto de trabalho do Mestrado em História Insular e Atlântica, séc. XV a XX, Universidade dos Açores).
- Secretaria Regional da Economia. *Portaria n.º. 13/2008 de 6 de Fevereiro de 2008*. Governo da Região Autónoma dos Açores.
- SOEIRO, Ana. *Tradicionalis, Para que vos Quero?* In: Segurança e Qualidade Alimentar, número 4, Maio de 2008.
- SOUSA, Jose Manuel Motta de. *O Vale das Furnas*. Editora Almedina, 2008.
- SHILS, Eduardo. *Centro e Periferia, Memória e Sociedade*. Lisboa: Difel, 1992.
- MATOS, Sílvia Lazary. *O Tradicional e Bom*. In: *Revista Intel Magazine*: Revista profissional de hotelaria e restauração. Número 202, setembro de 2008.
- THIS, Hervé. *Ussem Modernizar a Cozinha Regional*. In: *Revista Intel Magazine*: Revista profissional de hotelaria e restauração. Número 202, setembro de 2008.

A tradição oral na África lusófona

Zuleide Duarte

Como escrever a história, o poema, o provérbio sobre a folha branca? Saltando pura e simplesmente da fala para a escrita e submetendo-me ao rigor do código? Isso não. No texto oral, já disse, não toco e não o deixo minar pela escrita, arma que eu conquistei ao outro... E agora o meu texto se ele trouxe a escrita? O meu texto tem que se manter assim oraturizado e oraturizante. Se eu perco a cosmicidade do rito, perco a luta. Eu não posso retirar do meu texto a arma principal. A identidade.

M. Rui

Nas sociedades tradicionais africanas, as narrativas orais configuram os pilares onde se apoiam os valores e as crenças transmitidos pela tradição e, simultaneamente, previnem as inversões éticas e o desrespeito ao legado ancestral da cultura.

A *performance* que acompanha essas narrativas responde pela atualização constante dos ensinamentos, tornando-se exercício vivo e interativo entre os membros da sociedade. Visual, mímico, imaginativo e encantatório, o texto oral transmite o legado mais legítimo das culturas locais através dos exemplos que visam à solidificação dos laços entre os membros do grupo e garante o discernimento do lugar de pertença do indivíduo, sua filiação identitária, permitindo-lhe uma visão de si mesmo e do outro, com um mínimo de conflitos.

A transmutação do velho mundo no “admirável mundo novo”, de que falou Aldous Huxley (1894-1963), palco de mudanças radicais em todos os segmentos, a emergência de literaturas dos chamados países terceiro-mundistas, o processo rápido e definitivo de visibilidade das ditas minorias, a queda de impérios e a revisão geral de valores estabelecidos, tudo somado ao processo de globalização que aproxima, reduzindo tempo e distância, a concretização da “aldeia global” de que falava Marshall Mac Luhan (1911-1980), inaugurou uma nova ordem em que a explicação pura e simples diz pouco. Urge uma pesquisa acurada, uma análise arguta, um confronto de dados. A abertura para a mudança, para a novidade, somada ao questionamento crescente do *dejà vu*, permite uma leitura desveladora e atualizada do real, aproximando da real situação vivida em países de que antes a divulgação beirava o

superficial, como os da África lusófona, por exemplo, protegidos ou, melhor dizendo, com a imagem esfumada pelo manto da colonização portuguesa.

As mudanças sociais, a perplexidade diante de alguns valores veiculados pela modernidade, tais como o questionamento das hierarquias, da importância do respeito aos mais velhos, fundamento das sociedades africanas, subtraem importantes funções desempenhadas pela tradicional reunião em que a catarse, o lúdico e o didático se realizam. Segundo Pierre Nda (1987, p. 162), “[...] cantos, palmas, tantãs e, por vezes, dança, mímica, cômico, riso, paródia, dos gestos e da voz de cada uma das personagens [...]” concedem ao homem um raro momento de desafogo psicológico, ao mesmo tempo em que se restauram as crenças, abaladas, muitas vezes, por conflitos domésticos.

Neste aspecto, a tradição oral é fonte preciosa, oferecendo dados de um registro de memória, livre das peias da oficialidade que tenta impedir que se faça história, atribuindo-lhe o papel indigno de mero compêndio de instruções, tentando sufocar o espírito crítico que norteia a investigação histórica. O texto oral afigura-se como um relicário em que umas das mais genuínas expressões do povo encontra guarida. Assim, os maravilhosos *mi-sosos*, as educativas *makas*, os segredos dos *mi-sendus*, as moralidades do *ji-sabus*, as canções dos *mi-imbu* e as adivinhas dos *ji-nongonongo* dos contos tradicionais de Angola (conforme classificação colhida por Héli Châtelain) são transmitidos através da contação de histórias exercida pelos mais velhos das aldeias e pelos *griots*, fazendo circular

a carga simbólica da cultura autóctone, permitindo-se a sua manutenção e contribuindo para que esta mesma cultura possa resistir ao impacto daquela outra que lhe foi imposta pelo dominador branco-europeu e que tem na letra a sua mais forte aliada. A milenar arte da oralidade difunde as vozes ancestrais, procura manter a lei do grupo, fazendo-se, por isso, um exercício de sabedoria (PADILHA, 2007, p. 35).

Neste estado de transição que é o mundo globalizado, onde se conflitam e rompem hábitos e crenças, a emergência da afirmação ou, melhor dizendo, da confirmação da identidade torna-se, mais que nunca, imperativa. As encruzilhadas propostas pela várias modernidades, pós-modernidades, modernidade tardia e quejandos, entre outras paixões, levam a refletir sobre a colocação de Bhabha (2007), em evento na Fundação Gulbenkian:

[...] é a descoberta das paixões transacionais – pela paz, pela justiça, pelos direitos e pela igualdade – que nos permite lidar com um mundo que se encontra, ele mesmo, em processo de rápida transição cultural e tecnológica. Isto faz com que seja imperativo que as nossas ideias e crenças mais arraigadas – as coisas por que vivemos, os sonhos por que morremos – sejam traduzidos para a

narrativa de uma nova ordem mundial. O mundo global, o nosso patrimônio terreno, mas também um patrimônio a que aspirar temos mais do que nunca, necessidade do “direito à narração”.

Essas encruzilhadas transformam a palavra na fonte onde se abeberam os negritos sedentos de autoexpressão, bem como os perdidos em busca das referências da identidade fragmentada, confundida e negada no turbilhão que a todos nivela, nulificando traços de uma identidade com determinado grupo de pertença, tornando todos ‘farinha do mesmo saco’, massa anônima e homogênea, tolerada apenas pela suposta incapacidade de reagir ou mudar o rumo das coisas.

A atitude de menosprezo ou esquecimento, revelada ou adivinhada no suposto tratamento igualitário de sujeitos que se encontram no limiar de sua capacidade de silenciamento e aceitação, agudiza o histórico ressentimento alimentado em séculos de escravização e apagamento de individualidades, situações em que as fronteiras entre o civilizado e a barbárie, de tão lábeis, às vezes se confundem.

Em casos assim, recrudescer a necessidade do direito à narração de que fala Bhabha, ecoando mais profunda e visceralmente em sociedades alicerçadas em culturas orais, como as africanas, que fizeram da tradição oral patrimônio histórico, literário e filosófico e, sem rejeitar a escrita, defendem a preservação da prática da oralidade como sistema vivo, eficaz, renovado e renovador da transmissão de conhecimento.

O ritual que acompanha essas narrativas, como foi dito anteriormente, reedita o mundo ideal das ações justas e dos heróis da tradição que não se analisam pela ótica ocidental e, sobretudo, não estão sujeitos ao crivo ocidental que contrapõe valores ancestrais a uma nova escala, incompatível com códigos familiares enraizados na cultura local e sacralizados pela tradição ancestral.

O argumento que se esteia na necessidade de modernização carece de um entendimento prévio da comunidade que se pretende “salvar” daquilo que o mundo, dito civilizado, considera barbárie. Edward Said (1995), ao falar do imperialismo, lembra a nobre função a que se propuseram seus teóricos: resgatar e redimir os povos primitivos, libertando-os do atraso e da barbárie. Isto se aplica aos EUA, que também reivindica funções nobres como prática do bem, justiça e liberdade no contexto da globalização, inspirando-se, ainda, no emblemático tripé da revolução francesa.

Eduardo Lourenço examina o assunto, quando, reconhecendo a superioridade tecnológica e cultural americana, percebe um desejo de marcar uma presumível superioridade espiritual, na formulação imperialista da carta magna americana, que, em nome da democracia, reivindica um papel de regente do “desconcerto” que grassa pelo mundo.

Palavras de equilíbrio e regulação emanam do imperialismo ianque, cuja

importância como metrópole não se pode ignorar. Mas, se não se pode negar, há que se pensar o diferente, no próprio, no nacional, face às especificidades identitárias na perspectiva móvel da construção dessa mesma identidade que, englobando elementos que vão da língua à tradição, aloja, no seu bojo, sistemas complexos como governo, economia, folclore, religião, arte, tradição, sem escamotear as noções de passado e presente, igual e diferente, elementos amalgamados na multifacetada bagagem cultural, histórica e política de cada povo.

Deste e de outros fatores, decorre a necessidade de pensá-los a partir de uma nova abordagem e considerando, também, a labilidade das fronteiras geográficas, históricas, políticas e ideológicas, antes sinais de imutabilidade e força, hoje redefinidas pelo multiculturalismo e a globalização. Sob esse aspecto, põe-se em xeque o conceito universal de nação exportado pela Europa, no século XIX, como o espaço limitado por fronteiras naturais e tudo o que nele cabia. Conclui-se, daí, que o conceito entra em crise, a partir do primeiro quartel do século passado.

Outrossim, de acordo com pensadores, dentre os quais destaca-se o italiano Ruggiero Romano, o conceito de nação fundamenta-se, atualmente, no conceito de identidade, rompendo os limites rígidos impostos pela leitura do “Velho Mundo”. Assim, é nas especificidades que se podem identificar as diferenças. No processo de se outrar e manter-se o mesmo, no reconhecimento da cultura do outro, encontra-se a ideia de nação, não mais como uma entidade fechada, completa na sua conformação, mas, e sobretudo, sujeita a mecanismos de inclusão e exclusão, o que confere, ainda, maior relevância à questão da identidade nacional.

A globalização, com o dinamismo e a velocidade que a alta tecnologia possibilita, relega a tradição a um plano irrelevante diante das alternativas disponibilizadas pela modernidade, com uma gama inesgotável de novas informações, com múltiplas perspectivas e soluções quase mágicas. Diante do novo, o ritmo menos acelerado e reflexivo de determinadas culturas requer uma espécie de *identidade relacional*, onde o *mesmo* define a própria historicidade e o *outro* representa o código de diferenciação, remetendo a um espaço híbrido.

Importa considerar a enorme contribuição para a economia global, viabilizada, na Europa, pela colonização dos países africanos. O tráfico de negros, o regime escravocrata, dispensando quase que totalmente custos com mão-de-obra, e a política colonial que incentivava o cultivo da matéria-prima para, posteriormente, ser usada na indústria europeia, respondem pelo crescimento econômico dos países colonizadores ao mesmo tempo em que a sociedade africana, submetida a tais condições, vive/viveu uma exacerbação sem precedentes de pobreza e desamparo por parte da metrópole então descomprometida com as, agora, ex-colônias.

Despreparados para a sociedade globalizada, os africanos sofrem impactos de vária ordem, face ao diferente, vivendo, com mais profundidade, uma

experiência de *outsiders*. Como a identidade é vivida por cada indivíduo de forma particular, não se pode tratar homogeneamente a questão, sob pena de esmagar, mais uma vez, referências identitárias que respondem pela compreensão de si mesmo, face aos milhares outros. Tratar de forma suposta igual seria, como disse Moema Augel (2007, p. 133):

[...] quebrar-lhe a vontade, “coisificá-lo”, surripiar-lhe a língua, as crenças, as tradições, engabelá-lo com mistificações e roubar-lhe a capacidade de escolha própria. Desprestigiar, desconsiderar a cultura autóctone em detrimento da cultura imposta, embriagando o colonizado com o elixir da civilização [...].

A defesa de uma postura que reconhece a importância da preservação de práticas tradicionais tem sido alvo de críticos que associam essa postura a um retorno ao pré-colonialismo. A ritualização do ato de contar, a reverência que o africano tem pela palavra, o gestual, a interação do narrador com o público ouvinte geram cumplicidade e permitem falar da diferença, reconstruir o velho, pela memória, recepcionar o novo, pela fantasia, pela esperança, pela sacralização, pois é do sagrado que a palavra extrai o seu poder criador e operacional e, segundo a tradição africana, tem uma relação direta com a manutenção da harmonia tanto no homem como no mundo que o envolve, sendo a razão porque a maioria das sociedades orais tradicionais considera a mentira como uma verdadeira chaga moral.

Assim, na tradição africana, aquele que falta a sua palavra mata a sua pessoa civil. Desliga-se de si mesmo e da sociedade. Diante da reverência votada à palavra, não admira o desconforto do africano no mundo ocidental, inundado da verborragia inócua que sustenta e contém a massa insatisfeita, anestesiada com o canto das sirenas modernas e afogando-se no oceano de falsas promessas, ribalta profunda à espera dos incautos navegadores do mundo globalizado.

Pensar a globalização como uma dinâmica meramente econômica é enxergar parceladamente ou minimizar seus efeitos e alcance. Trata-se de uma nova ordem mundial em que culturas e identidades se matizam, em processo híbrido que se configura em multifacetado bloco.

Esse amálgama identitário e cultural reforça a urgência de narrativas que apontem para a afirmação do sujeito pós-colonial e permitam, ao mesmo tempo, um processo de emancipação que redunde, inevitavelmente, em foco de mobilização e resistência desses sujeitos, que definem sua identidade pelo cultivo da arte, pela preservação de rituais, pela expressão, enfim, de uma cultura que não se pretende única, mas que se coloca entre outras, na sua diferença. Na troca que se dá a partir dessas narrativas, e não se fala aqui apenas das narrativas literárias, mas das narrativas suscitadas pela experiência diaspórica, pelas poéticas do exílio, pela história das levas de refugiados e migrantes oriundos de ex-colônias, redefinem-se as literaturas ditas nacionais que adquirem novos matizes, sem, necessariamente, abdicarem de suas raízes.

Assim, a busca da identidade, nesse fim/início de século, define-se pela reivindicação do resgate de raízes específicas, tradicionais, como, também, pela defesa do texto oral africano, a fim de que, entre outras coisas, se tente construir uma nova tradição, que certamente permitirá, com a destruição de mitos, como rotular a cultura africana de exótica, uma ideia mais próxima daquilo que o homem e a nação representam.

Vivendo este momento peculiar de transição, em que se cruzam e se confundem conceitos como nação, identidade, alteridade, é natural que estudiosos das diversas áreas se debruçem sobre esses temas, produzindo textos e encetando discussões de vária ordem.

Só através da afirmação da identidade é possível afirmar a diferença, garantindo às nações vítimas do processo de colonização a preservação de valores tradicionais tão longamente negados. Estas sociedades, vivendo contradições viscerais no próprio seio de suas comunidades, enfrentando dificuldades linguísticas com a oficialização da língua do colonizador, circunstância geradora de ambiguidades quase intransponíveis, em que o índice de analfabetismo transcende os limites do inaceitável, não têm hipótese de sobrevivência com a negação radical dos elementos formadores da sua identidade.

A violência praticada contra os naturais nas ex-colônias, a surdez e o descaso votados aos donos da casa pelos indesejados “hóspedes” ou invasores, como disse Manuel Rui, resume-se lapidarmente na fala desse escritor angolano, encerrando essas reflexões:

Quando chegaste mais velhos contavam estórias. Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. O texto oral. E só era texto não apenas pela fala mas porque havia árvores [...]. E era texto porque havia gesto. Texto porque havia dança. Texto porque havia ritual. Texto falado ouvido visto. É certo que podias ter pedido para ouvir e ver as histórias que os mais velhos contavam quando chegaste. Mas não! Preferiste disparar os canhões! (RUI, 1985, p. 12).

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.
- AUGEL, Moema Parente. *O desafio do escombro: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- BHABHA, Homi K. Ética e estética do globalismo: uma perspectiva pós-colonial. In: _ et al. *A urgência da teoria*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007. p. 12- 35.
- NDA, P. *Le conte africain et l'éducation*. Paris: L'Harmattan, 1984.
- PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niterói: Ed. Universidade Federal Fluminense, 1995.
- RUI, Manuel. *Eu e o Outro - o invasor* (Ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto). São Paulo: Centro Cultural, 1985. Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra.
- SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

MEMÓRIAS, REINVENÇÕES E LUGARES

“A Taste of Portugal”: Transmigração, políticas culturais e a mercantilização da “saudade” em tempos neoliberais¹

Bela Feldman-Bianco

Conjunturas históricas tendem a direcionar temas e paradigmas de pesquisa. Portanto, não é por acaso que, já no final da década de 1980, estudiosos das migrações internacionais estavam a elaborar novas perspectivas teóricas a fim de captar os campos sociais de migrantes e seus vínculos com a terra natal, em um período em que as diásporas de emigrantes estavam sendo incorporadas, por retórica ou legislação, na remodelagem de nações pós-coloniais (Glick Schiller, Basch e Blanc Szanton 1992; Feldman-Bianco 1992; 2004). Em contraposição, atualmente, em um contexto marcado por políticas de imigração que caracterizam imigrantes como ameaça à segurança nacional, para além de um interesse renovado em questões relacionadas à imigração e fronteiras (Cunningham e Heyman 2004; Heyman e Campbell, 2004), novas pesquisas estão começando a examinar as relações entre processos globais e locais e, nesse sentido, os vínculos que unem transmigrantes às localidades de imigração (Çaglar, 2007; Feldman-Bianco, no prelo).

Assim sendo, em finais da década de 1980, quando iniciei pesquisa em New Bedford – uma cidade da costa sul de Massachusetts, Nova Inglaterra, conhecida como a “capital dos portugueses na América”, o meu olhar de etnógrafa me direcionou a discernir os significados da construção cultural da saudade na diáspora, em um período marcado pelo ingresso de Portugal na Comunidade Europeia e processos correlatos de incorporação de seus emigrantes no redesenho de uma nação pós-colonial que se fundamenta no direito às raízes, através de laços de sangue. Por conseguinte, minha análise enfatizou a re-elaboração da portugalidade e os vínculos mantidos entre transmigrantes e a terra natal. Se, naquela época, havia ainda ecos de um ruidoso caso de estupro, ocorrido em 1983 e que expôs New Bedford como “capital da gangue de estupradores portugueses da América”², a posição e a

1. A atualização de pesquisa de campo e documental foi possibilitada pela minha nomeação para a cátedra Hélio e Amélia Pedroso, na Universidade de Massachusetts Dartmouth, entre janeiro e maio de 2008.

2. Os protagonistas desse estupro, que ocorreu em uma mesa de bilhar – vítima, réus e promotora –, eram de origem portuguesa. Conhecido como o “Caso Big Dan”, esse estupro, sem a dimensão étnica,

imagem dos portugueses na cidade parecem ter mudado no transcorrer dos últimos vinte anos. Hoje, restaurantes, padarias, cafés e folclore portugueses – enfim, o comércio e as práticas sociais associadas à saudade (e, portanto, à portugalidade) – estão sendo incorporadas, sob a chancela *A Taste of Portugal* (*Um Sabor de Portugal*), ao patrimônio histórico imaterial dessa cidade americana, como parte de um conjunto de tentativas governamentais para atrair o turismo em tempos neoliberais.

Diante desses desenvolvimentos, volto-me, neste ensaio, a elucidar os processos simultâneos de incorporação, relativa participação e/ou exclusão de portugueses e luso-descendentes em New Bedford, cidade que, em seus tempos áureos, esteve à vanguarda da economia baleeira (1815-1860) e têxtil (1880-1925) e cujos governantes têm procurado, desde então, atrair manufaturas, indústrias de serviço e, mais recentemente, o turismo. Com esse objetivo, examino as interligações entre a re-estruturação da economia local e as mobilizações e práticas transnacionais desses transmigrantes, inclusive os impactos da remodelação do Estado pós-colonial português e de suas práticas transnacionais na costa sul de Massachusetts. Procuo discernir as mudanças de localização dos portugueses como um grupo étnico na cidade e a mercantilização da saudade enquanto “um sabor de Portugal”, nessa conjuntura de re-estruturação do capitalismo global, declínio da economia local, retração da transmigração portuguesa para a Nova Inglaterra e predomínio de políticas neoliberais.

Dessa perspectiva, focalizo as interações dinâmicas entre processos globais e locais, no contexto das transformações que ocorreram na economia política global, durante os últimos 20 anos. Essas transformações, além de re-estruturarem New Bedford e os processos incorporativos que vinculam migrantes à cidade, estão fortalecendo as conexões transatlânticas das lideranças migrantes, bem como estimulando novas iniciativas transnacionais para reinventar a cidade, econômica e culturalmente. Enquanto as localidades e regiões portuguesas se beneficiaram de investimentos comunitários, New Bedford e a vizinha Fall River sofreram declínio econômico. Nos últimos dez anos, esses distintos reposicionamentos na economia política global resultaram em uma drástica redução da migração portuguesa para a costa sul de Massachusetts. Também começaram a estimular parcerias culturais, educacionais e econômicas, facilitadas por influentes intermediários bilíngues e biculturais, cujos campos sociais estão reforçando as interligações entre essas duas cidades americanas e localidades portuguesas, em especial com os Açores. Acima de tudo, esses desenvolvimentos revelam as repercussões da remodelagem do Estado pós-colonial português e de suas práticas

serviu de base ao filme “The Accused”, com Judy Foester (Feldman-Bianco 2007).

transnacionais, na costa sul de Massachusetts, inclusive através da canalização de verba e doações para instituições locais e regiões americanas, como parte de sua política de cultura e investimentos.

PROCESSOS DE RE-ESTRUTURAÇÃO ECONÔMICA E AS MUDANÇAS NA LOCALIZAÇÃO DOS PORTUGUESES E LUSO-DESCENDENTES EM NEW BEDFORD

Desde a era baleeira, a história de New Bedford, como cidade de imigrantes, é marcada por conexões transnacionais com Portugal – particularmente com os Açores – através das redes de mão de obra imigrante. Nos séculos XVIII e XIX, açorianos e cabo-verdianos foram os tripulantes das expedições baleeiras. Depois, as tecelagens locais, formadas por capital originado dessas expedições, recrutaram trabalhadores europeus de diversas nacionalidades, em uma conjuntura histórica marcada por greves e mobilização de classe. Enquanto os operários ingleses e irlandeses se diferenciavam por sua alta qualificação, os açorianos, continentais, madeirenses e cabo-verdianos faziam parte das massas de imigrantes que foram incorporados às fábricas têxteis como trabalhadores sem qualificação. Por volta de 1910, os portugueses já constituíam 40% do operariado têxtil. Porém, estigmatizados como “Black Portugee”, recebiam os piores trabalhos, sendo que especialmente os cabo-verdianos (que eram, então, parte da assim chamada colônia portuguesa) tendiam a trabalhar em um setor conhecido como “departamento da escravidão” (Georgeanna e Aaronson 1993).

Após a reabertura dos portões de imigração na década de 1960, enquanto outras cidades e regiões dos Estados Unidos atraíram transmigrantes do Caribe e Índia, sucessivos contingentes de açorianos e continentais – continuaram a se dirigir a New Bedford e outras cidades da Nova Inglaterra. Esses recém-chegados confrontaram um novo regime industrial de fábricas de trabalho intensivo que se alastraram pelas estruturas parcialmente abandonadas das antigas tecelagens de New Bedford. Entre as décadas de 1960 e 1980, a chegada desses contingentes foi facilitada por políticas governamentais americanas que estimulavam a migração em cadeia, possibilitando a reunião de inúmeras famílias na Nova Inglaterra. Como essas políticas reforçaram a tendência das fábricas locais de empregar parentes recém-chegados de seus trabalhadores, a maioria dos trabalhadores fabris continuou a ser de origem portuguesa.

Similarmente às antigas gerações de trabalhadores, imigrantes de origem rural reconstruíram práticas sociais associadas ao seu passado agrícola – hortas, o fazer do vinho, costura, bordados e festas folclóricas – como uma forma de confrontar a monotonia do trabalho industrial. Se durante o turno de trabalho eram operários, em seu tempo livre continuavam camponeses e

artesãos. Assim que podiam, compravam uma casa com um grande quintal, que possibilitasse o cultivo de uma horta e a criação de animais (Feldman-Bianco 1992, 1994, 1995). Através desses símbolos e práticas sociais, reconstituíram a portugalidade nos bairros étnicos e, ao mesmo tempo, ajudaram a renová-los. Ao manter a cidade através de seu trabalho e investimentos nos bairros e pequeno comércio, esses migrantes atuaram, também, como agentes da revitalização urbana.

Mas, em finais de 1980, inúmeras fábricas encerraram as suas atividades ou abandonaram a cidade, em decorrência da terceirização e, portanto, a produção passou a ser redirecionada para outros países. Concomitantemente, como parte de um padrão inter-relacionado na economia global, as indústrias locais de processamento do peixe estavam sendo incorporadas em companhias maiores, com o trabalho sendo realizado em outros lugares.

A desindustrialização em New Bedford teve início ainda em meados de 1920, quando as tecelagens locais se mudaram para o sul dos Estados Unidos em busca de mão-de-obra mais barata e não sindicalizada. O declínio das manufaturas e da pesca das últimas décadas, no âmbito da crise econômica e fiscal de Massachusetts, indica um novo re-escalonamento dessa cidade, em uma conjuntura histórica marcada pela flexibilização do capital e do trabalho, terceirização e, nesse sentido, pela atual re-estruturação neoliberal de cidades.

Essa nova re-estruturação econômica ocorreu no estado todo. A criação da NAFTA levou à perda de um total estimado de 17.000 empregos em Massachusetts, entre 1993 e 2000³. Várias regiões do estado conseguiram enfrentar as mudanças estruturais globais através da diversificação de suas economias locais e (ou) pela atração de indústrias de alta tecnologia. Entretanto, New Bedford e Fall River continuaram a depender em demasia da indústria manufatureira. No decorrer da década de 1990, o impacto da NAFTA sobre as indústrias de confecções da localidade causou um declínio dramático de 55.1% no número de empregos fabris, de 20.528, em 1985, para 9.212, em 1999 (Barrow e Borges 2001). A perda de empregos no setor manufatureiro local foi ainda maior, chegando a um total de 61%, de 1985 a 2005, isto é, se considerarmos um período de 20 anos (de Sá 2008). Desde a década de 1990, a comercialização da pesca também diminuiu devido à alteração das leis regulamentando a pescaria, que limitaram o número de expedições de pesca e, ao mesmo tempo, aumentaram o número de horas de trabalho no mar (Georgeanna e Schrader 2008).

Consequentemente, em 1995, o estado de Massachusetts designou New Bedford uma área “economicamente de calamidade pública”. Na ocasião, um

3. Ver <<http://coomondreams.org/news2001/0418-05.htm>>

relatório do Departamento de Habitação e Desenvolvimento Urbano considerou a cidade “duplamente exaurida”, devido à “perda de população e altos índices de desemprego e de pobreza”, indicando que a localidade “perdeu mais de 11.000 empregos industriais e mais de 16% dos pescadores perderam seus trabalhos durante as últimas décadas” (Brownfields Show Case Community Sheet). A percentagem da população ativa diminuiu de 65%, em 1985, para 50%, em 2001 – ano em que a localidade foi classificada em 348º entre as 351 municipalidades de Massachusetts em termos de renda. Esses sinais marcam claramente o reposicionamento de New Bedford no estado.

Como tantos outros trabalhadores mundo afora, a classe operária local foi forçada a confrontar a re-estruturação do capitalismo global e o “trabalho flexível” sem segurança e sem benefícios. Dada essa situação, inúmeros cidadãos começaram a buscar alternativas de vida. A população diminuiu de 99.222, em 1990, para 93.768 habitantes, no ano de 2000. Muitos portugueses decidiram migrar para outras regiões dos Estados Unidos, especialmente para a Flórida, onde o custo de vida é supostamente mais baixo⁴. Outros optaram por retornar para a terra natal, levando em conta a melhoria das condições econômicas após o ingresso de Portugal na Comunidade Europeia.

Para aqueles que permaneceram em New Bedford, a indústria de serviços em expansão junto com a decadente indústria manufatureira se apresentam como os maiores empregadores na cidade. Uma proporção significativa de trabalhadores portugueses conseguiu manter seus empregos na indústria manufatureira (de Sá e Borges 2008). Aqueles que perderam seus trabalhos nas fábricas locais, devido à NAFTA, obtiveram o direito a treinamento, inclusive ao aprendizado da língua inglesa, que os habilitasse a exercerem outras capacitações. A maioria começou a procurar trabalho no setor de serviços da cidade e região circunvizinha⁵. Aparentemente, a maior parte dos homens adentrou ocupações manuais – especialmente na construção civil – enquanto as mulheres tenderam a obter empregos em escritórios, hospitais, serviço social, ou para cuidar de crianças e idosos (de Sá 2008).

Por conseguinte, trabalhadores portugueses, tanto quanto outros trabalhadores em diferentes partes do mundo, estão hoje expostos à maior vulnerabilidade econômica em ocupações que requerem a flexibilização do trabalho e que não oferecem sequer estabilidade ou benefícios sociais. Entretanto, de um modo aparentemente paradoxal, esses portugueses melhoraram seu posicionamento dentro o operariado local. Dada a drástica redução

4. Agradeço ao Prof. Dr. Onésimo Teotônio de Almeida, por essa informação.

5. Há indicações que, com o declínio das manufaturas, o setor de serviços se transformou no maior empregador no município. Entretanto, as manufaturas e o varejo continuam importantes empregadores na cidade. Também, a alta tecnologia se tornou uma indústria crítica e até mesmo as manufaturas tradicionais têm introduzido processos computacionais (Barrow, C e Borges D, 2001).

da migração açoriana e continental para a Nova Inglaterra, novos contingentes da América Latina e do Caribe que se radicaram na cidade passaram a ocupar os empregos que não requerem qualificação nas remanescentes manufaturas e nas indústrias de processamento de peixes. Como a maioria desses novos contingentes – oriundos da Guatemala, México, Nicarágua e, em menor extensão, do Brasil – é constituída por migrantes indocumentados, esses trabalhadores acabaram por formar uma “subclasse” explorada pelos patrões e exposta às políticas restritivas de imigração do pós 11 de setembro. São esses trabalhadores indocumentados as vítimas das “batidas” dos agentes da segurança nacional às fábricas locais que têm resultado em prisões e deportações sem possibilidade de processos ou apelos.

Nesse contexto, portugueses e luso-descendentes que galgaram trajetórias de sucesso como comerciantes e profissionais têm feito uso de seus campos sociais e práticas transnacionais para atuarem como intermediários tanto para a sua terra natal quanto para as localidades e região de fixação nos Estados Unidos. Alguns desses intermediários transnacionais se envolveram com os “esforços conjuntos do governo local em parceria com os governos estadual e federal, organizações de cidadãos e comerciantes, agências sem fim lucrativo e instituições de educação superior com relação à implementação de políticas de desenvolvimento econômico” para endereçar, nas palavras do prefeito de New Bedford, “os desafios do século XXI” (Lang 2008)⁶.

Em 1997, esforços para financiar novas iniciativas de reinvenção urbana na localidade, por meio de investimentos internacionais, frutificaram. Através da intermediação de açorianos influentes residentes na cidade, o Ministério dos Negócios Exteriores (na época, sob o comando de um açoriano) alocou uma verba de US\$ 500.000,00 para a construção de uma ala especial no Museu da Baleia, com o intuito de retratar a cultura material dos baleeiros açorianos que haviam se fixado em New Bedford. Essa doação possibilitou que os baleeiros açorianos fossem finalmente incorporados ao

6. Como parte dos esforços de revitalização econômica, em 1996, foi formado o New Bedford Economic Development Council – uma parceria pública e privada – a fim de: proporcionar liderança e coordenação para iniciativas visando ao desenvolvimento econômico; servir como ligação comercial com a prefeitura; proporcionar oportunidades financeiras e educacionais para criar e reforçar as oportunidades de desenvolvimento econômico na Grande New Bedford. Também, similarmente a outras cidades e mesmo estados-nação (como Portugal), nessa era de capitalismo flexível e projetos neoliberais, o governo local, visando à recuperação econômica, começou a investir em uma zona livre de comércio e no turismo. Esforços para atrair os turistas levaram à criação, em 1996, de um parque nacional, com a exposição do patrimônio cultural de seu passado baleeiro, incluindo o Museu da Baleia (Whaling Museum). Posteriormente, em 1998, a cidade se tornou um dos 16 casos de comunidades sob a Brownfields National Partnership, um programa estabelecido pelo Vice-Presidente Gore para a necessária limpeza e reabilitação de propriedades comerciais e de indústrias abandonadas ou subutilizadas. Esse título garante acesso aos recursos necessários para implementar três planos diretores que visam desenvolvimento econômico, criação de empregos, proteção, melhoria de lazer e crescente proteção ambiental.

patrimônio histórico da elite da cidade. O Conselho de Desenvolvimento Econômico de New Bedford também realizou várias tentativas no sentido de atrair empresas portuguesas para o parque comercial da cidade e Zona Livre de Comércio, resultando, por exemplo, na abertura de alguns bancos portugueses na cidade. Diretores desse Conselho visitaram Portugal à procura de investimentos e, mais recentemente, uma delegação de 50 pessoas, composta de lideranças governamentais, educadores e gente de negócios (e intermediada por um influente comerciante açoriano de Fall River) viajou para os Açores, em uma missão comercial, com o intuito de reforçar laços educacionais, culturais e econômicos com a Costa Sul de Massachusetts. Há, inegavelmente, grande interesse por parte de empresários dessa região americana em obter acesso aos mercados europeus através dos Açores.

A promoção de New Bedford como ponto turístico – com atrações multiétnicas e multiculturais – tem sido um outro elemento importante dos esforços de revitalização econômica da cidade. E a identidade portuguesa que havia sido racializada e posteriormente associada à alcunha de New Bedford como a “capital da gangue de estupradores portugueses da América”, finalmente se tornou um componente visível e desejável do patrimônio cultural da cidade. Como parte das estratégias do Departamento de Turismo e Marketing para atrair turistas, os restaurantes, as padarias e as festas portuguesas tradicionalmente celebradas durante o verão – incluindo o Dia de Portugal, que era, até inícios da década de 1990, uma celebração por e para portugueses e descendentes – têm sido promovidos como um “Sabor de Portugal”, tornando-se, assim, constitutivos da intangível (mas bastante comercializada) diversidade cultural.

Mudanças de políticas e as mudanças de posição dos portugueses enquanto grupo étnico em New Bedford

Nova legislação caracterizando os imigrantes como uma ameaça à segurança nacional começou a ser implementada nos Estados Unidos, em 1996 cinco anos antes do malfadado “11/9”. Além de restringir acesso aos benefícios sociais, essa lei postula que os imigrantes que cometeram pequenas infrações são elegíveis à deportação. Desde então e, especialmente, com o Ato Patriótico de 2004, quando a legislação americana contra migrantes indocumentados se tornou ainda mais restritiva, as deportações são o maior drama para migrantes documentados e indocumentados nessa era de multiculturalismo neoliberal.

Ainda em 1996, a fim de contornar as já restritivas leis de imigração, lideranças biculturais iniciaram extensa campanha de “naturalização” como estratégia para assegurar que os imigrantes portugueses nos Estados Unidos

tivessem voz política e acesso aos benefícios sociais americanos⁷. Essas campanhas de naturalização se justapuseram à política da dupla nacionalidade e cidadania promovida pelo Estado pós-colonial português, que enfatiza a incorporação de portugueses no exterior e o seu papel enquanto “representantes de Portugal” nas respectivas localidades de fixação. Consequentemente, o mote “para ser um bom português, é necessário ser um bom americano”, utilizado por lideranças luso-americanas durante a campanha de Americanização da década de 1930, a fim de persuadirem imigrantes a solicitarem cidadania americana e se assimilarem na sociedade americana, foi redefinido pelo Presidente Mário Soares, durante uma visita realizada a New England, em 1987, com o propósito de estimular o biculturalismo (Feldman-Bianco 1994).

Como parte desses esforços, a Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento (FLAD), uma instituição privada e financeiramente independente criada pelo governo português, em 1985, para promover as relações entre Portugal e os Estados Unidos e que visa “contribuir para o desenvolvimento de Portugal, através de apoio financeiro e estratégico a projetos inovadores e através do incentivo à cooperação entre a sociedade civil portuguesa e a americana”⁸ aderiu à “Campanha de Naturalização”. Como corolário, lançou em 1999 o *Portuguese-American Citizenship Project*, com o objetivo de promover a cidadania e o envolvimento cívico das comunidades luso-americanas espalhadas pelos Estados Unidos. Esse projeto ajudou a estruturar a campanha em diferentes regiões dos Estados Unidos e tem resultado em aumento da representação de cidadãos de descendência portuguesa em cargos públicos na Nova Inglaterra. Presentemente, sete dos onze vereadores de New Bedford são descendentes de portugueses e uma oitava, viúva de um vereador português, ainda retém o sobrenome do marido. Imigrantes portugueses e Luso-Americanos também fazem parte do comitê escolar e do comitê eleitoral da localidade. Mas nem todos estão envolvidos com a política étnica.

Nesse sentido, torna-se importante observar que, muito embora a maioria dos imigrantes açorianos e continentais que se radicaram em New Bedford e cidades vizinhas, entre finais da década de 1950 e 1980, tivessem iniciado suas vidas como trabalhadores fabris ou pescadores, houve entre eles um processo gradual de mobilidade social diferencial e incorporação desigual.

7. Sob a liderança do Centro de Assistência ao Imigrante de New Bedford (um centro formado pelos portugueses, em 1970, com verbas federais do USA), foram estabelecidos programas com verbas portuguesas para proporcionar serviços para os deportados (principalmente da ilha de São Miguel) e suas famílias e reforçar cooperação e trocas de informações entre autoridades governamentais de New Bedford e dos Açores.

8. Ver <www.flad.pt>

Muitos conseguiram obter suas aposentadorias nos Estados Unidos e, dessa forma, acesso à estrutura americana de benefícios sociais. Também, pelo menos desde a década de 1970, filhos e filhas de imigrantes conseguiram estudar nos Estados Unidos. Muitos dos que conseguiram um diploma universitário começaram a servir como intermediários e intermediárias culturais entre os imigrantes e as instituições americanas. Esses intermediários culturais se beneficiaram das ideologias multiculturalistas em vigor e de seu bilinguismo e biculturalismo para galgar posições nas estruturas governamentais locais ou no sistema educacional bilíngue regional ou, ainda, nas instituições portuguesas que foram criadas na década de 1970, com a ajuda de verbas americanas na localidade e região (Feldman-Bianco 1992). Outros conseguiram estabelecer seus próprios estabelecimentos comerciais ou, então, se tornaram profissionais em diversos campos de especialização. E, embora em menor número, há imigrantes portugueses e luso-americanos que se tornaram milionários (de Sá 2008).

Nesse cenário, os portugueses – caracterizados, ainda no começo da década de 1970, como uma “minoría invisível” e um “caso de desaparecimento étnico” (Smith 1971) – parecem ter melhorado a sua localização estrutural como um grupo étnico em New Bedford, inclusive no campo da política. Esse avanço é resultado de uma combinação de fatores, incluindo a drástica redução da migração do continente e dos arquipélagos dos Açores e Madeira, a gradual incorporação desigual de imigrantes e seus descendentes na localidade e na região, os processos resultantes da mobilidade social ascendente e da suburbanização e o fato de que, pela primeira vez em mais de um século, os mais recentes contingentes de imigrantes que estão se radicando na localidade não são portugueses.

IMPACTOS DO NACIONALISMO PORTUGUÊS DE LONGA DISTÂNCIA EM NEW BEDFORD

Acima de tudo, deve-se levar em conta a mudança de posição do Estado português na economia global e o crescente papel desempenhado por um nacionalismo de longa distância, acionado por intermediários biculturais e bilíngues, para mudar a imagem de Portugal e dos portugueses, nas cidades da Nova Inglaterra. Este processo foi iniciado ainda em 1985, quando do ingresso do Estado pós-colonial português no espaço comunitário europeu. Enquanto a remodelação de Portugal pós-colonial, em uma nação baseada no *jus sanguinis* (e, portanto, nos direitos às raízes), obedeceu às políticas da CEE, no que diz respeito à livre circulação de pessoas na Fortaleza Europa, os esforços do Estado pós-colonial português para incorporar seus emigrantes e descendentes na nação proporcionaram aos membros da diáspora portuguesa direitos de dupla nacionalidade e cidadania, direitos esses

que se tornaram recursos valiosos em localidades como New Bedford. Inicialmente, as autoridades governamentais portuguesas delimitaram acesso diferencial às associações diaspóricas em seus diálogos e negociações com o Estado português, sendo eventualmente criado um Conselho Mundial das Comunidades Portuguesas, em 1996. Entrementes, desde a regulação de fronteiras realizada, em 1991, no âmbito de Schengen e, particularmente, após a formação, em 1996, da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CPLP), autoridades governamentais têm tentado se beneficiar de contatos transnacionais para reforçar a posição de Portugal na União Europeia e, por extensão, na economia política global (Feldman-Bianco 2004).

Através das ações combinadas dos Ministérios de Negócios Estrangeiros, da Cultura e da Economia, o governo construiu uma indústria de informações, baseada na promoção do patrimônio cultural português, diretamente vinculada a uma agenda neoliberal que visa negociar investimentos, expandir mercados e o turismo, beneficiando-se tanto das relações com suas ex-colônias – especialmente o Brasil – quanto da incorporação de emigrantes e luso-descendentes em países diversos. Como parte desses esforços, autoridades governamentais portuguesas progressivamente tenderam a reforçar as suas relações com os afluentes e influentes da diáspora capazes de ocupar posições de poder nas localidades e países de fixação, assim como desempenhar intermediação para a inter-relacionada política portuguesa de cultura e investimentos. Com essa orientação, o Estado português criou o Instituto Cultural Camões, encarregado de disseminar a cultura ancestral de Portugal no mundo através de atividades que incluem exposições do longínquo passado das explorações marítimas. Nesse contexto, a atuação da FLAD deve ser entendida tanto em relação ao nacionalismo de longa distância do Estado português quanto aos esforços dos afluentes e influentes da diáspora, para aumentar seu poder político como um grupo étnico na política americana.

No passado, imigrantes portugueses e seus descendentes se viam forçados a optar entre continuarem portugueses ou se assimilarem e se tornarem americanos (Feldman-Bianco 1992). Considerando que os cabo-verdianos faziam parte da comunidade portuguesa, a rejeição (e, portanto, invisibilidade) da identidade portuguesa evitava a questão racial e o estigma de “Black Portugee”. Essa estratégia proporcionava aos luso-descendentes a possibilidade de “passagem” para as altas esferas da sociedade americana, mesmo que, em muitos casos, retivessem a língua e tradições portuguesas. Depois, na década de 1970, como parte de seus esforços para se estabelecerem como parte da maioria, os influentes e afluentes decidiram não fazer parte do Programa de Ação Afirmativa. Dessa forma, puderam se distanciar de um *status* minoritário racialmente demarcado – um caminho seguido, por exemplo, pelos imigrantes cabo-verdianos após a independência de Cabo Verde. Nas

últimas duas décadas, novas gerações de imigrantes e de luso-descendentes que galgaram mobilidade social se uniram ao já estabelecido estrato de luso-americanos – descendentes dos mais antigos contingentes portugueses, alguns dos quais já haviam reconstruído a sua portugalidade após as políticas americanas terem abandonado a ênfase na assimilação em favor de ideologias multiculturalistas. Membros desse estrato social têm reconstruído a memória histórica das descobertas e promovido a política de alta cultura do Estado português para realçarem sua própria posição como representantes de um Portugal “moderno” – em oposição às arraigadas imagens de um “velho” Portugal formado por camponeses culturalmente conservadores.

Como parte da política de alta cultura do estado pós-colonial, o *Center for Portuguese Studies and Culture* foi formado em meados da década de 1990, na Universidade de Massachusetts Dartmouth, por docentes de origem portuguesa, contratados pela instituição. Esse centro começou a desempenhar um proeminente papel na mudança da imagem de Portugal e dos portugueses na região através de uma multiplicidade de programas e atividades educacionais e culturais, incluindo: programas de verão para o ensino de português; o estabelecimento de um Departamento de Português; publicações de versões para o inglês de obras literárias e científicas; a organização de seminários e conferências com renomados intelectuais portugueses; a criação de uma cátedra, a formação de arquivos para documentar a história dos portugueses nos Estados Unidos; e o lançamento de um novo Programa de Pós-Graduação em Estudos Luso-Afro-Brasileiros. Indicativos dos campos e práticas transnacionais que caracterizam a região, os programas acadêmicos e o Centro têm recebido apoio financeiro e verbas do estado de Massachusetts, da Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento e, inclusive, do Estado português. Além do mais, através de coleta de doações, o Centro recebe apoio financeiro de imigrantes e luso-americanos afluentes da Nova Inglaterra e até da Califórnia para as suas atividades. A Universidade de Massachusetts Dartmouth é uma das principais instituições do sudeste de Massachusetts que tem proporcionado acesso à educação superior a sucessivas gerações de imigrantes portugueses e descendentes. Operando em consonância com as políticas do Estado pós-colonial português, bem como com o *Portuguese-American Citizenship Project*, o Centro e o novo programa de pós-graduação estão descortinando novas possibilidades para estudantes dos Estados Unidos e do exterior, independentemente de suas origens nacionais e étnicas. Esse programa, por sua vez, tem aprimorado a imagem da própria universidade.

Essa interconexão entre políticas de cultura e políticas de investimentos aparenta mascarar as restritivas políticas de imigração atualmente em vigor nos Estados Unidos e as contínuas batidas de agentes da Imigração contra

trabalhadores indocumentados. Em 2004 e, também, em 2007, New Bedford atraiu a mídia nacional devido às batidas dos agentes de “segurança nacional”. Treze imigrantes indocumentados que trabalhavam em uma indústria de processamento da pesca foram presos, em 2004. Posteriormente, em 2007, agentes de segurança nacional prenderam 300 mulheres e homens, a maioria da Guatemala, Nicarágua e México. Embora em número menor, brasileiros e açorianos também estavam entre os presos. Contudo, diferentemente do passado, tendo em vista que os “mayas” se tornaram os novos “bodes expiatórios”, a mídia totalmente ignorou os açorianos que haviam sido presos.⁹

CONCLUSÕES

O mapeamento das conexões existentes entre processos globais e locais me possibilitou relacionar a incorporação dos migrantes portugueses na remodelagem de uma nação pós-colonial e a renovação da portugalidade, em New Bedford, com os processos simultâneos de re-escalamento dessa cidade americana na economia política global. Dessa perspectiva, minha análise indica que a incorporação transnacional dos migrantes portugueses em Portugal está diretamente interligada à sua concomitante incorporação como agentes sociais ativos em suas localidades de fixação.

O exame das interfaces entre o global e o local revela que, desde a década de 1980, a flexibilização do capital e o progressivo processo de terceirização, juntamente com o acordo NAFTA, engendraram em New Bedford um novo ciclo de encerramento das fábricas locais e seus deslocamentos para outros países onde a mão-de-obra é mais barata. Como parte desses mesmos processos, a implementação de políticas reguladoras levou à redução da pesca local. A resistência da decadente indústria manufatureira e o malogro em reconstruir o desativado sistema ferroviário, entre outras variáveis que limitam a diversificação da economia local, resultaram em um crescente declínio econômico da outrora celebrada “cidade baleeira”.

Para a compreensão das atuais transformações e mobilizações, foi essencial considerar o posicionamento histórico de New Bedford como uma cidade que depende da mão-de-obra imigrante e, assim, desvendar o papel ativo e o alcance transnacional desempenhado por populações transmi-grantes e suas redes sociais na configuração dos processos em curso. Em um cenário americano marcado pela prevalência de ideologias multicultu-

9. Tendo em vista o número considerável de mães que foram presas e separadas de seus filhos pequenos, seus dramas captaram a atenção e simpatia de autoridades locais e estaduais, como os senadores Ted Kennedy e John Kerry. Esse incidente mobilizou os cidadãos de New Bedford, inclusive sindicatos e lideranças comunitárias. Entretanto, apesar da considerável solidariedade social que foi manifestada e a dependência nesses imigrantes, as restritivas leis federais de imigração não deixam espaço para apelos.

ralistas, a renovação da portugalidade e o florescimento da etnicidade portuguesa, em New Bedford e, por extensão, na costa sul de Massachusetts, estão diretamente vinculados à concessão de direitos de dupla cidadania e nacionalidade pelo Estado português às suas populações diaspóricas espalhadas pelo mundo. Esses direitos conectam institucionalmente os portugueses de New Bedford não somente a Portugal, mas, também, ao espaço econômico e político da comunidade europeia. Ao mesmo tempo, o Estado pós-colonial português, assim como o governo regional dos Açores e, em menor extensão, também o da Madeira, estão ganhando uma presença mais forte na Nova Inglaterra. Com a intensificação das inter-relacionadas políticas de cultura e investimentos, autoridades governamentais estão cada vez mais focalizando suas atenções nos influentes da diáspora portuguesa, a fim de situá-los como atores políticos, culturais e econômicos, em seus respectivos países e regiões de fixação.

O ingresso de Portugal no espaço comunitário europeu e as estratégias do Estado pós-colonial português em relação à sua diáspora tiveram um impacto positivo para a mudança da imagem dos migrantes portugueses e seus descendentes, em New Bedford. Como parte dessas estratégias, a FLAD tem desempenhado um importante papel na canalização de verbas e na promoção do projeto de cidadania. Essas estratégias não somente proporcionaram espaços para lideranças imigrantes e luso-descendentes se posicionarem na política americana, mas, também, as inseriram como intermediárias entre a costa sul de Massachusetts e a terra natal. Esse alcance transnacional dos transmigrantes portugueses e, especialmente, seu acesso ao espaço comunitário europeu os posiciona mais centralmente no cenário político e econômico de cidades decadentes, como New Bedford e Fall River. Essas lideranças – formadas pelos afluentes e influentes da diáspora – não somente estão facilitando as parcerias educacionais e econômicas com a terra natal (em especial com os Açores), como, também, se tornaram mediadoras na canalização de dotações portuguesas e, por extensão, da União Europeia, inclusive proporcionando acesso aos mercados europeus, para as cidades da costa sul de Massachusetts.

Há uma evidente melhora na imagem dos portugueses em New Bedford e região circunvizinha. A diminuição drástica da migração dos Açores e do continente e a chegada em New Bedford de imigrantes da América Latina e do Caribe, que passaram a ocupar os mais baixos escalões da força de trabalho imigrante, como também a separação entre a “comunidade” portuguesa e a cabo-verdiana, após a independência de Cabo Verde, para além dos esforços dos novos centros de cultura portuguesa nas universidades localizadas na costa sul e região adjacente, contribuíram, em seu conjunto, para uma renovada imagem dos portugueses, enquanto um grupo étnico,

em New Bedford. Contudo, é a presença do Estado pós-colonial português na economia política e cultural dessa decadente região que, definitivamente, contribui para a nova e mais positiva imagem de Portugal e dos portugueses em New Bedford.

Em suma, os transmigrantes portugueses se tornaram parte dos esforços de reposição, tanto de New Bedford e Fall River quanto do Estado português, na atual conjuntura neoliberal. Mas, dada as diferenças de agendas, esses transmigrantes são convocados para cumprir papéis diversos. Enquanto os centros apoiados pelo Estado português investem na promoção da alta cultura portuguesa e na política de investimentos, o governo local, ao utilizar a chancela “*A Taste of Portugal*”, tem se empenhado na mercantilização da culinária e dos festivais folclóricos portugueses, enquanto parte do patrimônio cultural intangível de New Bedford, em seus esforços para atrair turistas para a cidade e região.

Entrementes, os processos de flexibilização do capital e do trabalho, juntamente com uma política imigratória americana que criminaliza imigrantes, através de uma perspectiva na segurança nacional, resultaram na crescente exploração e vulnerabilidade econômica dessas massas de imigrantes, das quais grande parte dos portugueses continua a fazer parte.

BIBLIOGRAFIA

- BARROW, C. W. E. Borges, D. R. Greater New Bedford Economic Base Analysis: Critical and Emerging Industries and Work Force Development Target, Economic Research Series no.29, *Center for Policy Analyses*, University of Massachusetts Dartmouth, Setembro 2001.
- BROWNFIELDS SHOW CASE COMMUNITY FACT SHEET Disponível em: <<http://www.epa.gov/brownfields/slocat.htm#new>> .
- ÇAĞLAR, A. Rescaling Cities, Cultural Diversity and Transnationalism: Migrants of Martin and Es-sen, *Ethnic and Racial Studies* , 30:6, 1070-1095.
- CUNNINGHAM, H. e HEYMAN J. M (org.) “Movements on the Margins: Mobilities and enclosures at borders”, número especial, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol.11, nº 3, 2004.
- FELDMAN-BIANCO, B. “Multiple Layers of Time and Space: The Construction of Class, Ethnicity and Nationalism among Portuguese Immigrants in Glick Schiller, N., Basch, Szanton, C(ed.) *Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity And Nationalism Reconsidered*, New York: Annals of the New York Academy of Sciences, Vol.645, 1992, 145-174.
- FELDMAN-BIANCO, B. Saudade, Immigration and the Politics of Reterritorialization and Deteritorialization, *Oficina do CES*. Coimbra Centro de Estudos Sociais, University of Coimbra, 1994.
- FELDMAN-BIANCO, B. Entre a Saudade da Terra e a América: Memória cultural, trajetórias de vida e (re)construções de identidade feminina na intersecção de culturas. *Ler História*. Lisboa, Portugal, vol. 27/28, 1995, pp.45-73.
- FELDMAN-BIANCO, B. Globalización, antiguos imaginários y reconfiguraciones de identidad” in GRIMSON, Alexandre, RIBEIRO, Gustavo Lins e SEMÁN, Pablo *La antropología brasileña contemporánea*. Buenos Aires: Prometeo Libros 2004, pp. 71-94.
- FELDMAN-BIANCO, B. The Aftermath of a Rape Case: The politics of migrants’ unequal incorporation in neo-liberal times. Trabalho apresentado no painel presidencial *Global Perspectives on Neo-Liberalism and Transnational Migration: Beyond Methodological Nationalism*, organizado por Bela Feldman-Bianco e Nina Glick Schiller, na 106ª reunião anual da American Anthropological

- Association, Washington D.C, novembro de 2007.
- FELDMAN-BIANCO, B. Uneven globalization, city-scale and immigrants' unequal incorporation: Remaking Locality, in Glick Schiller, Nina e Çağlar, Ayse (org.) *Locating Migration: Migrants and Cities*, Cornell University Press (no prelo).
- GEORGEANNA, D., com Aarosan, R. H. *The Strike of '28*, New Bedford, MA: Spinner Publications, Inc, 1993.
- GEORGEANNA, D. e SCHRADER, D. The effects of Days on Sea on Employment, Income and Hours of Work: Some Preliminary Evidence. *Human Ecology Review*, 2008, 15 (2), pp 185-193.
- GLICK-SCHILLER, N., BASCH, L. E BLANC SZANTON, C.(org) *Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York: Annals of the New York Academy of Sciences, Vol.645, 1992.
- COMMON DREAMS. Disponível em:<<http://www.commondreams.org/news2001/0418-05.htm>>.
- HEYMAN, J. McC e CAMPBELL, H. Recent Research on the US-Mexico Border, *Latin-American Research Review*, Col. 39, No. 3, Outubro de 2004.
- LANG, S. W. "State of the City Address", 1 de março, City of New Bedford., 2007.
- SÁ, M. G. de "The Azorean Community on the East Coast" In *Capelinhos: A Volcano of Synergies-Azorean Emigration to America*, Tony Goulart, (coordenador), ed. Marilyn Halpern, San Jose: Portuguese Heritage Publications of California, Inc., 2008, 159-170.
- SMITH, E. "Portuguese Enclaves: The Invisible Minority." In *Social and Cultural Identity: Problems of Persistence and Change*. Thomas Fitzgerald, (org). Athens: Southern Anthropological Society, University of Georgia Press, 1974.,81-91.

Cidade e suas crises, o patrimônio pelo viés da memória

Ana Luiza Carvalho da Rocha
Cornelia Eckert

É notória a deficiente preocupação cultural e política com a memória, no processo intelectual de pensar as sociedades ocidentais no bojo dos processos de colonização e industrialização. Apenas na atualização dos paradigmas ocidentais de modernização, como nos estudos da Escola de Chicago, os primeiros a interessar-se pelo problema da desorganização, desestruturação e anomia acarretadas pela concentração das massas nas megalópoles contemporâneas, o tema da memória no contexto urbano emerge como tempo-espaço de reflexão.

A essa vertente de estudos e pesquisas sobre a cidade, responderam outros intelectuais formados nos quadros de uma sociologia europeia e dedicados ao estudo do mundo urbano e dos problemas das relações capital/trabalho, lazer, individualismo, consumo, gosto, cotidiano, trajetórias e histórias de vida, em que se destaca a obra de Maurice Halbwachs, que compõe a coletânea na versão francesa.

A recente emergência da memória como uma preocupação central, nos estudos sobre a cidade moderna, em sua condição de “criação destrutiva” (Nietzsche apud Harvey, 1992), desloca a constante insistência nos “futuros presentes” (Huyssen, 2000, p. 9) para o passado presente. Deslocamento esse que se refere a uma sensibilidade do tempo (em suas sobreposições e ritmicidades), nos fluxos das experiências de viver o cotidiano e no “jogar o social”, citando Georg Simmel, ao definir o que é a sociedade (Simmel, 1979).

Na aceleração do processo de recodificação do passado, os estudos sobre a cidade e suas transformações deslocam-se dos enfoques de estagnação e das utopias progressistas para um novo momento: o de viver a cidade como consciência de si, como realidade psíquica (Hillman, 1993, p. 12), na sua “destruição criativa” (Nietzsche apud Harvey, 1992). O tema da memória começa a considerar as liberações das determinações reticulares de um processo civilizatório, diz Norbert Elias (1994). Um exemplo disso é a recuperação recente dos estudos de memória e esquecimento, em Walter Benjamin, e de sociabilidade, em Georg Simmel, sobre a estética do viver urbano nas

dinâmicas interativas das experiências sociais e sensíveis, o que significa refletir sobre a condição da vida na cidade.

Nessa perspectiva, estando as “coisas urbanas” restituídas à alma, e sua realidade psíquica dada com *anima mundi* (Hillman, 1993), a cidade aparece em sua dimensão de interioridade e profundidade. A cidade presta testemunho de si mesma nas imagens pelas quais se oferece aos seus habitantes, e sua complexidade configura-se nas ações, nos pensamentos, nas mentes e nos corações da condição dos cidadãos em suas trajetórias e memórias.

Se somos a cidade, a cidade é nosso contexto, como “o anel retroativo de Norbert Wiener”, ou o fenômeno reticular em geral de Norbert Elias, ou a autopoiesis de Humberto Maturana, ou o refinado paradigma hologramático de Edgar Morin. Uma vez que “todos os circuitos informacionais da metrópole constituem parte integrante da minha ‘mente’” [...] “eu sou a cidade na qual vivo” (Canevacci, 1993, p. 81).

No ínterim dessa dinâmica, sou também a cidade que me contém, me abriga, que eu interpreto. Entende-se essa mensagem de diferentes formas, como um sistema comunicativo. Não reagimos a ela apenas psicologicamente (sem negligenciarmos aqui esse aspecto), mas comunicativamente, cultural, social e historicamente. Na cidade moderna, os lugares da preservação da matéria do tempo, os museus, são, portanto, lugares de memória e, assim, depositários da identidade dos habitantes dessa cidade.

Mas, basta ser um lugar de memória?

Deveríamos começar, então, a pensar os “lugares da memória” (Le Goff, 1988) e, em destaque neste artigo, as cidades patrimoniais, os museus, os arquivos e os prédios históricos conservados tanto quanto as ruínas e as ambiências turísticas, áreas de proteção cultural, sob o invólucro das Sociedades Complexas, das formas de vida social no meio urbano e que, mais recentemente, tornam-se objeto de indagação aos olhos dos antropólogos, sob o comentário atento de Georg Simmel: “A vida engloba em um só ato a limitação e o deslocamento do limite”. A ênfase analítica dá-se sobre as formas de organização e interação entre indivíduos e suas redes de relações como campos de negociação da realidade em múltiplos planos.

Nas modernas metrópoles, a vida humana torna-se objeto principal de estudo pelos “retalhos e pelos resíduos”, “secundário ou excêntrico”, isto é, a moda, o jogo, o colecionador, os dioramas, a prostituição, o *flâneur*, as passagens, o interior, as ruas, a fotografia, o *réclame*, tudo atribui sentido de lugar, de pertença a uma história urbana que também se esvai no tempo.

Em nome da sua perspectiva materialisticamente teológica, Walter Benjamin (1993) nos ensina que, na Cidade, o objeto da duração não é unicamente o presente-futuro, mas, também, o passado. Para Benjamin, a narrativa urbana, para durar no tempo, não necessita recorrer a recursos estilísticos

“preciosos” para se configurar como memória e patrimônio. Ao contrário, ela precisa aderir à fluidez do tempo e à efemeridade dos processos de transformações dos sistemas de representações simbólicas (imagens e valores) que caracterizam a vida na cidade.

A vida urbana, como objeto temporal, pode ser interpretada, portanto, por suas “regiões morais” (Park, 1979) e suas “províncias de significado” (Schutz apud Wagner, 1973), sendo desvendadas a partir das falas que reconstroem os itinerários dos seus moradores.

Em nossa pesquisa no BIEV, a cidade moderna apresenta-se a partir da própria ideia de “negociação da realidade” (Berger & Luckmann, 1983), tendo como ponto de partida não só o reconhecimento da diferença como elemento constitutivo das sociedades urbano-industriais, mas a condição particular da escritura etnográfica em diferentes suportes (fotografia, vídeo, registro sonoro, escrita, etc.) em face de sua tradição de origem.

A cidade assume, assim, um lugar estratégico, como *locus* privilegiado para a reflexão antropológica sobre a “comunicação” que preside as formas de vida social no meio urbano e sobre as multiplicidades e as singularidades que encerram o vivido humano no interior desse espaço existencial criado pelo homem da civilização.

Eis por que se torna aqui interessante pontuar o lugar estratégico que hoje ocupa, para nós do BIEV, o estudo dos itinerários dos grupos e/ou indivíduos e de suas formas de sociabilidade na compreensão do mundo urbano contemporâneo.

O deslocamento dos grupos/indivíduos entre as “províncias” e os “territórios” de significação nas cidades é uma das questões cruciais para se compreender o fenômeno da memória coletiva e, por consequência, da estética urbana das modernas sociedades urbano-industriais, tornando-se, sob esse ângulo, um elemento perturbador para se repensar a questão patrimonial.

É por meio do estudo dos fluxos desses itinerários urbanos e das formas de sociabilidade, das intrigas e dos dramas que configuram o teatro da vida cidadina, apreendidos como uma espécie de mapeamento simbólico do movimento da vida humana, que se pode, nos dias de hoje, refletir sobre a complexidade sociológica das estruturas espaço-temporais sob as quais se assenta o fenômeno do patrimônio humano, no mundo contemporâneo.

Reconhece-se, assim, que o fenômeno urbano é o resultado da ação recíproca de indivíduos e de grupos no plano de trocas sociais.

Com isso, desponta a importância, para a Antropologia, do estudo das formas específicas dos arranjos da vida social na cidade, segundo a complexidade dos gestos acumulados de seus habitantes, seja para a compreensão do processo de territorialização/desterritorialização de identidades sociais no mundo contemporâneo; seja para o entendimento da descontinuidade/

continuidade sistêmica de valores acionados por esses habitantes ou, ainda, para a compreensão de redes/espços sociais onde se situam tais habitantes, segundo suas trajetórias, posições e papéis, suas adesões e suas dissidências a certos lugares do contexto citadino.

No que tange à adequação/transformação entre forma social e fluxo vital e entre instituições e comportamentos individuais e coletivos, vistos sob o ângulo da transformação mundial das culturas, é por meio da incorporação da Diferença que se pode elucidar o papel de políticas públicas, no campo patrimonial, no mundo urbano contemporâneo.

Nas últimas décadas, no plano dos saberes e fazeres das ciências humanas, a compreensão da Diferença tem desafiado o pensamento antropológico em suas bases epistemológicas, interrogando-o nos termos do conteúdo ético-moral de seus postulados universalistas. Isso tem consequências para o tratamento conceitual do que se pode pensar como “cidades patrimoniais”: por exemplo, qual o lugar que ocupa a desordem no campo das políticas públicas, na área patrimonial, por vezes asfiziado pela obsessão de encontrar “leis absolutamente necessárias e universais” para a vida social?

A destruição/reconstrução de singularidades culturais e regularidades locais nas megalópoles contemporâneas cada vez mais remete o antropólogo a pensar as referências de tempos vividos e ordenados na experiência ordinária dos atores sociais, como forma de atribuir significação aos seus atos/pensamentos.

Na cidade, a Antropologia não busca mais o Outro como algo fixo, estranho. Não há posição de exterioridade, assim como não há identidades estáveis nem localizações fixas. Há apenas deslocamentos e fluxos. A cidade é o contexto vivido com a pluralidade de alteridades, com aquele que eu não conheço, mas que não é excluído.

DESCONTINUIDADES DE UNIVERSOS SIMBÓLICOS ÀS SITUAÇÕES DE CRISE

Para se pensar o tema das cidades patrimoniais e dos tesouros humanos (por que e como preservar o passado?), precisamos, em primeiro lugar, saber de que cidade estamos falando, para, depois, relacionar tais tesouros ao tema das identidades sociais.

A crítica ao processo de construção de museus e aos processos de patrimonialização no mundo contemporâneo confunde-se com a intensa desconfiança epistemológica ou ética da Antropologia, com relação aos discursos universais ou totalizantes. Epistemologicamente, acompanha a revisão crítica das ciências humanas, com base na crise de paradigmas, apontada por autores da área da filosofia da ciência, tais como a de Thomas Kuhn (apud Geertz, 2001) e Gaston Bachelard (1996), os trabalhos

de Michel Foucault (2001) sobre a arqueologia do saber, entre outros, e a abordagem da descontinuidade e da diferença na história.

Richard Sennet (1994, 1998) diz que o que faz a cidade ser cidade consiste justamente em uma forma de tolerância para com o estranho, mas, para isso, pressupõe que os cidadãos aceitem a sua cidade como sua própria *civitas*, como um contexto próprio de vida. Mas essa aceitação pode facilmente desagregar; vivemos e conhecemos essa tensão criada pela violência, pela criminalidade, pela discriminação, pela exclusão, pelo desrespeito ao Outro constante, em que a ausência de reciprocidade é a anticidade.

Assim, preservar a matéria no tempo, o patrimônio, não pode estar descolado do trabalho de gerar sentido aos diferentes grupos sociais da dialética da duração dos lugares depositórios da memória coletiva.

A INDETERMINAÇÃO E A INTENSA DESCONFIANÇA À FACE DAS SITUAÇÕES DE CRISE SOCIAL

A questão patrimonial, hoje, constrói uma condição privilegiada para o fazer antropológico. E aqui, sobretudo, introduzimos a estratégia de produzir conhecimento sobre a condição urbana e o papel da análise da memória dos habitantes, na cidade no contexto atual, onde política e ciência dialogam para promover as “identidades narrativas” (Ricoeur, 2000), as quais detêm a capacidade de subverter a idealização da linearização do tempo.

Por meio de debate em torno das políticas de patrimonialização, a Antropologia passa a refletir sobre os sentidos dos lugares urbanos – do sentido do “público” para os territórios da vida social nas grandes cidades – como experiências de habitá-los.

Assim é que as ações patrimoniais, levadas a cabo pelas políticas culturais dos diferentes países, abarcam questões sobre o ato interpretativo que as fundamenta, desdobrando-se em debates sobre os princípios éticos de cidadania, de direitos humanos e de respeito à diferença.

Os chamados Outros, hoje, constroem seus próprios projetos autorais, buscando, inclusive, o repatriamento de seus objetos sagrados, até o momento guardados em museus e arquivos, nas nossas sociedades ocidentais, como nos sugere Bárbara Glowczewski, em seus recentes estudos junto aos povos aborígenes australianos (2000).

Trata-se de conhecer o movimento social, em termos de questões éticas, e não só de política, pois somente o debate acerca da ética pode definir os limites que a política cultural não terá o direito de ultrapassar. Nesse sentido, fica cada vez mais evidente que, nos termos de uma cidade patrimonial, pertencer à humanidade não nos dispensa de pertencer a uma nação, entretanto, a segunda não pode substituir a primeira, uma vez que é a humanidade que deve poder conter a razão do Estado.

Do ponto de vista de uma cidade patrimonial, esta precisa estar apta a oferecer um leque de interpretações para que os seus diferentes habitantes ou visitantes nela se reconheçam como parte de uma comunidade cultural e de uma sociedade humana. Para tanto, o tema da ética é aqui central, desde que derive para o exercício da reflexividade, o que implica a possibilidade de os habitantes poderem se representar nas políticas públicas dirigidas à área de patrimônio cultural, no interior das sociedades complexas. Anthony Giddens (1990, 1994) adentra o tema da confiança tratada no âmbito da teoria do risco e à modernidade reflexiva, almejando contemplar os múltiplos dispositivos para se lidar com a liberdade de interpretação e de reciprocidade cognitiva entre o habitante e as instituições que o representam.

A condição principal de requisitos para a confiança dos habitantes nas formas de viver de sua cidade, sendo essa um território de pertença, seja ela qual for, não reside, apenas, na falta de poder ou no abuso do poder dos poderes públicos em disponibilizar a esses habitantes seus equipamentos urbanos. A confiança dos habitantes em sua cidade depende da “circularidade dos sentidos” (Bakhtin, 1993) produzidos nas diferentes ações destrutivas e criativas (Nietzsche apud Harvey, 1992), que transformam ou preservam os espaços que eles almejam, de lugares de referência identitária, onde possam produzir formas interativas de viver uma trajetória coletiva e de narrativas intra e intergeracionais, onde reside a importância da informação democrática.

Os lugares da memória, como os museus, assim como quaisquer outras instituições modernas, situam-se nesse contexto sistemático de suspeitar de sua própria condição conceitual, da eficácia do patrimônio edificado, tanto quanto do tombamento da memória coletiva, em orientar para conhecimento das práticas que tecem as instituições modernas.

Os desencaixes no espaço-tempo, como condição da vida moderna, não podem nos encerrar na tragédia de conceber as políticas patrimoniais como atos de cimentação de uma continuidade dos sentidos da cultura contra os perigos do esquecimento.

Para nós, aqui, é evidente a relevância do fazer antropológico na área patrimonial, como espaço de construção de uma interpretação dos sentidos de continuidade de uma sociedade, isto é, de esse saber-fazer gerar narrativas que produzam fóruns de conhecimento entre seus habitantes e em que haja consciência de que a atividade humana é criada socialmente e não dada pela natureza das coisas. O que deve durar é o que tem sentido afetivo na trajetória dos grupos sociais, o que reverbera, diz Gaston Bachelard (1990), e produz um excedente de sentidos, como afirma Paul Ricoeur (2000).

Tendo em vista o dinamismo das práticas sociais no mundo urbano contemporâneo, torna-se necessário se pensar as políticas patrimoniais associadas às fronteiras simbólicas onde se encerram as práticas dos grupos e/

ou indivíduos. Nesse sentido, a identidade, no contexto atual, não pode ser promovida nos projetos culturais patrimoniais, senão marcados pela tensão do reconhecimento das alteridades, dos direitos humanos tanto quanto da trajetória e liberdade individual, a partir da confiança nas instituições que se querem como promotoras de eventos de reflexão das informações renovadas sobre as práticas sociais, individuais e coletivas.

Aqui, referimos novamente nosso projeto de museu virtual, no caso do trabalho de pesquisa que desenvolvemos no BIEV, como provocando os trabalhos de memórias coletivas por meio de jogos interpretativos de reconhecimento de seus habitantes e de conhecimento de si mesmos como um outro, pela via de uma identidade narrativa.

DAS FRATURAS SOCIAIS E DOS PROCESSOS DE TRANSFORMAÇÃO: O LUGAR DO PATRIMÔNIO

Com tudo o que vimos afirmando, queremos ressaltar que, em um quadro de transformação e de crise, característico do mundo contemporâneo, a memória coletiva é fundamental para o sentimento de continuidade do corpo coletivo de uma comunidade urbana no interior das grandes cidades, disso resultando as formas de vida social, na cidade, como depositárias de sentido para os habitantes.

No Brasil, uma das principais contradições que marcam a paisagem dos seus grandes centros urbanos é a expansão da cidadania política em face da deslegitimação da cidadania civil, e, nesse contexto, as políticas patrimoniais podem e devem ocupar espaços significativos de distribuição de poderes e saberes, nas formas de ocupação da cidade e de produção de sentido, para as práticas sociais que aí transcorrem.

Aqui, cabe perguntar: Qual a importância do exercício de memória na construção do sentido do “público” no desenho das práticas sociais urbanas e como o museu e as políticas públicas patrimoniais devem agir em relação à cidade? Aristóteles já dizia que os extremos precisam desaparecer, e o mais perigoso dos extremos em uma *polis* é um número excessivo de pobres ao lado de um número pequeno de ricos. O perigo mora no desinteresse pelo bem-estar da *polis*, por um projeto de troca na condição urbana.

No Brasil, nas últimas décadas, assistimos a uma expansão real da cidadania política, por outro lado, assistimos igualmente à expansão do universo do crime. Um dos mais intrigantes fatos da consolidação democrática brasileira é o de que a violência, tanto civil quanto de aparatos do Estado, aumentou consideravelmente, desde o fim do regime militar. Esse aumento no crime e na violência está associado à falência do sistema judiciário, à privatização da justiça, aos abusos da política, à fortificação das cidades e à destruição dos espaços públicos.

Como sugerem os pesquisadores que têm se preocupado com o tema, como Tereza Caldeira e Alba Zaluar, no Brasil, a democracia política não trouxe consigo o respeito pelos direitos, pela justiça e pela vida humana, mas, sim, exatamente os seus opostos. Nesse contexto, o crime não só expressa e articula outros processos negativos de mudança, como, também, representa os limites e os desafios da democratização brasileira.

O universo do crime indica o caráter disjuntivo da democracia brasileira (Caldeira, 2003), por duas razões: em primeiro lugar, porque o crescimento da violência em si deteriora os direitos dos cidadãos e, em segundo, porque ele oferece um campo fecundo, no interior do qual as reações à violência tornam-se não apenas violentas e desrespeitadoras dos direitos, mas ajudam a deteriorar o espaço público, a segregar grupos sociais e a desestabilizar o estado de direito.

Qual o sentido de falarmos de cidades patrimoniais no quadro atual?

No contexto aqui descrito, a cidade transparece como espaço onde os jogos da memória e do esquecimento atravessam questões de ressentimentos, de mortes e de vitimização que mergulham a todos em um forte sentimento de crise, em face da criminalidade nas cidades. Essas situações de crise não devem ser negligenciadas no processo de negociar com os fenômenos da memória, sem, entretanto, orientar a memória como povoada pelo abuso da tragédia, sem perceber, na crise, a própria força de transformação e o perigo de cair na armadilha do despotismo do esquecimento dessas situações paroxísticas.

AS MEMÓRIAS COLETIVAS E AS IDENTIDADES SOCIAIS

À guisa de conclusão, a cidade é, estudo, um lugar de pertença, não apenas um assunto do ser individual, pessoal, de cada um de nós. Ela precisa ser vivida no mundo, em um diálogo com outros. O nosso eu interior descobre seu lugar no mundo, ao participar da identidade de uma coletividade. Toda identidade é concretizada por meio da participação na cultura.

Os conceitos de construção de identidade e de cultura nasceram juntos e é por isso que toda identidade cultural anda de mãos dadas com a política cultural. Toda nação deve ser independente em uma sociedade multicultural; as diferenças culturais devem ser respeitadas e, até mesmo, estimuladas, sem deixar de dialogar com a ciência. Retomando o que dizemos mais acima sobre a relação entre política e ciência, recorreremos a Gilbert Durand (1988) que, baseado em Bachelard e Freud, nos alerta de que uma ciência sem consciência, sem reconhecimento de seus erros e de sua trajetória e sem afirmação mítica de uma esperança marca o declínio definitivo de nossas civilizações. E isso extensivamente para as políticas patrimoniais.

Não podemos separar a memória do projeto de desejar, criar, transformar e, portanto, construir uma duração para a vida social. Somos sempre as

recapitulações de nós mesmos, ou seja, somos o resultado da nossa vontade de fazer sentido com tudo o que nos aconteceu; somos a projeção dessas intenções, dessas expectativas, das antecipações, mas, também, dos atos de vontade que são sempre os projetos, das coisas a fazer.

Esse é o grande desafio que os projetos patrimoniais devem se colocar, hoje.

O que fazer? A tarefa é cultural e envolve a comunidade e o fato de ela ter interesse por um projeto de ser cidade. Da preocupação com a estética à eliminação da injustiça social, o importante é criar espaços e tempos de refletir sobre a cidade. E, aqui, os lugares da memória (prédios preservados, museus juntos com as universidades) têm um papel essencial.

Sem medo de espetacularizar a cultura ou banalizar a prática científica, nossas ações de pesquisa no BIEV têm se orientado por tratar esses processos da cultura urbana como dinâmicas de interpretação plural e diversa de um olhar sobre as formas diferentes de habitar a cidade, uma leitura estimulada na interação da própria cena urbana.

Uma exposição na rua, o uso de novas tecnologias, uma oficina, um colóquio, uma mostra, uma instalação, um evento, uma interação, a escuta do antropólogo, a sua interpretação, o seu retorno à comunidade podem colocar a cidade como núcleo potencializador de criatividade, de transformações e de espaço de negociações de realidade culturais.

Nesse sentido, pensamos que, talvez, o papel das cidades patrimoniais no Brasil, hoje, não seja só o de garantir objetivamente qual é a cidade que se quer como ideal, mas de permitir aos seus habitantes, seus visitantes e passantes sonhar a cidade, poetizar, mitificar, fabular, para instaurar a liberdade remiti-ficante de ver, na tensão entre passado e presente, a possibilidade de participar de forma efetiva do projeto de humanização do trajeto da humanidade.

BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. PUF, Paris, 1989.
- BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.
- BACHELARD, Gaston. *A terra e os devaneios do repouso. Ensaio sobre as imagens da intimidade*. São Paulo, Martins Fontes, 1990.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. São Paulo e Brasília, Edunb e Hucitec, 1993.
- BARNOW, E. *El documental, historia y estilo*, Barcelona, GEDISA, 1996.
- BENJAMIN, Walter. "O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov" In: *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre Literatura e História da Cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1993.
- BENJAMIN, Walter. "Walter Benjamin". Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo, Ática, 1991.
- BERGER, Peter I. et LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris, Ed. de Minuit, 1979.
- CALDEIRA, Tereza P. *A cidade de muros*. São Paulo, Edusp, Ed 34, 2003.
- CANEVACCI, Massimo. *A cidade polifônica*. São Paulo, Studio Nobel, 1993.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo, Cultrix, 1988.

- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. São Paulo, Forense Universitária, 2001.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.
- GIDDENS, Anthony et alli. *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge : Polity Press, 1994.
- GIDDENS, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press. 1990.
- GLOWCZEWSKI, Barbara. «Au nom du père et de la terre. Les Aborigènes aux prises avec le passé », *L'Homme*, 154-155 - Question de parenté, 2000 <http://lhomme.revues.org/document40.html>
- HALBWACHS, Maurice. "Chicago, expérience ethnique". In: *L'Ecole de Chicago Naissance de l'écologie urbaine*. Textes traduits et présentés par Yves Grafmeyer et Isaac Joseph. Paris, RES Champ urbain, Aubier, 1979.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo, Edições Loyola, 1992.
- HILLMAN, James. *Cidade & Alma*. São Paulo, Studio Novel, 1993.
- HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória*. Rio de Janeiro, Aeroplano, 2000.
- LE GOFF, Jacques. *Histoire et mémoire*. Paris, Foli Histoire, Gallimar, 1988.
- MATURANA, Humberto e VARELA, Francisco. *El árbol del conocimiento*. Santiago do Chile, Editorial Universitaria, 1984.
- MORAES FILHO, E. (Org.). *Simmel*. São Paulo, Editora Ática, 1988.
- MORIN, Edgar. *La complejidad humana*. Paris, Flammarion, 1994.
- MORIN, Edgar. *Método* (1. *La Naturaleza de la naturaleza*, 2. *La Vida de la vida*, 3. *El Conocimiento del conocimiento*, 4. *Las Ideas, su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*). Paris, Senil, 1999.
- MORIN, Edgar. *Une politique de civilisation*, con Sami Nair, Paris, Arléa, 1997.
- PARK, Robert Ezra. "La ville, propositions de recherche sur le comportement humain em milieu urbain", "La ville comme laboratoire social", "La ville, phénomène naturel ». In : *L'Ecole de Chicago Naissance de l'écologie urbaine*. Textes traduits et présentés par Yves Grafmeyer et Isaac Joseph. Paris, RES Champ urbain, Aubier, 1979.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2000.
- RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*. Madrid, Siglo Veintiuno Editores, Universidad Iberoamericana, 2000.
- SENNET, Richard. *O corpo e a cidade na civilização ocidental*. São Paulo, Record, 1994.
- SENNET, Richard. *O Declínio do Homem Público*. São Paulo, Cia das Letras, 1998.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio G. (org). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- WAGNER, Helmut R. (Org. e Introdução). *Fenomenologia e relações sociais. Textos escolhidos de Alfred Schütz*. RJ, Zahar, 1979.
- ZALUAR, Alba. *Condomínio do diabo*. Rio de Janeiro, Revan e UFRJ, 1994.
- ZALUAR, Alba. *Medo do crime, medo do diabo*. Unicamp/IMS-UERJ, 1994.

Crenças etnogenealógicas, europeização e novos consumos em Portugal e na Galiza

António Medeiros

NA PRAZA DA QUINTANA

Na Primavera de 1999, participei, em Santiago de Compostela, do “*Simpósio de Antropoloxía ‘Etnicidade e Nacionalismo in memoriam Manuel Murguía’*”, uma reunião internacional organizada pela *Ponencia de Antropoloxía do Consello da Cultura Galega*. Evocava-se o historiador tardo-romântico (1833-1923), pioneiro do discurso nacionalista e sistematizador da defesa das origens célticas da nação galega (cf. Murguía 1985). Recordei um episódio que tinha presenciado no Verão de S. Martinho, de 1997, na *Praza da Quintana*, quando fazia trabalho de campo na velha “cidade do apóstolo”, a sede do governo da atual *Comunidade Autónoma de Galicia*.

A grande escadaria que corta a *Praza da Quintana* é um lugar especial em Compostela. Por exemplo, serve de arquibancada para os grandes comícios nacionalistas do *25 de Xullo, o Dia da Pátria Galega*, ou para os concertos noturnos que o *Concello* promove. Mas é um grupo de jovens de composição variável que ali tem lugar cativo todos os dias soalheiros. Não é raro ver nesse ajuntamento alguém com aparência vagamente estilizada de “celta” ou de “peregrino medieval”, figurinos mais ou menos andrajosos que sempre me pareceram inspirados em bandas desenhadas francesas dos anos 1970 e 1980¹. Consomem drogas leves, muito vinho de má qualidade, em emba-

1. Estes jovens de variadas origens são parte da paisagem urbana de Santiago, um famoso centro de peregrinações e de turismo. Pacíficos, ao fim e ao cabo, tomam-nos os mais tolerantes como uma das atrações suplementares que a visita à “Cidade do Apóstolo” oferece aos visitantes. Podem ser percebidos como intérpretes de um modo de vida alternativo, para o qual as possibilidades de comparação sugeridas por alguma etnografia feita em outros contextos da dita *celtic fringe* são bastante sugestivas (cf., por ex. MacDonald 1997; tb. McDonald 1982 ou Chapman 1978). Similitudes que poderiam ser sublinhadas tomando em conta alguns contextos rurais galegos, onde, nos últimos anos, aldeias abandonadas têm acolhido grupos de jovens vindos de diversos países da Europa, para os quais a Galiza surge como um lugar “celta” de eleição. Por exemplo, foi-me descrita assim por casal jovem de franceses que conheci em Vigo e que viviam em uma aldeia da província de Pontevedra, onde só se chegava andando 12 quilômetros a pé. A localidade tinha sido abandonada pelos nativos há mais de 30 anos e foi ocupada por jovens de variadas origens nos anos recentes. Esses informantes de circunstância faziam artesanato, deslocando-se às cidades circunvizinhas para vender os seus produtos e fazer performances em que cuspiam fogo; ambas as práticas me foram descritas como de origem “celta”.

lagens de cartão, e há sempre alguém disposto a tocar algum instrumento. Mas, pelo dia fora, para além dos momentos de lúdicos e de apaziguamento, também costumam crescer arrelias e desavenças, sendo frequentes as intervenções da polícia.

Um dia, enquanto apanhava sol nas proximidades, estalou mais uma das zangas características naquele grupo; no meio do alarido levantado, só pude perceber com nitidez os gritos de um dos contendores: “*Vosotros los vascos ni sabedes de donde venides... madre que vos pario... de donde viene vuestra lengua... nosotros los gallegos somos celtas... celtas... celtaaas...!*”

NOTÍCIAS DE CELTAS E DE LUSITANOS

A reivindicação etnogenealógica ouvida na Quintana comportava um relativo rigor face aos “*myths of ethnic descent*” (Smith 1999) desde há muito cultivados nos discursos nacionalistas basco e galego². A defesa do celtismo da Galiza marcou as reivindicações particularistas mantidas por vários eruditos no século XIX – registros antecedentes das mobilizações políticas institucionalizadas no início do “curto” século XX (cf. Hobsbawm 1994; cf. tb. Beramendi e Nuñez Seixas 1995) – e foi uma herança mantida no discurso nacionalista galego, ao longo do século XX.

Muitas das representações da cultura nacional galega produzidas ao longo do tempo têm sido sujeitas a um curso de popularização e a desdobramentos imaginosos nos últimos anos. Isto acontece, sobretudo, graças às circunstâncias políticas vigentes no Estado espanhol, no último quarto de século, depois de promulgada a constituição democrática de 1978. No quadro político-administrativo novo que a constituição aferia, cada uma das comunidades autônomas ficou obrigada a “provar a originalidade da sua própria cultura”, como sugeria James Fernandez (cf. Medeiros 1997). Esses projetos de afirmação particularista tinham a fiança de um longo historial de propostas acumuladas no caso das *nacionalidades históricas* – a Catalunha, o País Basco e a Galiza – mas revelavam-se como exigência postas *ex novo* em boa parte das restantes autonomias³.

2. Bem conhecido é “o mistério basco”; como diz Joseba Zulaika: “*La antropología racial europea había producido ya para la década de los 1860 varios estudios sobre las diferencias raciales vascas. Anteriormente Humboldt y otros lingüistas de renombre habían constatado que el euskera es un idioma autónomo y distinto en el ámbito mundial. Las palabras y gramáticas vascas son no-indoeuropeas. Esta poética del “no” o de la “separación” es el primer acto para convertir lo vasco en objeto etnográfico pristino. Se establece una diferencialidad pretendidamente irreducible*” (1996: 21; negrito do autor).

3. Em qualquer dos casos, pode dizer-se, parafraseando Nicholas Thomas, que tomou a Espanha das últimas duas décadas um palco privilegiado de processos de “invenção”, “reinvenção”, “objetificação” de tradições, culturas e comunidades (cf. Thomas 1992). Estes processos intensificados encontraram nos cientistas sociais por toda a Espanha participantes entusiasmados e também críticos mais ou menos benevolentes (cf. Luque 1991; Zulaika 1996; Juaristi 199). Hoje, pode dizer-se, ainda

Ao contrário do que acontece na Galiza, em Portugal são bem discretos os “rastros de celtas” que podemos detectar até hoje, porque foram outras as eleições etnogenealógicas vincadas quando o nacionalismo vingou mais intensamente, nos finais do século XIX e inícios do século XX, como ideologia internacional⁴. Então, foi sobretudo prezada a memória de lusitanos, uma das populações remotas da Ibéria, referenciadas por fontes literárias gregas e latinas, que teriam nomeadamente ocupado trechos do atual território do Estado português. A outorga desse privilégio, fez regredir as menções de celtas que tinham mesclado as especulações etnogenéticas de alguns dos mais notáveis eruditos portugueses dos finais do século XIX. Nelas, ecoavam influências diretas de discussões que atravessaram a Europa no dito século, quando as teses celtistas conheceram surtos sucessivos de entusiasmo (cf. Chapman 1992 ; Juaristi 2000; Pomian 1997; Poliakov 1971).

Nos últimos anos, contudo, referências mais frequentes aos celtas ressurgiram em Portugal, depois de um eclipse cujo início é datável – *grosso modo* – da passagem do século XIX para o século XX. Por contrapartida, pode dizer-se que hoje regridem ou, pelo menos, que se tornam menos exclusivas as menções dos lusitanos e a respectiva presença no mercado das imagens do passado. Referências que se tinham tornado incontornáveis pelos finais do século XIX e popularizado, sobretudo, nas décadas subsequentes à Grande Guerra de 1914-18, quando passaram a ser vertidas em descrições literárias, usos retóricos e comerciais, alguns monumentos e imagens de diverso suporte.

Aparentemente, é no norte de Portugal que as novas evocações de celtas mais se têm multiplicado, ainda que este seja um mapeamento incerto de fenômenos novos de consumo ainda muito difusos, todavia especialmente curiosos, porque também comportam propostas emergentes de identificação individual ou comunitária, até agora inéditas no contexto português. Podemos reconhecer aqui uma das consequências da fluidificação do trânsito de ideias, de pessoas e de bens que a construção do novo espaço político e económico europeu intensificou, parte de um processo mais envolvente que John Borneman e Nick Fowler designaram como *europeinization* (cf. Borneman & Fowler 1997).⁵.

na esteira de Thomas, que a naturalização das invenções ocorreu e se tornou referência reflexiva, não apenas para *scholars* neste caso, mas mesmo para vários dos meus informantes galegos que não eram especialistas.

4. Época durante a qual, como diz A.-M. Thiesse, nomear “ilustres antepassados” se tornou um dos *itens* indispensáveis da “*check list* identitária das nações” (Thiesse 2000; cf. tb. Löfgren 1989, Hobsbawm 1990).

5. Noção que definem do seguinte modo: “*Europeanization is fundamentally reorganizing territoriality and peoplehood, the two principles of group identification that have shaped the modern European order*” (1997:487). No noroeste da Península Ibérica, este processo cruza-se de formas complexas com a consolidação das autonomias e de discursos nacionalistas periféricos na Espanha e, também,

Muitas das “políticas de diferença” (Gupta & Ferguson 1992) que as invoções de celtas suscitam hoje em dia em Portugal – ou na Galiza, de modos mais definidos – parecem ser independentes do intento imediato de “produzir localidades” (cf. Appadurai 1995). Mas é verdade que este foi o procedimento de referência das propostas de ideólogos nacionalistas desde finais do século XIX, e ainda hoje têm réplicas sugestivas no contexto transfronteiriço que tenho em conta aqui. Assim, os fenômenos de mercado que a celtofilia induz revelam-se surpreendentemente dependentes de limites impostos pelas fórmulas de administração observadas em cada um dos estados ibéricos e das histórias específicas de construção de culturas nacionais que ali tiveram lugar. Estes balizamentos político-administrativos e ideológicos condicionam de forma significativa, ao fim e ao cabo, as retóricas de apropriação do passado que portugueses e galegos podem exercer com maior probabilidade⁶.

NA GALIZA, “COMA EN IRLANDA, COMA EN IRLANDA...”

Nas décadas mais recentes, deixaram de ser defendidas nos circuitos acadêmicos galegos as teses sobre as origens celtas da nação que apaixonaram gerações sucessivas de eruditos nativos⁷. Contudo, aquelas mantêm-se como referência genérica – pelo menos a mais facilmente articulável e nítida, nas suas linhas gerais – das crenças etnogenealógicas mantidas por grande parte das pessoas que conheci ao fazer trabalho de campo na *Comunidade Autónoma de Galicia*. Como quero sublinhar mais adiante, são várias as possibilidades de encontrar afinidade entre as convicções difusas de jovens mais ou menos marginais – como aqueles que se sentam habitualmente na escadaria da Praça da Quintana – e os fundamentos de iniciativas institucionais hoje em dia

com o recente surgimento de propostas de regionalização em Portugal. Assim, por exemplo, para os nacionalistas galegos, põem-se como horizonte uma “Europa das nações”, onde a Galiza caberia de pleno direito; para os defensores da regionalização em Portugal, é uma “Europa das regiões” que mais frequentemente é aludida. Na maioria destas propostas, é a presença das fronteiras estatais vigentes que molda os limites das propostas feitas. Porém, também surgem por vezes formulações mais imaginosas que minorizam aquela presença e tomam o quadro europeu como referência não mediada de alinhamentos hipotéticos (cf. genericamente Goddard *et al.* 1994). O conjunto das “nações célticas” ou a “Europa céltica” – uma comunidade de pertença imaginável para alguns dos galegos que conheci e onde caberia a Galiza e o norte de Portugal – pode ser dado como exemplo destas “reorganizações” especulativas facilitadas pelo próprio processo de “europeização”.

6. Tomando as sugestões de U. Hannerz, poderia dizer-se, desde uma perspectiva mais ampla, que este exemplo permite referenciar condicionamentos postos aos “fluxos culturais” na Europa contemporânea (cf. Hannerz 1992).

7. Pude constatar-lo na/pela consulta de algumas publicações universitárias mais especializadas e esta impressão foi-me corroborada por informantes que tinham feito estudos de história ou de arqueologia. Porém, para estes, as minhas questões eram, de alguma maneira, incômodas ou propunham dilemas de juízo, porque estavam bem conscientes da saliência e da permanência do celtismo na retórica galeguista e do modo como prosperam estas reivindicações etnogenealógicas ainda nos nossos dias. Por isso, era a medida das suas simpatias galeguistas que tornava mais ou menos cínicos os seus comentários sobre a inevitabilidade da “invenção de tradições”.

muito frequentes na Galiza. Ambas surgem, ao fim e ao cabo, referenciadas pelos mesmos mitos de origem que, desde o século XIX, permitiram “imaginar” a nação galega no tempo (cf. Anderson 1993; cf. tb Smith 19)⁸.

Nos meados dos anos 1960, o famoso escritor Alvaro Cunqueiro (1911-1981) fez, em Lisboa, uma conferência, onde discorreu com muita graça e todas as liberdades poéticas sobre celtas e as suas influências na Galiza⁹. Cunqueiro juntou os seus conhecimentos de cronista da Galiza contemporânea a uma enorme familiaridade com as lendas do ciclo arturiano e também considerações picantes sobre as interrogações que os historiadores galegos tinham feito da estirpe da nação. Invocou à sua audiência tabernas de Vigo e clubes de futebol, marcas de cigarros e um largo etc. de tópicos ou de produtos industriais, para ilustrar a vivacidade da memória dos celtas na Galiza nas décadas recentes. Em um dado passo, Cunqueiro ironizou sobre o esquecimento de outro *pobo nobre e valeroso* cuja memória disse que teria sido digna de ser perpetuada com igual exuberância na *Terra: os suevos*. Mas só o nome de uma das inúmeras tabernas de Vigo e o título de uma revista pouco relevante editada em Buenos Aires, no início do século XX (*Suevia* 1916), serviam de exemplos de reivindicações recentes da memória daquelas gentes recuadas. É impossível reportar as derivas da palestra fantasiosa de Alvaro Cunqueiro, quero anotar apenas que se multiplicaram as manifestações do celtismo na Galiza e que, ainda hoje, ali permanecem esquecidos os *valerosos* suevos¹⁰.

O celtismo deveu a sua introdução na Galiza aos contributos de alguns dos historiadores românticos mais importantes, como Vereá y Aguiar (1775-1849), Benedito Vicetto (1824-1878) e Manuel Murguía (1833-1923), inspirados pela circulação europeia desses tópicos que se tinha tornado intensa desde os fins do século XVIII¹¹. Dependeram, sobretudo, os intelectuais galegos de fontes francesas, mas também beneficiaram do curso que essas teorias etnogeneológicas já tinham também ganho na Espanha (cf Barreiro

8. Iniciativas mais académicas, como o simpósio que ficou referido na abertura deste texto, acolhem reflexões por regra críticas deste tipo de fenómenos, propostas em uma perspectiva comparativa e bem informadas pela bibliografia recente mais especializada. Não obstante, como sugere a invocação do grande historiador galeguista no caso vertente, também estas iniciativas académicas podem ser consideradas como partes de uma política celebratória da cultura nacional que tem uma grande intensidade e expressões multiformes na Galiza contemporânea.

9. A referida conferência em Lisboa consta de um documento sonoro editado pelo *Consello da Cultura Galega*. Anoto agora comentários feitos com base em várias audições deste monólogo, torrentoso e hilariante, que o escritor fez na sede da associação *Juventud de Galicia*.

10. Do mesmo modo, são discretas em Portugal as referências historiográficas e raras as imagens popularizadas dos suevos, sob cujo domínio se configurou uma entidade política de relevo, centrada pelas velhas fronteiras da Gallaecia, durante os séculos V e VI a.d. Uma valorização curiosa da herança sueva no norte de Portugal e na Galiza foi feita pela mão de Jorge Dias e de Ernesto Veiga de Oliveira (1963).

11. Cf., como referências gerais, Chapman 1978, 1992; tb. Dietler 1994; Pomian 1997; Guiomar 1977; Thom 1995; Juaristi 2000.

1988; Juaristi 2000)¹². Mas, de fato, foi Manuel Murguia a figura meridiana do assentamento dessas especulações; em uma das suas obras, o famoso historiador galego dizia o seguinte: “*El día en que la tribus célticas pusieron el pie en Galicia y se apoderaron del extenso territorio que componía la provincia gallega, á la cual dieron nombre, lengua, religión, costumbres, en una palabra vida entera, ese día concluyó el poder de los hombres inferiores en nuestro país. Fuesen ó no, fineses ó gente más humilde todavía, de collar amarillo, lengua monosilábica y vida intelectual rudimentaria, tuvieron que apartarse y desaparecer. Ni en la raza ni en las costumbres y supersticiones, ni siquiera en los nombres de localidad dejaron huellas de su paso*” (Murguia 1985: 21-22)¹³.

A celtofilia continuará a ocupar um lugar muito relevante na fundamentação teórica das especificidades nacionais da Galiza que a denominada *Xeración Nós* propôs, a partir do final dos anos 1910. Nos primeiros números da revista que deu o nome a este famoso grupo de intelectuais galeguistas, alguns dos artigos mais substanciais firmam aquele tipo de petições com velhos e renovados argumentos¹⁴. Propostas feitas, nomeadamente, pela mão do imaginoso e bem informado Vicente Risco, o teórico decisivo do nacionalismo galego nos anos em que este se consolidou como movimento político. Em um texto intitulado “O Druidismo no Século XX” (*A Nosa Terra* 93, 1919), Risco chega a demonstrar mesmo a sua vontade de officiar como “*Archidruída*” da Galiza, expressando o seu fascínio pelos trajos brancos, pelas coroas “*follas de carballo feitas de cobre*” e pelos “*torques d’ouro*”, luzidos nos *Gorsedd* que noticia na *Cambria* ou na *Armórica* (i.e. o País de Gales e a Bretanha). Conclui o texto, do seguinte modo: “*S’estes costumes s’adoutaran na nosa*

12. É Barreiro Fernández quem dá a melhor conta das vias que a recepção na Galiza do celtismo no século XIX conheceu, anotando no mesmo passo as possibilidades reveladas no seu uso político posterior, como referência predominante para a articulação de definições particularistas da nação galega: “*o descubrimento do celtismo e a súa posterior mitificación, permitiu contar con un eixo argumental pseudohistórico que cumpría unha dobre función: Articular coherentemente o proceso histórico vivido por Galicia na dobre dimensión de historia interna e historia estatal, e reivindicar desde a historia a singularidade de Galicia, paso previo de ulteriores reivindicacións*” (1988: 77).

13. De fato, para a posteridade, foi sobretudo influente o trabalho sistematizador – e já muito empenhado politicamente – do *Patriarca* do nacionalismo galego, Manuel Murguia. Cito a opinião de um cientista político, especialista da sua obra: “*... Murguia aponta a orixe e natureza célticas de diversos elementos materiais e espirituais da cultura histórica galega: castros, costumes, tradicións e mitoloxías. (...) Así pois, na súa funcionalidade de fornecimento dun pasado histórico glorioso e dun presente de dignidade e mesmo superioridade étnica, a consideración de Galiza como una nacionalidade céltica integra sen dúbida o eixo central no que Murguia fundamenta o seu proxecto de reconstrución nacional*” (Máiz 1984: 270-271). Curiosamente, o lugar de tertúlia habitual de Murguia e dos seus pares, nos finais do século XIX, era uma livraria da Corunha, sugestivamente cognominada a “*cova céltica*”.

14. *Xeración Nós*, designação retrospectivamente aplicada a um grupo alargado de intelectuais que fez definições decisivas de uma cultura nacional galega nova e instaurou o nacionalismo como movimento político (Beramendi e Nuñez Seixas 1995). A revista modernista *Nós* surgiu, editou-se em Ourense, entre 1920 e 1935, e foi por referência a este título que, *a posteriori*, foi denominada a citada 1ª geração de nacionalistas galegos. Vicente Risco dedica uma das peças celtófilas mais elaboradas ali surgidas – “Galizia Céltica” – “*a Don MANUEL MURGUÍA, respetosamente*” (*Nós* 3, 1920).

terra, son somente ganariámol-a a xuda dos pobos irmans, senón qu'adiantaría a nosa aduación artística e patriótica, e faríamos xurdir total-as virtúes da nosa raza. Galicia e a úneca nación céltica que non se ten axuntado coas outras pra manter o espírito da raza. E a que falla na confederación espiritual de kims e gaels y-é tempo qu'ó corno d'Artús que chama responda o corno de Breogán. Keltia da viken!"

Mas, aquém das fantasias neodruídicas de Risco e dos argumentos eruditos que percorreu com os seus correligionários, o celtismo infundiu a cultura de massas na Galiza de modos mais prosaicos e precoces. Tinha tido um veículo favorável nas revistas de “americanos”, logo nas últimas décadas do século XIX, e florescido no imaginário dos muitos milhares de emigrantes das grandes “colônias” galegas de Havana ou Buenos Aires, por exemplo. A sua influência na Galiza vinculou-se por intermédio dos emigrantes regressados e do seu dinheiro que dinamizaram novas expressões do capitalismo nas maiores cidades galegas, nos inícios do século XX. Foi em Vigo e na A Coruña – por intermédio da publicidade de novos produtos industriais ou nos desportos de massas – que o celtismo floresceu conspicuamente, para além dos círculos poéticos e eruditos onde fora cultivado desde os inícios do século XIX¹⁵. Assim, à maneira de Álvaro Cunqueiro, pode anotar-se que o clube de futebol *Real Celta de Vigo* é tão antigo quanto os textos celtófilos da revista *Nós*.

As referências à Bretanha e à Irlanda foram muito frequentes na retórica galeguista desde os seus primórdios e depois muito sublinhadas, quando começaram a emergir reivindicações nacionalistas politicamente organizadas em 1916/18. Foram vincadas afinidades étnicas remotas, similitudes culturais, paralelismos nos respectivos movimentos particularistas e feitas declarações de solidariedade mais ou menos retumbantes. Contudo, julgo que sempre foram magros ou praticamente inexistentes os contatos diretos, escassa a circulação de informações entre a Galiza e as restantes “*naçóms celtas*” – tanto quanto pude apurar pela qualidade das referências feitas na imprensa galeguista ao longo de décadas.

Por exemplo, foram literárias e distanciadas as referências de conhecimento do movimento irlandês de reivindicação da *Home Rule* mantidas por um intelectual excepcionalmente informado como foi o “regionalista” finisecular Alfredo Brañas (1859-1900), redator de um influente poema/palavra de ordem ainda hoje reiterada na Galiza: “*Ergue, labrego! Erguete e anda! Coma*

15. Contudo, a oferta de produtos comerciais que podiam sustentar representações mercantis do celtismo da Galiza manteve-se modesta durante a maior parte do século XX e até os anos recentes, porque foi cerceada a dinâmica expansiva da economia galega com a chegada da crise global de 1929. Logo depois, sob as condições de autarcia econômica do regime autoritário de Franco durante décadas, revelou-se pouco relevante o crescimento da indústria na Galiza, tendo prosperado mais outras regiões da Espanha.

en Irlanda! Coma en Irlanda!” (cf. genericamente, Brañas 1990). Notoriamente, também foi mediado pelas grandes agências de informação o conhecimento que os nacionalistas galegos do fim dos anos 1910 tiveram do curso da guerra pela independência na Irlanda. Os intelectuais da *Xeración Nós* cantaram com emoção os mártires da causa independentista irlandesa ou noticiaram avanços das reivindicações regionalistas na Bretanha nas suas publicações. Contudo, estão ausentes notícias explícitas de contatos políticos e intelectuais diretos com quaisquer dos movimentos então ativos na “orla céltica”.

Por diversas razões, as referências à Irlanda tiveram um caráter exemplar; algumas eram fundadas em velhos mitos, dado que, supostamente, seriam celtas oriundos da Galiza os conquistadores da Irlanda em um período muito recuado. Segundo o *Leabhar Gabhala* (“Livro das Conquistas de Irlanda), teria corrido a expedição sob o mando do rei Breogán¹⁶. Este é um personagem mítico que fica aludido no hino galego – datado dos finais do século XIX e interpretado pela primeira vez em Havana, em 1907, e hoje oficializado – onde vários versos aludem os galegos como *fillos* ou à *nação de Breógan*; hino que vi cantado por milhares de galegos, comovidamente, em diversas ocasiões. Por outro lado, desde os meados do século XIX, sob o influxo do movimento *Celtic Revival*, os círculos intelectuais e artísticos da Irlanda e da diáspora irlandesa na América tinham propiciado representações especialmente prestigiadas do que era “celta”: ideias e elementos de cultura material que tiveram uma circulação cosmopolita significativa, como sugere Eldstein (1992). Outras razões de exemplaridade eram mais práticas em termos políticos. Ficavam dadas pelo radicalismo e as conquistas conseguidas no âmbito do movimento nacionalista irlandês que culminaram no surgimento da República da Irlanda, em 1921, quando a organização política do nacionalismo galego ainda dava os seus primeiros passos¹⁷.

16. Conferir a proposta de tradução para o galego feita em 1931, no n.º 86 da revista *Nós*. Curiosamente, um título de 1993, para uso nas escolas secundárias, é *Fogar de Breogán: Ciências Sociais* (*fogar* traduz-se como lar). Um outro título imaginoso, de um ensaio sobre a economia e o comportamento político na Galiza contemporânea, é *El Talante del Sr. Breogán*.

17. As origens neolatinas do galego foram uma das debilidades mais notórias das pretensões galegas ao reconhecimento da sua integração no concerto das “*naçoms célticas*”. Vimos como Murguia reconhecia aos supostos antepassados celtas também a outorga da língua, uma questão então importante, dado o prestígio da filologia, como matriz disciplinar das possibilidades mais seguras de especular sobre as origens étnicas (cf. Poliakov 1971). O misterioso desvanecimento da herança linguística dos celtas em terras galegas manteve-se um tema discreto tanto na obra de Murguia como junto dos seus sucessores, remetido por regra para especulações filológicas feitas em torno de alguns topônimos julgados mais prometedores. Ainda nos nossos dias, aquela ausência será uma das razões importantes da discrição que sofre o reconhecimento da cultura galega no âmbito da “Europa céltica”, boicotando a sua plena vinculação ao circuito de trânsitos e de solidariedades existente entre os movimentos nacionalistas etno-linguísticos que vingam na França e no Reino Unido (cf. as ilustrações sugestivas de Maryon McDonald 1989).

O QUE DIZEM OS ARQUEÓLOGOS E A LIÇÕES DOS TREVOS NA ESPUMA DA CERVEJA

Recentemente, um arqueólogo de uma das principais universidades espanholas propôs um ponto de vista melindroso no que diz respeito às possibilidades de aferir a presença pretérita de celtas na Galiza. Ruiz Zapatero historia as flutuações do interesse por celtas e por iberos por parte dos intelectuais espanhóis e relaciona-as com a sucessão ao nível estatal de ideologias e regimes, desde os inícios do século XIX. Sugere, de passagem, que foram especialmente curiosas as ditas flutuações nas primeiras décadas do regime autoritário de Franco, quando o pan-celtismo das interpretações da proto-história da Ibéria se avantajou muito nos círculos arqueológicos oficiais, refratando as simpatias políticas do novo regime bem assim como a formação germânica de alguns arqueólogos então proeminentes ao nível estatal. Falando dos anos mais recentes, desde o princípio dos anos 1980, diz-nos Ruiz o seguinte:

“The Autonomous Communities encourage the explorations of their past as part of the very legitimate task of discovering their national or regional identity. But on occasions these “roots from the past” are distortions (González Morales 1992), as when current political and administrative units are ascribed to proto-historic ethnic groups. [...] Moreover, the danger of distortion is considerable in view of popular works by local scholars and amateurs that encourage fanciful interpretations, probably with the best intentions, but with little knowledge of history. For example, Celtic mythologisations appear to awaken a response in the north of Spain, in regions such as Galicia and Cantabria, precisely where the rigorous examination of the archeological evidence makes it very difficult to ‘see’ any Celts in the tradicional sense” (Ruiz Zapatero 1996: 189-190, meus sublinhados).

Não posso avaliar a bondade das razões que suportam a postura tão taxativa deste arqueólogo, ainda que presuma que estão firmadas por referências autorizadas e atuais. Na ilustração das apropriações recentes, noto-o de passagem, podemos talvez reconhecer uma instância irônica das dinâmicas da periferalização de modas – e da localização de celtas – argumentadas por M. Chapman (1982). A verdade é que Ruiz Zapatero sequer cita os arqueólogos galegos do século XX que consumiram as suas vidas buscando provas científicas daquelas reivindicações etnogenéticas.¹⁸ Julgo, contudo, que a questão mais fascinante aqui sugerida – para além da qualidade da informação científica de que dispunham os grandes arqueólogos naciona-

18. Mas estas são figuras muito celebradas por intermédio das mais diversas iniciativas institucionais na *Comunidade Autónoma de Galicia*, hoje em dia. A verdade é que estes foram amadores, cuja obra extensa foi, na sua maioria, editada em boletins provinciais ou em revistas portuguesas de relativo prestígio (também, pontualmente, em revistas madrilenas publicadas por instituições de referência de nível estatal). Contudo, também é verdade que, em obras de referência mais insuspeitas, como as de Júlio Caro Baroja (1981) ou na monumental *História de España* de Menéndez Pidal (1954), as referências à Galiza como bastião da presença celta na Península ainda se encontram reafirmadas.

listas galegos como Florentino Cuevillas ou o seu discípulo Fermín Bouza Brey (1901-1973) – se encontra nas expressões do celtismo na Galiza atual. Nesse registro preferido dos antropólogos, são irrelevantes as condições de prova científica do trabalho dos arqueólogos, mas completo o fascínio das possibilidades de análise que a reprodução de uma cultura nacional propicia.

Nos anos mais recentes, com o fim da ditadura na Espanha, ganharam uma expressão mais efetiva as possibilidades de contato entre a Galiza e outras áreas da Europa, tendo vindo a ser privilegiada a chamada “orla céltica” da Europa, onde cabem a Irlanda, a Bretanha, a Escócia, o País de Gales, a Cornualha e a Ilha de Man – as restantes “nações célticas” desde há muito citadas pelos galeguistas mais esclarecidos¹⁹. Populariza-se este tipo de reconhecimento, hoje em dia, por intermédio das mais variadas iniciativas individuais e institucionais ou por via de hábitos avulsos de consumo a que um mercado florescente dá resposta hoje na Galiza.²⁰

Para muitos visitantes estrangeiros da Galiza que conheci em Compostela, a abundância recente de imagens e ofertas mercantis aferia as suas expectativas de chegada a um “país celta”. Julgo que não devem ser descuradas essas associações aparentemente superficiais, tanto que hoje é importante a quantidade de referências teóricas que nos permitem relacionar a circulação de estereótipos, os consumos e as reivindicações de identidades sociais²¹.

Se sublinharmos o caráter matricial das propostas de caracterização da cultura galega e das suas pretensas raízes proto-históricas formuladas até 1936 e que hoje se popularizam muito rapidamente, podemos dar conta do caráter reflexivo de muitas das expressões atuais da celtofilia na Galiza. Assim, por exemplo: o convencimento de que existem afinidades pan-célticas tinha levado vários dos galegos que conheci a viajar pela Escócia ou pela Irlanda nas férias. Outros, diversos, tinham procurado parceiros para projetos teatrais na Bretanha, organizado excursões de criadores de gado a Gales, começado a tocar músicos oriundos das *naçoms celtas*, convivido preferen-

19. Aliás, uma listagem que nos anos recentes pode ser acrescentada com a menção das Astúrias e a Cantábria, embora por regra feita estas nomeações mais alargadas apenas por nativos destas *autonomias*.

20. Em Portugal, ouvi asseverar o celtismo da *Comunidade Autónoma*, por referência a fatores tão dispares – e equívocos! – como a quantidade de pessoas de tez clara ou a existência de monumentos megalíticos, mas também pela variedade de música celta que se podia ouvir nos bares, a importância da oferta de cervejas irlandesas ou os motivos usados na joalheria comercializada por vendedores ambulantes em Santiago ou em Vigo. Hoje, mesmo nas montras das ourivesarias mais vetustas de Compostela, o trabalho em prata com motivos “celtas” compete cada vez mais com a prataria de motivos religiosos e com a joalheria de azeviche e prata, muito características da tradição local, onde imperavam os motivos neomudéjar e neorromânicos, formas historicistas estabilizadas nos finais do século XIX.

21. Conferir Herzfeld 1992, Miller 1998, Appadurai 1986 e, ainda, o argumento de maior profundidade temporal, proposto por Campbell 1994, a propósito de consumos. Encontram-se referências curiosas a uma já recuada circulação transatlântica de elementos de cultura material de inspiração revivalista “céltica” na coletânea organizada por Edelstein (1992).

cialmente com irlandeses quando trabalhavam sazonalmente em Londres, traduzido apaixonadamente autores irlandeses, participado na organização de festivais de música “celta” na Galiza, aprendido a gravar motivos “celtas” em *talleres* patrocinados pela *Xunta de Galicia*, etc.

Sumariei, agora, múltiplas histórias que me contaram ao largo do tempo, ora relacionadas com consumos específicos ora com peripécias biográficas que vão familiarizando os galegos contemporâneos com o *mundo celta*. Todas elas, de alguma maneira, podem relacionar-se com a vigência de um conjunto de referências que se vão reproduzindo cumulativamente favorecidas pelas novas condições políticas vigentes no Estado espanhol e pelo processo paralelo de integração europeia. Em um texto recente, Jon Juaristi faz um apanhado um pouco paródico do tipo de imagens cosmopolitas que representam mais comumente o que é categorizado como celta: “*Cuando oímos hablar de celta pensamos de inmediato en Irlanda, Escocia, Gales, y Bretaña. Quizá también en Galicia. Los más enterados completarán el conjunto con Cornualles y la Isla de Man. Pensaremos asimismo en gaitas y arpas, en a paisajes brumosos al borde del mar, whiskey, bosque poblados de badas y duendecillos, ejércitos fantasmales, banshees, santas compañías, jigas, el mago Merlín, baladas tristes, kilts a cuadros, empanadas de atún y películas de John Ford. Debe quedar claro que esta visión es de ayer tarde. Durante cerca de veinte siglos, cuando se hablaba en Europa de celtas era para referirse a Francia*” (Juaristi 2000: 229).

Nos últimos anos, na Galiza, para além das habituais *empanadas* – e das crenças na Santa Compañía que tanto atraíram etnógrafos desde o século XIX –, também se multiplicam imagens de duendes, as traduções de contos de fadas, a produção nativa deste gênero de literatura infantil, as performances de bruxas e magos pelas ruas das cidades e das vilas, etc. A *Comunidade Autónoma* tornou-se a *Terra Meiga* – i.e. feiticeira – nas promoções turísticas oficiais, e o efeito cenográfico das brumas nas imagens das falésias ou dos bosques tem sido muito salientado nas imagens da sua propaganda. O *whiskey* Dyck dos tempos mesquinhos da autarcia franquista foi substituído nos bares pelo *100 Pipers* (um consumo de *Scotch*, surpreendentemente tornado íntimo porque o apodam *100 Jaiteiros* os seus clientes habituais). Músicos que tocavam guitarra elétrica, *rockeros* dos fins dos anos 1970, foram encontrando no seu caminho gaitas, harpas e sanfonas, ganhando fama, alguns, como intérpretes de música celta nos circuitos da *World Music*. Já a nova geração de promessas da *música galega* – quase sempre qualificada como *celta* – sai diretamente das escolas de gaita, infinitamente multiplicadas nos anos recentes, de onde crescem surpreendentes bandas “regimentais” que mimam as escocesas²². Também há visionários que argumentam nos jornais que a Galiza tem

22. A *folk galega* ou *música galega de raiz celta*, tornou-se nos últimos 20 anos um dos produtos

condições ótimas para competir com Gales, enquanto cenário dos filmes de “ambiência celta” das grandes produções americanas. São infndos, afinal, os exemplos que podíamos colher no quotidiano galego, onde a cada dia se multiplicam as marcas de uma nova cultura material que replica ou apropria tradições inventadas há mais tempo na Escócia ou na Irlanda. Mas, para além dos objetos, também há pessoas que se movimentam cada vez com maior à-vontade no âmbito da *Celtic Fringe* e que, na medida dessas experiências, transformam os seus percursos biográficos decididamente.

Em Santiago, um dos meus informantes era um homem escocês, Shawn, residente na Galiza há vários anos que tinha conhecido a atual mulher – uma professora galego falante e com simpatias nacionalistas – quando esta viajara pela Escócia. Depois do casamento, este meu conhecido tinha conseguido trabalho em um bar irlandês de Santiago, estabelecimentos de um tipo muito característico, existentes por todo o mundo, sobretudo nas cidades maiores. Ainda que Compostela não seja uma cidade muito grande – tão pouco o são Vigo ou A Coruña – existem ali vários bares irlandeses ou outros onde se podem tomar bebidas originárias da Irlanda. Quando fazia trabalho de campo, em 1997-98, estes eram bem mais numerosos e antigos do que nas cidades portuguesas, uma variedade de oferta que talvez possa ser considerada um indício de como a celtofilia que infunde cultura nacional tornara a Galiza um mercado especialmente interessante para os promotores desses negócios globalizados.

No primeiro emprego que conseguiu na Galiza, Shawn tinha aprendido a fazer sobre a espuma dos copos de cerveja *Guinness* um pequeno trevo muito perfeito – um dos símbolos nacionais da Irlanda. O truque encantava os clientes de um novo bar onde trabalhava ao tempo da minha estadia. O meu informante nunca tinha aprendido a falar espanhol, pelo que se expressava exclusivamente em galego, um caso raro de monolingüismo em um contexto tão marcado pela diglossia como é Santiago (e a Galiza no seu conjunto). Nas nossas conversas, demonstrava-se sempre bastante convicto do caráter “celta” de muitos dos monumentos, da música ou das tradições galegas. Disse-me mesmo que queria aprender gaélico em breve, propondo-se uma espécie de regresso às suas origens ancestrais para o qual se sentia suscitado pela sua experiência de vida na localidade rural onde residia junto dos so-

locais de exportação de maior sucesso, difundido nos circuitos de consumo da chamada *World Music* (ou *Roots*). Nomes como os dos gaiteiros Xosé Manuel Budiño ou Carlos Nuñez – ambos já formados nas recentes escolas de gaita – ou de grupos como os *Milladoiro*, os *Cempés*, etc., contam-se entre os seus mais notáveis intérpretes. No que diz respeito às bandas, é particularmente famosa na Galiza – e objeto preferido de anedotas por parte dos críticos da “invenção de tradições” – a *Real Banda de Gaitas da Deputación de Ourense*, dado o rigor das suas fardas e imponência das apresentações, e que será modelo mais emulado hoje, por vilas e aldeias, onde as *bandas de Gaitas* “regimentais” se multiplicam. .

gros. Na Escócia, onde passara a maior parte da sua vida, Shawn vivera em uma das maiores cidades do sul onde se falava inglês e, nas visitas à aldeia das Highlands, de onde eram originários os pais, nunca se tinha sentido necessidade de aprender o gaélico (cf. MacDonald 1997).

Como pude comprovar ao longo do tempo, não eram referências livrescas minuciosas que fundavam o reconhecimento de Shawn do que poderia ser julgado “celta” e que percebia partilhado, nomeadamente entre a Galiza, a Escócia e a Irlanda²³. Era, antes de tudo, um conjunto de crenças bastante fluidas, transmitidas oralmente, que se teriam alargado, sobretudo, desde a sua vinda para a Galiza. Justificava-se este alargamento de referências por serem mais escolarizadas – e manterem simpatias nacionalistas – as pessoas com quem passou a conviver quando deixou a Escócia e o meio de classe operária onde tinha crescido. Por isso, não me surpreendia que Shawn valorizasse as suas experiências em contexto rural para falar do que julgava “celta” na Galiza e afim das outras *naçoms*. Ainda que estes colóquios corram mais eventualmente em sede urbana, é um discurso sobre o mundo rural e sobre os seus pretensos mistérios que os pode aferir mais legitimamente.

HISTÓRIAS MAIS OU MENOS SABIDAS DE MICHEL E AS INCONFIDÊNCIAS DE PRIMITIVO

O “Simpósio Etnicidade e Nacionalismo” foi um encontro internacional, em que estiveram presentes estudiosos destes fenômenos – historiadores, antropólogos e cientistas políticos, na sua maior parte – oriundos de várias das “nacionalidades periféricas” da Europa, como o País Basco, a Catalunha, a Irlanda, a Escócia, a Bretanha ou a Flandres²⁴. Foi variado o conteúdo das comunicações apresentadas, na sua maioria muito atualizadas por relação à bibliografia crítica que os temas em debate têm dado origem nas últimas décadas.

Um dos convidados era um acadêmico vindo da Universidade de Rennes na Bretanha, Michel Thomas. Tive bastantes oportunidades de falar, ao longo dos três dias que durou o encontro, com este professor de ciência política. A sua vinda tinha sido conseguida por intermédio de um contato

23. São oriundas da Irlanda – e também da Escócia – a música, os objetos e as bebidas espirituosas, principais referências do consumo de bens de origem *celta*; por contrapartida, têm uma circulação mais estrita as citações da Bretanha. Estas são feitas, nomeadamente, por intermédio de motivos de *design*, de música menos mercantilizada, ou de frequentes citações literárias. As referências à Cornualha ou à ilha de Man são habitualmente sucintas, compondo meramente a enumeração do lote das *naçoms celtas* ou, nos anos recentes, justificando convites a músicos que cobram eventualmente *cachets* mais modestos para participar em festivais de “música celta”.

24. Estavam ainda presentes conferencistas de outras regiões de Espanha – oriundos de universidades sediadas na capital de outras comunidades autónomas, como a Andaluzia ou Castilla-León – e também dois portugueses.

institucional promovido pelo *Consello da Cultura Galega* junto da Universidade de Rennes, tendo havido um interesse expresso da organização em ter presente um representante da Bretanha, como me explicou o coordenador do evento²⁵. Percebi que não têm sido regulares aqueles contatos institucionais com a Bretanha, pelo menos da parte do *Consello da Cultura*. Mas, por outro lado, já são frequentes os atos institucionais em Santiago que contam com a presença de acadêmicos oriundos da Bretanha, da Escócia, de Gales e da Irlanda, sobretudo na Universidade de Santiago, uma instituição galeguizada ao abrigo do *Estatuto de Autonomia* nas duas últimas décadas. Mas, também, nos meios ligados ao comércio e à indústria, se tivermos em conta os noticiários da TVG ou dos jornais galegos, parece ser notória a vontade de privilegiar esses contatos no âmbito da orla céltica, surgindo sobrepostas as vontades prosaicas de emular os êxitos econômicos recentes do “*tigre celta*” – a Irlanda – com a desenvoltura no uso de metáforas antigas que descrevem afinidades culturais.

Em uma das sessões do Simpósio, Michel Thomas apresentou uma comunicação intitulada “Mouvement Breton: La Culture au Coeur du Politique” (cf. Thomas 2001). Ali historiou passos mais sobranceiros do movimento nacionalista bretão, destacando o relevo das reivindicações feitas em torno da língua e da cultura autóctones, face à discricção das reclamações de autonomia política, ao longo do século XX. Nas nossas conversas posteriores, feitas já aparte, surpreendeu-me a quantidade das referências autobiográficas e descrições da cultura bretã que poderia julgar estereotipadas. Estas pareciam partes do discurso descrito – em alguns momentos de maneira sardônica, pouco comum em textos etnográficos – por Maryon McDonald, no seu trabalho sobre o movimento bretão.

Michel contou-me, por exemplo, as agruras da repressão imposta no passado – longínquo já, de fato indeterminado – sobre as crianças que na escola falavam bretão em vez de francês. Também referiu as humilhações classistas que o uso do bretão poderia supor para as classes mais modestas ou para os habitantes de pequenas comunidades rurais ou piscatórias. No seu caso pessoal, os pais que eram de classe média que não falavam bretão – apenas os seu avós paternos o faziam – pelo que não tinha tido a oportunidade de o aprender desde cedo²⁶. Lamentava a sua ignorância do bretão e

25. O coordenador do evento tinha ficado impressionado com a eficácia e a boa vontade demonstradas a partir de Rennes; na sua opinião, tinha-se aberto uma porta para contatos de maior permanência no futuro. O elogio que fez do empenho demonstrado pelos bretões na promoção da sua própria cultura foi acompanhado de críticas do faccionalismo que boicotaria todas as iniciativas mais positivas que visavam à promoção da cultura na Galiza.

26. Na Galiza – ao contrário da Bretanha, do País Basco, ou da Escócia – as dificuldades que se põe a quem queira aprender galego são bastante menores. Manteve-se importante até hoje a percentagem dos nativos cuja língua materna foi o galego; fato que pode ser lido – neste caso particular – como

tinha feito alguma tentativa posterior, falhada por falta de tempo para um empenhamento consequente nesta aprendizagem exigente (cf. McDonald 1989). Característica ainda, face à descrição proposta por McDonald, parecia ser a dimensão épica impressa na narração da constância da resistência dos bretões face ao francês e à cultura francesa. Sugeriu-me mesmo, em alguns momentos da sua conversa, a oposição dual de dois mundos irreduzíveis em que um deles parecia condenado a desaparecer por ser mais débil e dominado (cf. Chapman 1978, 1992).

Na verdade, o prosseguimento das nossas conversas permitiu a Michel desdramatizar as sugestões de opressão e de eminência de desaparecimento indefenso da língua e da cultura autóctones. Havia boas notícias – aliás, já tinham sido transmitidas na sua comunicação ao simpósio – sobre os progressos na recuperação dos usos da língua, da vivacidade da militância nacionalista e das garantias legais que tinha vindo a receber. Em uma das manhãs, contudo, notícias vindas da França empanaram a disposição de Michel: tinha explodido uma bomba em um restaurante *McDonald's* de uma pequena localidade bretã, deixando um homem morto. Falou-se, então, das expressões radicais da militância antiglobalização e logo, inevitavelmente, das reivindicações independentistas no País Basco.

Mas, para além das notícias funestas que cada manhã pode trazer, e tomando como referência sugestões de Edward Bruner, pode afirmar-se que também neste caso estava a emergir uma “nova narrativa” ou “história dominante” sobre a cultura bretã (cf. Bruner 1986). Já pareciam esconjuradas as ameaças mais negras do assimilacionismo, que tinha parecido inelutável no passado, e o relato de agravos ficava sobretudo remetido a um passado mal definido e a vítimas distantes e mal identificadas. A persistência da militância cultural punha esperanças claras no “ressurgimento” da cultura bretã (cf. Bruner *op. cit.*). Também pareciam vingar na Galiza estas perspectivas genericamente positivas; ainda que se mantenham ativas as referências alarmistas às ameaças de perda da “identidade” e da “língua”, os tempos que

consequência lateral dos índices débeis de modernização da economia e da sociedade galega (até há pouco tempo eram castelhano falantes as elites políticas, económicas e profissionais galegas). Ainda que sejam antigas e relativamente frequentes as histórias de repressão do uso da língua vernácula na Galiza, parecem ser todavia menos frequentes e intensas as suas denúncias, por comparação com a Bretanha ou a Escócia. Na minha opinião, isto acontece porque a maioria dos membros das novas classes médias na Galiza – franja do eleitorado onde são mais notórias as simpatias pelas posições nacionalistas – têm uma origem camponesa muito próxima na maior parte das vezes. Em muitos casos, são a primeira geração com competência no uso do castelhano, e percebem o bilinguismo como um bem prezável e dificilmente adquirido por força dos esforços dos pais. Muitas das denúncias de repressão que pude encontrar em periódicos nacionalistas mais militantes eram notoriamente estereotipadas; com frequência, inspiravam-se pela citação de exemplos oriundos de outras “nações” da *celtic fringe* (bem recensados pelas leituras críticas de Malcom Chapman, Maryon McDonald ou Sharon MacDonald já, entretanto, citadas).

correm são já de celebração festiva e esperançada do futuro da cultura autóctone. Esta tinha sido, definida de uma forma até hoje muito influente por Murguia e pelos intelectuais galeguistas dos anos 20 e 30 do século passado, em cujos contributos a vocação europeísta dos galegos e as suas supostas afinidades com os países da “orla céltica” da Europa são invocadas, em um contraponto claro das origens berberes dos iberos, cujos descendentes seriam responsáveis pela opressão secular da *Terra* no âmbito do centralizado Estado Espanhol (cf., por ex. Castelao 1976).

Em uma daquelas tardes de Abril, ainda durava o colóquio, encontrei Primitivo, um informante e amigo que sempre estava a par das intrigas que corriam nos meios ligados à cultura da *Comunidade Autónoma*. Este é um terreno de intensas disputas políticas que nomeadamente se centram nas prioridades da afetação dos importantes recursos disponibilizados para a promoção da *cultura galega* pelo governo autónomo que, por regra, a oposição nacionalista julga ou insuficientes ou mal dirigidos. Disse-me, então, que tinha ouvido dizer ultimamente que o *Festival Internacional do Mundo Celta* de Ortigueira ia passar a ser financiado pela *Xunta* de Galicia. Estava um pouco confundido, demonstrando sentimentos ambíguos face a esta novidade que se segredava naqueles dias.

Eram antigas e muito sentimentalizadas as suas relações com aquele evento pioneiro na Galiza, como eu já sabia por conversas que tínhamos feito no passado. Primitivo era natural de uma das vilas da costa norte da Galiza, perto de Ortigueira, e tinha estado ligado à organização do *Festival do Mundo Celta*, desde a sua primeira edição, em 1978. Já me tinha descrito as cargas de polícia, frequentes naqueles anos conturbados da *transición democrática* sequentes à morte de Francisco Franco, e explicara-me também a razão da posterior interrupção do festival que se manteve por vários anos: a frequência crescente por parte de toxicodependentes, nomeadamente heroínomanos, tinha tornado impossível a produção do evento que foi mais tarde suspenso durante vários anos. Dizia-me Primitivo com bastante graça: “*non sei porque, os yonkies a musica celta cae-les bén*”. A verdade é que algum tempo depois, quando voltei a Lisboa, soube que se confirmavam as informações privilegiadas do meu amigo galego: o *site* do *Concello da Cultura Galega* informava que a *Xunta* se tinha tornado patrocinador do *Festival do Mundo Celta*, em termos autocongratulatórios muito sugestivos.

OUTRA GENEALOGIA E OUTRAS “LIÇÕES DE COUSAS” AQUÉM DO RIO MINHO

Em *Ricos e Pobres no Alentejo*, José Cutileiro anota em opinião de um dos seus informantes que lhe teria descrito a genealogia como uma “ciência maravilhosa”, porque obrigava a mentir uma vez (cf. Cutileiro1977). Julgo que

está contida em alguma literatura recente que equaciona a expressão dos fenômenos nacionalistas (cf., por ex., A. Smith 1999, Dumont 1997) a possibilidade de alargar o uso desta imagem forte. Se aceitarmos aquilo que sugere Ruiz Zapatero – e se tomarmos a expressão de Cutileiro – podemos dizer que uma “mentira” (etno) genealógica ficou dita na Galiza há muito tempo atrás e ganhou uma eficácia duradoura. Como vimos, o celtismo manteve-se notoriamente impermeável a resultados prosaicos da atualização de conhecimentos no estudo do passado proto-histórico e hoje alimenta em dia várias das expressões mais marcantes da nova cultura nacional. Isto acontece na música, nos motivos de *design*, em novas práticas de consumo, ou nas mais diversas iniciativas “ressurreccionistas – Samuel 1994 – avulsas em muitos casos já derramadas por pequenas localidades rurais, onde, por exemplo, já se tornaram frequentes festas celtas ou meninos já leem histórias de fadas e de elfos escritas em galego.

Em Portugal, por contrapartida, foi menos linear a adscrição de uma ascendência étnica bem determinada à nação; este foi um processo disputado sobretudo a partir da década de 1870, cotejando-se então teses muito díspares que hoje, em certos casos, nos surpreendem pela sua fantasia especulativa. Aos lusitanos, contudo, incumbiu um protagonismo maior na galeria dos ancestrados da nação portuguesa ainda que de modo “esquivo”, como sugere João Leal, em um texto onde equaciona o destino destas reivindicações junto de um pequeno número de cientistas – sobretudo Martins Sarmento, Leite de Vasconcelos ou Jorge Dias – que, na sua opinião, não teriam chegado a sentir-se completamente afeiçoados na sua defesa, chegando a reconhecer as suas teses como “enredo titubeante e incompleto, talvez mesmo falhado” (cf. Leal 2000).

A eleição dos lusitanos como ancestrados de referência dos programas de nacionalização das massas supôs o arredamento do celtismo ou a sua menorização, um processo que se cumpriu na passagem do século XIX para o século XX, mas que se desenhava já em contributos precoces de autores como Martins Sarmento ou Leite de Vasconcelos, da década de 1880. Mas a celtomania teve ecos notórios em Portugal, seguindo a mesma voga europeia influente e de longo curso cujas expressões assinaléi para a Galiza no século XIX: as suas referências avulsas salpicaram corografias e novelas êmulas das de Walter Scott, especulações etimológicas e textos de divulgação, sendo iluminado por crenças que prosperam na “era ariana” – Poliakov 1971 –, fortalecidas pelas convicções cientistas e positivistas do tempo (cf. Catroga 1998).

Nomes tão importantes, como Oliveira Martins, Adolfo Coelho, Francisco Martins Sarmento, ou Teófilo Braga, destacaram-se entre a interrogação da “progénie da nação”, chegando a frequentar a defesa de teses celtistas com

maior ou menor convicção e constância²⁷. Mas, no Portugal dos finais do século XX, ganhou maior notoriedade a memória de Lusitanos que a de Celtas. O contributo da obra de Sarmento teria sido fundamental nesse percurso (cf. Leal 2000; Fabião 1996; 2002). Para usar uma expressão de José Leite de Vasconcelos, outros dos mais salientes defensores da progénie lusitana dos portugueses parecem ter sido as “lições de cousas”, um recurso indispensável para que este destino de notoriedade se firmasse (cf. Vasconcelos 1915).

A escavação das citânias de Briteiros e de Sabroso empreendida por Martins Sarmento permitia monumentalizar as teses ligúricas que o autor passou a defender, depois de uma atração pelo celtismo que se manteve apenas até os finais da década de 1870. O arqueólogo tornou-se, nos anos seguintes, o paladino das origens lígúricas – bem mais remotas – dos lusitanos, com propósito de atribuir à população portuguesa “uma das mais puras árvores genealógicas dos povos antigos”²⁸. A sua postura permitia somar ao prestígio de uma reivindicação genealógica já com circulação provecta – usada vagamente por Camões e depois por historiadores e corógrafos dos séculos XVI e XVII²⁹ – novas provas de uma particular antiguidade. Poderia dizer-se agora que a presença de lusitanos era precedente das invasões celtas da Península; sabemos que a possibilidade de recuar tão longe quanto possível a genealogia da nação não foi uma questão de somenos importância nesses tempos de exacerbação dos discursos nacionalistas.

Acerca de Martins Sarmento, dos inícios e da “finalidade” da respectiva obra, dizia em 1900 Rocha Peixoto: “*Ao tempo o que era pré-romano era céltico*

27. Torna-se impossível fazer relato circunstanciado das aparições de celtas nestas teses ou das polémicas que então mantiveram entre si estes autores prolíferos, nem sempre perseverantes nas suas valorizações, e mais ou menos rigorosos. Anoto alguns exemplos. Porta voz de teses decadentistas então influentes, Oliveira Martins lia, em 1881, a expressão de atavismos “célticos” ao historiar as revoltas camponesas do tempo da Maria da Fonte, e aí encontrava a certeza da morte próxima da nação (cf. Martins n.d.; tb. Medeiros 1995). Teófilo Braga, talvez aquele que foi o mais erradio – e influente! – dos especuladores, escrevia sobre “Usos Funerários em Portugal” em numa obra curiosa, a *Encyclopedia Republicana. Revista de Sciencias e Litteratura ao alcance de todas as intelligencias* (1883), dizendo: “*A icineração dos cadáveres, ataviados com vestes e jóias, era uma cerimonia dos lusitanos e dos gallegos, ou propriamente celtas*” (p.5). No mesmo ano, nas séries económicas do editor David Corazzi de “Propaganda da Instrução para Portugueses e Brasileiros”, um volume sem autoria e de prosa quase ilegível – *As Raças Históricas na Lusitânia* – defendia a primordialidade da ocupação por celtas e iberos, garantindo depois que, de ambas as populações, ambos eram os lusitanos, um ramo muito peculiar e “ilustre”. Em 1887, Adolfo Coelho vinha polemizar – com argumentos linguísticos muito tecnicistas, inspirados “na *Grammatica Céltica* de J. C. Zeuss” e na “escola florescente de celtistas” – interpretações de Martins Sarmento que diz fundadas em “theorias ethnogeneticas já velhas e julgadas errôneas”, enquanto que este arqueólogo editava no mesmo lugar o 2º artigo de uma série – “Para o Pantheon Lusitano” – onde defendia à cabeça que eram lusitanos, sem mais, os documentos que Coelho aventava serem célticos (cf. os contributos dos dois autores na *Revista Lusitana* nº 2, 1887; cf. apreciação dos diversos contributos de Leite de Vasconcelos e de Martins Sarmento para o “pantheon lusitano” feitas recentemente por Carlos Fabião, 2002).

28. Uma frase que vários eruditos se comprazerão em citar com ufania, ao longo do século XX.

29. A primeira articulação significativa foi proposta em 1594, por André de Resende (cf. Resende 1996).

sem ninguém mais, para além. Mas o estudo de todo o riquíssimo mobiliário exumado e conjugadamente a interpretação de textos famosos, como do périplo fenício que serviu de base ao poema de Avieno e ainda o poema de Apolónio de Rodes, no que interessam à velha Lusitânia, revelou que semelhante civilização era ainda pré-céltica, isto é, radicada numa mais distante genealogia ariana da mais longínqua vetustez;

Através das suas obras, dos seus opúsculos e dos numerosos artigos esparsos em revistas e jornais, a reconstituição do lusitano até então imaginoso e vago, constitui uma obra memorável de eminente valor crítico, de saber, de precisão, de rigor, e, modelarmente, de penetração subtil e excepcional” (Peixoto 1978:415).

O trabalho de “reconstituição do lusitano” poderia proceder de vários modos e servir para imaginar sob múltiplas expressões materiais de uma cultura de massas nacionalizada, como foi feito sobretudo a partir dos anos de 1890, quando se tornaram muito diversos os suportes materiais que permitiram difundir o imaginário lusitanista. Na citânia exumada em Briteiros, Rocha Peixoto descortinava “*um dos depoimentos mais famosos para a indagação da nossa vida primeva e implícito conhecimento da estirpe étnica desde povo*” (*op.cit.* 414).

Poderia ser escrito um largo artigo, ou talvez um livro, em torno dos registros das visitas feitas a Briteiros, desde os inícios dos anos 1880, nomeadamente dos momentos altos de celebração científica e patriótica que ali tiveram lugar³⁰. Mas, prefiro agora evocar as minhas visitas a Briteiros como aluno do liceu, quando a nossa excursão se cruzava com outras vindas de diferentes cidades, e os professores nos falavam de lusitanos. Então, era fácil para nós, rapazes, distinguir as suas sombras entre os panos de muralha ou nos carreiros estreitos entre as casas redondas do povoado, algumas delas reconstruídas, servindo para “mobilier” a nossa imaginação³¹. Agora sei que, se tivesse crescido na Galiza e visitado como aluno de liceu outro famoso castro, o do monte de Santa Tecla que se assoma sobre o Rio Minho, teria encontrado uma placa ostensiva à chegada, dizendo “*Poblado Celta*”, também algumas casas re-

30. Na minha opinião, as encenações de “costumes” que se fizeram sobre aquelas ruínas – em vida de Martins Sarmento e posteriormente – foram momentos muito significativos da história dos interesses etnográficos em Portugal, podendo ser considerados como ensaios do processo de folclorização mais tarde vinculado por todo o país, nas décadas de 1930-1950 (cf. Branco 1999).

31. As ruínas de castros e citânias no norte do país materializavam, dada a sua envolvimento urbana, um cenário ideal para a imaginação do modo de vida dos lusitanos, passível de ser popularizado, surgindo como lição objetiva “de cousas”, “mobilier” da imaginação etnogenética, sem par em outros contextos regionais (ainda que as Beiras, e a Serra da Estrela, surgissem dadas nominalmente como centro da ocupação lusitana e das imaginadas andanças de Viriato, o seu caudilho renomado). Na equação destes cenários propícios com as nobilitadoras teses “ligúricas”, encontram-se a razão do sucesso das ideias de Sarmento. Dois outros textos pequenos do famoso arqueólogo, um que descreve uma curta excursão à estação arqueológica do Monte de Santa Tecla na Galiza, e um outro que dá conta do desalento pela inexistência de restos arqueológicos no topo da Serra da Estrela, balizarão os dilemas que o *tour de force* que decidira empreender propunham (outro exemplo notável dessas torções nacionalizadoras da memória das populações remotas da Península encontram-se nas justificações preliminares feitas por Leite de Vasconcelos, na sua obra famosa *Religiões da Lusitânia*).

construídas e colmadas, e que ali teriam sido muito diferentes as prédicas dos professores e as possibilidades de imaginar, consequentemente.

As origens lusitanas foram ensinadas nas escolas portuguesas, ao longo do século XX, e popularizaram-se por diversas formas, até que se tornaram uma referência de senso comum para os cidadãos escolarizados. Isto aconteceu para além das inseguranças dos argumentos que quiseram provar cientificamente as ditas origens, e mesmo apesar das insinuações de referências aos celtas, mantidas em textos de especialistas influentes. Se fizéssemos um repasso de publicações especializadas significativas, poderíamos encontrar constantes reparos aos excessos de entusiasmo lusitanista nas teses de Sarmento, mas também elogios incontornáveis do patriotismo das suas propostas; afinal, reconhecimentos implícitos da necessária violência que a enunciação de “mentiras” etnogenealógicas supõe (cf., por exemplo, Severo 1924; Correia 1933; Cardozo 1933, 1959). Mas não foram artigos especializados que ensinaram a maioria dos portugueses a perceber presenças antecedentes de lusitanos em qualquer cerro onde as pedras fossem “feitas”, esquecendo neste passo os folclóricos “mouros”, que tinham comprazido a imaginação dos pais e avós iletrados da maioria, mas, sim, práticas excursionistas popularizadas, textos e imagens de grande divulgação e produtos industriais, cuja circulação se multiplicou ao longo do século XX³².

As evocações de lusitanos serviram para denominar variadas revistas eruditas e movimentos político-culturais; assim, por exemplo, “Revista Lusitana” e “Lusitânia” ou “neogarretismo lusitanista” e “Integralismo Lusitano”. Em 1923, surgiu “a primeira e única tentativa de criação de um movimento fascista no quadro da república liberal parlamentar. O ‘Nacionalismo Lusitano’” (Pinto 1989). Inspiraram ainda alguns monumentos escultóricos e povoaram a imaginação de visitantes de “castros” e de “citânias”, ao longo do século XX, serviram para nomear clubes de futebol e ginásios, grupos juvenis e companhias de seguros, *stands* de automóveis e farmácias, a agência noticiosa portuguesa, uma associação de *Yogis*, e até um recente “condomínio fechado” dos arredores de Lisboa.

Foram batizados rapazes com o nome de Lusitano ou Viriato; “viriatos” foi a designação dos homens armados enviados desde Portugal para

32. Não é possível recensear agora as evocações dos lusitanos ou da figura mitificada de Viriato feitas na Espanha. Estas foram até, curiosamente, mais substanciais do que em Portugal, dando lugar a monumentos mais significativos, a interesses eruditos mais bem firmados, a manipulações muito surpreendentes de âmbito estatal (cf. Pastor Muñoz 2000, comparar com Guerra e Fábão 1992). Contudo, as possibilidades de partilha transfronteiriça destas apropriações do passado nunca foram exercidas. Em Portugal, vingou uma apropriação privatizadora da memória dos lusitanos, sobretudo vinculada nos processos da sua popularização. Na Espanha, hoje em dia, para além dos estudos especializados que se mantêm relevantes, as apropriações mais sugestivas parecem de algum modo ligadas à necessidade da *Comunidade Autónoma de Extremadura* em “provar a originalidade da cultura” regional.

apoiar o *alçamento* franquista em 1936-1939; são “lusitanos” os cavalos de cria portuguesa mais prezados. Desde finais do século XIX, foram designadas como “Lusa” ou “Lusitana” inúmeras empresas industriais que fabricaram fósforos e porcelanas, fogões de cozinha e tecidos, produtos de tipografia e ferragens e um sem fim de produtos, alguns dos quais ainda permanecem no mercado. Lusitano – ou luso – são nomes por referência aos quais se continua a identificar os portugueses, iniciativas institucionais e programas de estudos universitários promovidos fora de fronteiras, propiciando encontros com “magiares”, “anglo-saxões”, “francos”, “galos”, “germanos”, etc. Registro que dá conta de como calaram as especulações sobre a genealogia das nações do século XIX, deixando a possibilidade de repartir hoje a Europa por referência a denominações de populações bárbaras remotas.

A circulação de evocações de celtas em Portugal estava confinada até há pouco tempo a dois registos muito peculiares, com diferente antiguidade. Em primeiro lugar, os trabalhos monográficos de eruditos de base conceitual, onde surgem reiteradas interpretações filológicas das origens “célticas” do nome de muitas das povoações portuguesas, estas são propostas estáveis, por regra recolhidas nas propostas de corógrafos oitocentistas. Outro registo encontrava-se nas traduções de livros de tema esotérico, onde, por regra, não ficam propostas associações diretas ao contexto português; esta é uma oferta sobretudo alargada na década de 1980, ainda crescente, e que sofre curiosas adaptações locais hoje em dia³³.

Em Portugal, ao contrário do que aconteceu na Espanha, não surgiram ao longo dos séculos XIX e XX reivindicações regionalistas bem definidas e, nesta medida, foi sempre no quadro estatal que projetaram os resultados consequentes e popularizáveis de indagações etnogenealógicas. Nestas, venceu-se a atribuição de um protagonismo praticamente exclusivo aos lusitanos, que, como já vimos, teve múltiplas expressões. Assim, também, se introduzíssemos agora a perspectiva pertinente de Álvaro Cunheiro, poderíamos anotar que, em termos de mercado, não prosperaram em Portugal nomes de negócios ou de marcas de produtos com projeção regional que evocassem túrdulos ou civetes, fenícios ou vetões, turdetanos ou moçárabes, etc. Tão pouco suevos ou... celtas. Mas, algumas coisas estão a mudar, e expressões novas de celtismo, plurais e em grande medida similares àquelas

33. Um caso de ajuste deste tipo de referência ao contexto local são as associações esotéricas feitas em torno de Sintra, da suposta carga “mística” deste lugar que teria sido o “monte da lua” da cosmologia de populações celtas que teriam ocupado esta área, em um passado remoto. Este tipo de especulações, mais ou menos eruditas, será relativamente antigo e verte-se em alusões literárias variadas. Supostamente, em Sintra, tem lugar recatadas práticas rituais neopagãs e esotéricas, objeto de alusões esporádicas nos jornais, e que parece terem-se tornado mais frequentes nos últimos anos.

que vimos florescer na Galiza, começam a ser notórias em Portugal, sobretudo na parte norte, adjacente à *Comunidade Autónoma*.

TRILHOS POR ONDE CORREM CELTAS NO NOROESTE/ CONCLUSÃO

Quem viajar de Ponte de Lima em direção a Ourense, nos últimos anos, encontrará o logotipo de uma marca de cafés nos toldos de muitos estabelecimentos da beira da estrada, nos dois lados da fronteira. O nome desta pequena torrefatora de cafés – surgida há poucos anos em uma das vilas interiores do Minho – é sugestivo: “Bricelta”. Não consegui contatar os seus proprietários para saber as razões da escolha, mas, a cada passagem pelas estradas do interior da Galiza, percebi que se alargava por ali o seu mercado. O café da “Bricelta” não é agradável de beber, na minha opinião, mas tem fama na Espanha os cafés portugueses; destes, curiosamente, pode dizer-se que são “lusos”, o termo é usado com frequência também na *Comunidade Autónoma* para falar do que vem de Portugal.

Em um folheto recente de promoção de uma marca internacional de cerâmicas domésticas, as propostas de um designer galego famoso para uma das suas novas coleções são promovidas de um modo curioso³⁴: “*O influxo da sabedoria celta. A série Urban presta homenagem ao antigo mundo celta. Recupera para os nossos dias a sua harmónica visão da relação entre o ser humano e o seu meio, cuja máxima expressão eram as suas urbes, os Castros. Todo um exemplo de como viver num meio agradável sabendo respeitá-lo. Com a intenção de retomar esse legado para os nossos dias, Roberto Verino e Saloni criam a cerâmica Urban, elegante e harmónica, sem pormenores supérfluos, simples nas suas linhas mas ricas em espírito prático. Uma colecção que cria interiores de vanguarda com carácter intemporal.*”

Começam a multiplicar-se hoje em dia os “festivais intercélticos” no norte de Portugal, um tipo de evento vulgarizado na Galiza, nas décadas de 1980 e 1990³⁵. É curiosa a percepção de um repórter português que, em um

34. Agradeço a Robert Rowland, meu colega de departamento, a oferta deste documento sugestivo.

35. O mais antigo – e único até 2000 – deste tipo de evento em Portugal realiza-se no Porto, desde 1986, onde surgiu por iniciativa original do Instituto Francês, seguindo o modelo do famoso Interceltique de Lorient (também emulado na iniciativa que foi pioneira na Galiza, o *Festival do Mundo Celta* de Ortigueira, que data de 1978, como já ficou anotado acima). Uma notícia recente, surgida com o título “*Porto Céltico. Mais música na cidade do Porto*”, deixa adivinhar que não se esgotou na realização periódica do festival o fascínio pelos celtas na “Cidade Invicta”: “*Surgiu recentemente na cidade do Porto uma associação relacionada com a música tradicional europeia, focada nas regiões norte-atlânticas (ditas de influência “céltica”) e em especial, na música do norte de Portugal, visando o apoio e estímulo ao estudo, ensino, divulgação, preservação, e criação de Música, através de parcerias com outras organizações e da reunião de todos os interessados por esse universo musical, pela criação de oficinas de aprendizagem e construção de instrumentos, concertos, etc, com uma atenção especial para a gaita-de-foles.*” Mais adiante, surgem justificações simplistas, mas tocantes na sua sinceridade, dos fundamentos desta celtização do Porto: “*No entanto, nenhuma das histórias contadas, passando pelos povoados castrejos, da Romanização às investidas Suevas, parece dar grande*

site da Internet, aponta diferenças entre Portugal e a Galiza no que respeita ao consumo de música “celta”: “*Pode afirmar-se que na Galiza o vasto território da folk, sobretudo o de raiz celta, não se confina a uma pequena elite dos “amigos da terra”. Antes, é uma expressão que vai atingindo as massas. E se aqui em Portugal as inúmeras festividades de aldeia que invadem o país durante o Verão, como as nossas senhoras dos Remédios, da Agonia, do São Matias, etc. são regadas musicalmente com bandas de covers oriundas de Oliveira do Hospital ou de Arcozelo que interpretam os últimos êxitos “pimba”, na Galiza tais eventos merecem o acompanhamento de bandas de música tradicional quer locais, quer estrangeiras. Foi por exemplo o que aconteceu na pequena povoação de Guitríz onde pudémos observar os finlandeses Värttinä, entre carradas de foguetes, vinho carrascão, entrecosto e enchidos grelhados* (Disponível em: <<http://antigo.etc.pt/xfm/tp-galiza.htm>>)³⁶.

Uma etnografia da promoção deste tipo de evento permitiria, afinal, ilustrar que foram decisivas as intervenções de “elites” urbanas de “amigos da terra” na promoção inicial destes eventos musicais de “raiz celta” ou de uma variedade de consumos afins, tanto em Portugal como na Galiza. Um conjunto de histórias avulsas que fui escutando dos dois lados da fronteira – impossíveis de desenrolar agora – permite-me asseverar este juízo sobre a difusão destas expressões recentes do celtismo. Afinal, enfrentamos um trânsito complexo de referências, de bens e de possibilidades de consumo que procede entre centros e periferias – geográficas e sociais –, equacionável ainda à luz das propostas genéricas com que Malcom Chapman caracteriza as dinâmicas de categorização do que é celta (cf. Chapman 1982, 1992).

As razões de adjacência geográfica e de uma eventual emulação transfronteiriça são referências insuficientes para explicar porque é que, recentemente, se multiplicam os “rastros de celtas”, sobretudo no norte de Portugal e não no sul, no Alentejo, por exemplo, a única área onde parecem ser concludentes as provas arqueológicas da sua presença no passado (cf. Fabião 1992). São dimensões específicas do processo de “europeização” – Borne-man & Fowler 1997 – que permitem perceber à escala de um novo espaço político e cultural da existência de uma “orla céltica”, para além dos limites assentes pela imaginação etnográfica de periferias na França ou no Reino

importância aos Celtas. Então porquê Porto Céltico? Já que na Cidade facilmente encontramos um Porto Fenício, um Porto Romano, um Porto Suevo, um Porto Medieval, um Porto Românico, um Porto Gótico, um Porto Renascentista, um Porto Barroco, um Porto Industrial, um Porto Neo-clássico, um Porto Modernista, enfim...Porque não reinventar um Porto Céltico?” (cf. <<http://www.gaitadefoles.net/noticias/portoceltico.htm>>). No Porto, já existe agora um “Café Celta”, surgem os primeiros “bares irlandeses” e, por vezes, bandeiras com “cruzes celtas” adejam por entre as claques nos grandes estádios da cidade, tudo novidades, posteriores ao final dos anos 1980, quando residi na cidade.

36. Mas, na verdade, já começaram a ter promoções em localidades do interior de Portugal este tipo de evento; assim, data do ano de 2000 o 1º Festival Inter Céltico de Sendim e, em 2002, surgiu um evento homónimo em Vizela (tiveram, neste ano de 2003, respectivamente, a sua terceira e segunda edição).

Unido do século XIX (cf. ainda Chapman 1992). As possibilidades de popularização do celtismo em Portugal e na Galiza, nos anos recentes, procedem com diferentes facilidades em cada um dos casos, por força de razões político-administrativas e históricas que já deixei apontadas. É recente e localista a sua escala, no caso português, e verte-se em consumos novos ou em reivindicações difusas de identidade individual neles fundadas; tem escala nacional, no caso galego, um fato que propicia razões seguras de reivindicação de identidade individual e coletiva frequentemente atualizadas na *Comunidade Autónoma*.

BIBLIOGRAFIA

- ACUÑA CASTROVIEJO, F., 1991, "Algunas Cuestiones Previas Sobre la Cultura Castrexa", in J. M. Vázquez Varela e F. Acuña Castoviejo (coords) *Galicia. Historia. Tomo I*, La Coruña, Hércules de Ediciones: 276-285.
- ANDERSON, Benedict, 1991 (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London/New York, Verso.
- APPADURAI, Arjun, 1995, "The Production of Locality", in Richard Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London/New York, Routledge: 204-225.
- ARDENER, Edwin, 1989 (1985), "Remote Areas - Some Theoretical Considerations" in Malcom Chapman (ed.), *Edwin Ardener. The Voice of Prophecy and Other Essays*, Oxford/New York, Basil Blackwell.
- BARREIRO, Xosé Ramón, 1988, "A Historia da Historia. Aproximación a unha Historiografía Galega (Seculos XVI-XIX)", in Xavier Castro e Jesús de Juana (dirs), *Historiografía Galega. XIV Jornadas da Historia de Galicia*, Ourense, Deputacion Provincial: 17-78.
- BERAMENDI, Xusto e Xosé M. Nuñez Seixas, 1995, *O Nacionalismo Galego*, Vigo, A Nosa Terra.
- BRAÑAS, Alfredo, 1990, *Obras Selectas*, A Coruña, Xuntanza.
- BRANCO, Jorge Freitas, 1996, "A Fluidez dos Limites: Discurso Etnográfico e Movemento Folclórico em Portugal", *Etnográfica* III, 1: 23-48.
- BRUNER, Edward, 1986, "Ethnography as Narrative", in Victor Turner e Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press: 139-155.
- Cartas de Leite de Vasconcelos a Martins Sarmiento (Arqueologia e Etnografia) 1879-1899*, Guimarães, Sociedade Martins Sarmiento.
- CARDOZO, Mário, 1933, *Dr. Francisco Martins Sarmiento (esboço bio-bibliográfico)*, Guimarães.
- CARDOZO, Mário, 1959, *Alberto Sampaio. Breve noticia da sua Vida e Obra*, Guimarães, Sociedade Martins Sarmiento.
- CHAPMAN, Malcolm, 1978, *The Gaelic Vision in Scottish Culture*, London, Croom Helm.
- CHAPMAN, Malcolm, 1982, "Semantics and the Celts", in David Parkin (ed.), *Semantic Anthropology*, London, Academic Press: 123-144.
- CHAPMAN, Malcolm, 1992, *The Celts. The Construction of a Myth*, London, St. Martin's Press.
- CORREIA, António Mendes, 1928, "A Lusitânia Pré-Romana", in Damião Peres (dir) *História de Portugal* vol. I, Barcelos, Portucalense Editora.
- CORREIA, António Mendes, 1933, *Martins Sarmiento e a Consciência Nacional*, Guimarães, Minerva Vimaranesense.
- CUTILEIRO, José, 1977, *Ricos e Pobres no Alentejo*, Lisboa, Sá da Costa.
- DIAS, A. Jorge e Ernesto Veiga de Oliveira, 1962, *A Cultura Castreja e a Sua Herança Social na Área Galaico-Portuguesa*, Porto, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.
- DIAS, Jorge, Fernando Galhano e Ernesto Veiga de Oliveira, 1963, *Sistemas Primitivos de Secagem e Armazenamento de Produtos Agrícolas. Os Espigueiros Portugueses*, Porto, Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.

- DIETLER, Michael, 1994, “Our Ancestors the Gauls: Archeology, Ethnic Nationalis, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe”, *American Anthropologist* 96 (3): 584-605.
- ELDSTEIN, T. J (ed.), 1992, *Imagining an Irish Past in the Celtic Revival 1840-1940*, Chicago, The David and Alfred Smart Museum of Art/The University of Chicago.
- FABIÃO, Carlos, 1989, “Para a História da Arqueologia em Portugal”, *Penélope – Fazer e Desfazer a História* 2: 11-26.
- FABIÃO, Carlos, 1992, “O Passado Proto-Histórico e Romano”, in José Mattoso *História de Portugal*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores: 79-299.
- FABIÃO, Carlos, 1996, “Archaeology and Nationalism: The Portuguese Case”, in M. Díaz Andreu e Timothy Champion (eds), *Nationalism and Archaeology in Europe*, London, UCL Press: 90-107.
- FABIÃO, Carlos, 2002, “Leite de Vasconcelos e a Génese de *Religiões da Lusitânia*”, in Luís Raposo (coord) *Religiões da Lusitânia. Loquuntura Saxa*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia: 341-346.
- GONZÁLEZ-PARDO, Isidoro, 1981, “El Anticeltismo de Francisco Martins Sarmiento”, in *1º Colóquio Galaico-Minhoto* vol. II, Ponte de Lima, Associação Cultural Galaico Minhota: 45-109.
- GUERRA, A. e Carlos Fabião, 1992, “Viriato: Genealogia de um Mito”, *Penélope – Fazer e Desfazer a História* 8: 9-23.
- GODDARD, Victoria, Joseph Llobera e Chris Shore, 1994, *The Anthropology of Europe. Identities and Boundaries in Conflict*, Oxford/Providence, Berg.
- HANDLER, Richard, 1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
- HANNERZ, Ulf, 1992, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press.
- HERZFELD, Michael, 1991, *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, Princeton University Press.
- HEUSH, Luc de, 1997, *Postures et Imposture. Nations, Nationalism, etc.*, Bruxelles, Éditions Labor.
- HOBBSAWM, Eric, 1992 (1990), *Nations and Nationalisms since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOBBSAWM, Eric, 1994, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century. 1914-1991*, London, Michael Joseph.
- HOBBSAWM, Eric e Terence Ranger (eds.), 1985 (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUTCHINSON, John, 1987, *The Dynamics of Cultural Nationalism. The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*, London, Allen & Unwin
- JUARISTI, Jon, 2000, *El Bosque Originario. Genealogías Míticas de los Pueblos de Europa*, Madrid, Taurus.
- LEAL, João, 2000, *Etnografias Portuguesas (1870-1970): Cultura Popular e Identidade Nacional*, Lisboa, Publicações D. Quixote.
- LEAL, João, 2001, “‘Tylorian Professors’ and ‘Japanese Corporals’: Anthropological Theory and National Identity in Portuguese Ethnography”, in D. Albera, A. Blok e C. Bromberger (eds.), *Anthropology of the Mediterranean*, Paris, Maisonneuve et Larose: 645-662.
- LÓFGREN, Orvar, 1989, “The Nationalization of Culture”, *Ethnologia Europaea* XX: 5-24.
- LÓPEZ MIRA, Álvaro X., 1998, *A Galicia Irredenta*, Vigo, Xerais.
- MACDONALD, Sharon, 1997, *Reimagining Culture. Histories, Identities and the Gaelic Renaissance*, Oxford/New York, Berg.
- MÁIZ, Ramón, 1984, *O Rexionalismo Galego. Organización e Ideoloxía*, A Coruña, Ed. do Castro.
- MÁIZ, Ramón, 1997, *A Idea de Nación*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia.
- MARTINS, J. P. Oliveira, 1942 (1879), *História de Portugal*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 2 vols.
- MARTINS, J. P. Oliveira, s.d. (1881), *Portugal Contemporâneo*, Lisboa, Europa América.
- McCRAE, David, Angela Morris e Richard Kelly, 1995, *Scotland - The Brand. The Making of Scottish Heritage*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- McDONALD, Maryon, 1989, *We are Not French! Language, Culture and Identity in Brittany*, Oxford, Oxford University Press.

- MEDEIROS, António, 1995, "Minho: Retrato Oitocentista de uma Paisagem de Eleição", *Revista Lusitana* (Nova Série) nº13-14: 97-123.
- MILLER, Daniel, 1987, *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford e Cambridge, Blackwell.
- MOSSE, George L., 1996 (1975), *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich*, Ithaca/London, Cornell University Press.
- NUÑEZ SEIXAS, Xosé M., 1995, *Emigrantes, Caciques e Indianos. O Influxo Sociopolítico da Emigración Transoceánica en Galicia (1900-1930)*, Vigo, Xerais.
- OTERO PEDRAYO, Ramón, 1980, *Florentino L. Cuevillas*, Vigo, Galaxia.
- PASTOR MUÑOZ, Mauricio, 2000, "La Figura de Viriato y su Importancia en la Sociedad Lusitana", in J.-G. Georges e T. Nogales Basarrate, *Sociedad y Cultura en Lusitania Romana. IV Mesa Redonda Internacional*, Merida, Editora Regional de Extremadura.
- PEIXOTO, A. Rocha, 1967-1975, *Obras* (Prefácio, Organização e Notas de Flávio Gonçalves) 3 Vols., Póvoa de Varzim, Câmara Municipal da Póvoa de Varzim.
- PEREIRA GONZÁLEZ, Fernando, 1998, "O Mito Celta na História", *Gaellecia* 19: 311-333.
- PIÑEIRO, Ramón, 1978, "A Importancia Decisiva da Xeneración Nós", *Grial* 59: 8-13
- PINTO, António Costa, 1989, "o Fascismo e a Crise da Primeira República: Os Nacionalistas Lusitanos (1923-23)", *Penélope* nº 3: 44-62.
- PRAT, Joan 1991b, "Reflexiones Sobre los Nuevos Objectos de Estudio en la Antropología Social Española" in Maria Cátedra (ed.), *Los Españoles Vistos por los Antropólogos*, Madrid, Júcar: 45-68.
- RISCO, Vicente, 1946, *Creencias Galegas. La Procesión de las Ánimas y las Premoniciones de Muerte*, Madrid, C. Bermejo.
- RISCO, Vicente, 1994, *Obras Completas*, Vigo, Galaxia, 7 vols.
- RUIZ ZAPATERO, Gonzalo, 1996, "Celts and Iberians. Ideological Manipulations in Spanish Archaeology", in Paul Graves-Brown, Siân Jones, Clive Gamble, *Cultural Identity and Archaeology: The Construction of European Communities*: 178-195.
- SEVERO, Ricardo, 1924, *Origens da Nacionalidade Portuguesa*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- SMILES, Sam, 1994, *The Image of Antiquity. Ancient Britain and the Romantic Imagination*, New Haven/London, Yale University Press.
- SMITH, Anthony D., 1999, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford, Oxford University Press.
- THIESSE, Anne-Marie, 2000, *A Criação das Identidades Nacionais. Europa - Séculos XVIII-XX*, Lisboa, Temas e Debates.
- THOMAS, Michel, 2001, "Le Mouvement Breton: La Culture au Coeur du Politique", in Xosé Manuel González Reboredo (coord.), *Etnicidade e Nacionalismo. Simposio Internacional de Antropoloxía*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega: 453-473.
- THOMAS, Nicholas, 1992, "The Inversion of Tradition", in *American Ethnologist* vol. 19 (2): 213-232.
- VASCONCELOS, José L., 1915, *História do Museu Etnológico Português (1893-1914)*, Lisboa, Imprensa Nacional.
- VASCONCELOS, José L., 1981 (1897), *Religiões da Lusitânia* (vol.I), Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- ZULAIKA, Joseba, 1996, *Del Cromaion al Carnaval*, Donostia, Erein.

MEMÓRIA E PRESERVAÇÃO

Patrimonio cultural: educación y desarrollo

Eloy Gómez Pellón

INTRODUCCIÓN

El siglo XVIII generó una visión racionalista del mundo que no hizo sino crecer en los siglos posteriores. Esa visión racionalista terminó por concretarse en un paradigma científico-tecnológico, conformado definitivamente en el siglo XIX, que reduce la visión del mundo a una única posible, tenida por universal, y que es aquella que se ajuste al protocolo metodológico impuesto por dicho paradigma. Desde entonces, el corpus teórico de las distintas parcelas del saber es rígido y riguroso, de manera que sólo lo verificado, mediante un minucioso proceso demostrativo, pasa a integrar dicho cuerpo de verdades científicas. Tal cuerpo, sea de la ciencia que fuere, se halla construido, a imitación del modelo teórico newtoniano, mediante presupuestos cartesianos.

Este modelo científico ha producido progresos inmediatos y el sueño de que el mundo se halla a los pies de los seres humanos. También ha engendrado la idea de que la innovación es incesantemente posible y que las conquistas no se acabarán jamás. No hay más que comprobar el avance de las ciencias a lo largo de los siglos XIX y XX para comprobar que, en general, y más allá de las crisis pasajeras, la euforia y la confianza ilimitada en el ser humano han comportado la tónica dominante. Las dimensiones de las conquistas narcotizaron y adormecieron la conciencia, al tiempo que espolearon la vanidad. Si repasáramos lo que ha sucedido en los últimos siglos, mediante la aplicación del modelo científico señalado, veríamos que el progreso apenas ha encontrado limitaciones. Este hecho ha sido extrapolado a todos los ámbitos de la vida: la confianza en el ser humano ha generado un mundo en el que las conquistas han sido muy notables, si bien a costes desmedidos. La Naturaleza ha sido explotada de forma nada sostenible, y el ser humano ha tomado decisiones que, asimismo, carecían de sostenibilidad.

Esta percepción de la vida proclamada por las ciencias que eclosionan tras la Ilustración encuentra sus raíces en un método científico asentado a partir del pensamiento de Descartes, de Bacon y de Newton, el cual se caracteriza por proclamar la separación entre el sujeto cognoscente y objeto cognoscible. El sujeto se puede apoderar del objeto fríamente, sin sentirlo

en su interior. El sujeto descompone y analiza el objeto sin mayores miramientos. Es la clave de un conocimiento denominado objetivo que persuadió muy especialmente a Bacon. Sólo la aparición de las modernas ciencias sociales en el siglo XIX romperá el anatema que recaía sobre el método científico. Desde entonces, el sujeto y el objeto se han aproximado mucho más de lo que Galileo o Newton habrían imaginado. Y algunas de estas ciencias sociales, como la antropología, han proclamado la necesidad de percibir una visión distinta, levantada sobre la necesaria empatía que surge entre el sujeto y el objeto. Dado que el objeto es, igualmente, un sujeto, es posible que la perspectiva de la ciencia no sea sólo objetiva sino como complementariamente subjetiva. La perspectiva *etic*, asumida como insuficiente, se llena de sentido gracias a la perspectiva *emic*.

PATRIMONIO CULTURAL Y MUSEOS

Existen muchas razones para preocuparse por los riesgos que se ciernen sobre la humanidad entera. Sabemos bien que el ser humano no se detiene fácilmente en su ansia irrefrenable de conquistas y de dominio del mundo, hasta el extremo de que la autodestrucción es el mayor de los peligros. En expresión, ya célebre, de Ulrich Beck vivimos en sociedades del riesgo. La explotación intensiva de los recursos, tanto más según éstos son más limitados, ha conducido al uso de tecnologías que resultan devastadoras, constituidas en auténtico riesgo para las personas y para la naturaleza. El alto nivel de vida que caracteriza las sociedades occidentales y el gasto innecesario en energía y todo tipo de bienes por parte de sus habitantes genera riesgos cada vez mayores. Entre los bienes amenazados se hallan los que integran el patrimonio cultural, es decir, aquéllos que han sido atesorados y conservados por las generaciones precedentes a lo largo del tiempo, así como algunos añadidos por las sociedades actuales.

Curiosamente, la cultura de los seres humanos se halla en el epicentro del riesgo. La misma cultura que ha generado las mejores conquistas, y lo que denominamos patrimonio cultural es la mejor muestra, se ha convertido, al mismo tiempo, en causa de destrucción de los ecosistemas naturales pero también de la misma cultura, inserta ésta en una especie de bucle malévol. *Eco*, prefijo de palabras como ecosistema y ecología, hace referencia en griego a la casa, a la casa que es síntesis de una larga convivencia de generaciones. Y sin embargo, la cultura que ha contribuido a hacer más confortable la casa natural y cultural del ser humano, está contribuyendo también a su destrucción. De tanto como queríamos modificar la casa, hemos acabado deteriorándola. En este sentido, acaso la buena educación, la que es capaz de permitirnos una vida más digna y más plena sin perturbar la existencia de los demás, y sin hurtar a las generaciones venideras ninguna de las potencia-

lidades que nosotros disfrutamos, mejorando al mismo tiempo la herencia que hemos recibido de las generaciones precedentes, sea la única salida de una situación tan incómoda como la que hemos creado.

Una de las características más significativas del museo moderno es la de su acusada dimensión social. El museo actual no se halla separado de la sociedad, como en el pasado, sino que sus muros han sido derruidos y sus puertas se han abierto. El cambio de estrategia ha sido extraordinario, puesto que más que de llevar los visitantes al museo se trata de trasladar el museo a los visitantes. Los teóricos de la nueva museología sostienen que el museo ha de someterse a lo que se denomina la democratización de la cultura, poniendo a disposición de un público que sea lo más amplio posible los contenidos de la cultura, facilitando para ello la visita al museo y fomentando la colaboración con los colectivos sociales organizados, recurriendo a cuantos medios de comunicación estén al alcance de la institución. Sin menoscabo de las funciones de conservación, exposición e investigación, el museo ha agrandado hasta donde era posible la función educativa, no sólo mediante esa labor de aproximación a la sociedad, sino también estrechando lazos con el sistema académico.

Teniendo en cuenta que el patrimonio cultural es el resultado más elevado de la cultura de una sociedad y que los museos están encargados de la guardia y la custodia del mismo, éstos han elaborado su oferta educativa a partir del aprecio que la comunidad debe sentir hacia el patrimonio y de la promoción de los valores asociados al mismo. La auténtica democracia cultural es la que permite que el patrimonio sea sentido como propio por todos los miembros de la comunidad, para que de esta manera puedan tomar conciencia de su significación, de su uso y de su disfrute. Es imprescindible que los miembros de una comunidad vean en su patrimonio las pautas de su cultura y el legado de las generaciones precedentes, para que así puedan amarlos y conservarlos. Ahora bien, estas líneas resultarían fútiles si no se hiciera notar que este propósito no resulta fácil de alcanzar.

La moderna concepción de la museología ha acentuado la idea de que el museo ha de ser un centro cultural, un lugar social de enriquecimiento del gusto, de las inquietudes y de los conocimientos, un espacio en el que confluyan los diversos grupos sociales movidos por el interés que despiertan en ellos los bienes culturales. Esta nueva concepción del museo exige un dinamismo que se halla en la antípoda de aquel otro museo rígido e insensible, entre otras razones por la ineptitud de éste para el cambio. El museo actual se sabe guardián de un valioso patrimonio, cuyos valores debe comunicar a la sociedad. El museo debe educar en los valores patrimoniales, logrando que el visitante tome conciencia de que los bienes que se hallan ante sus ojos han sido producidos por una cultura, y que constituyen la representación de

la misma. Son bienes que expresan cánones culturales, pero también son el retrato de una sociedad que nos permite descubrir las diferencias en el acceso a los recursos, la concepción de la vida y de la muerte, sus creencias, sus valores, sus normas, su percepción de las cosas, etc.

La selección de las obras conservadas y la de las expuestas en un museo debe responder, antes que nada, a lo que es el auténtico propósito del museo: ser testigo y memoria de la cultura representada. De hecho, el museo ha de ser la conciencia identitaria de la comunidad, ese espejo tantas veces señalado en el que todos se deben mirar. Pues bien, desde este punto de vista, el riesgo de distorsión bascula permanentemente sobre la comunidad. Esa identidad no debe revelar sentimientos de romanticismo, ni de vanidad, ni de superioridad, sino que debe ser la expresión viva de una realidad en la que se retrate una cultura tal como es. A lo largo del siglo XIX se fue construyendo la idea de un museo irreal, dominado por la idolatría y por un culto supremo a los objetos, que lejos de representar la realidad ordinaria presentaba otra extraordinaria (vid. Gómez Pellón, 1993). La evidente diversidad de las culturas no puede ser motivo de diferencias sino la expresión de una complementariedad enriquecedora que contribuya al abrazo de los pueblos. El museo debe lograr que el ciudadano se sienta constructor de una historia y de una identidad¹, que se sienta responsable de la conservación y de la transmisión del patrimonio cultural. Una cultura es una forma de adaptación al medio natural, social y cultural, que se nos presenta enraizada en un lugar; es una herencia, cuyo patrimonio se halla en construcción, y que debe respetarse y conservarse en tanto manifestación del ser de una comunidad.

Por desgracia, los bienes que se convierten en patrimonio, y tanto más cuando se trata de la institución museística, a menudo no son sino la expresión de una elección efectuada por los grupos más selectos de la sociedad, esos que pertenecen a una minoría con capacidad de decisión. Si, como sabemos, el patrimonio de una sociedad responde a la selección que cada generación hace de aquello que desea conservar, y que tal procedimiento no está exento de tensiones y de conflictos, debido a que la valoración se ve mediatizada por la clase social, por el status, por el nivel de instrucción, etc. (García Canclini, 1999; Gómez Pellón, 2001), también el patrimonio que conserva el museo se halla expuesto al riesgo de no responder al sentimiento de la comunidad entera, contraviniendo así los objetivos de la auténtica democracia cultural. El antropólogo o el arqueólogo o el historiador que forma parte del personal directivo de un museo, también se halla mediatizado por su bagaje

1. *Declaratoria y conclusiones del Primer Congreso Latinoamericano sobre conservación, identidad y desarrollo, "Reflexiones hacia el nuevo milenio"*; Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México, 1998.

ideológico, por su formación y por su condición social a la hora de efectuar la selección de los bienes patrimoniales que guarda el museo.

Tan importante es la función educativa del museo en la actualidad, que una de sus dependencias insoslayables es la que corresponde al llamado departamento de educación, encargado de diseñar los objetivos pedagógicos del museo y de establecer la relación más íntima posible entre éste y un público sumamente variado por medio de la puesta en marcha de estrategias muy diferentes, dependiendo de las características de los visitantes y de la metodología empleada en el aprendizaje. Este departamento educativo está compuesto por miembros que incluyen al personal directivo, al conservador y al pedagógico, así como a distintos colaboradores. Un museo que no cumpla con estos requisitos en materia educativa es, en el presente, un museo inoperante, inepto para desarrollar su papel de aula de cultura y para asumir su alta significación institucional. Del departamento de educación depende la creación del adecuado ambiente cultural en torno al museo y la comunicación con la sociedad a través de la escuela. Asimismo, se encarga de trasladar a los visitantes, y usuarios en general, la información científica que alberga el museo, de llevar a cabo el planteamiento pedagógico, valiéndose para ello de todos los procedimientos didácticos que tiene a su alcance.

Los museos son lugares idóneos no sólo para la adquisición de conocimientos, de una manera distinta de los que se imparten académicamente, pero acaso tan eficaz como los que se transmiten por esta última vía (García Blanco, 1988; Pastor Homs, 2004; Hernández de Cardona, 2005). No se trata de una enseñanza reglada, pero es una enseñanza orgánica y pautaada, en la que la experiencia se convierte en un motor nada desdeñable. Los museos son portadores de todo tipo de contenidos que la ósmosis del aprendizaje puede trasladar al visitante. Mediante el empleo de estrategias adecuadas, dependiendo de la edad, del grado de instrucción, de la inquietud, el museo puede estimular las capacidades cognitivas del individuo, tales como la observación y el análisis. Un museo de etnología, o un ecomuseo, que no sea capaz de hacer de la educación uno de sus objetivos primordiales estará manifestando su incapacidad para estar al servicio de la sociedad y, sobre todo, no podrá ser considerado un museo como tal. Será un remedo del gabinete de curiosidades, será un almacén destinado a la conservación de objetos o será, tal vez, un foco de investigación, pero no un museo. Para que sea tal, además de cumplir con las otras funciones encomendadas al museo, necesita ser un auténtico polo educativo y, en conclusión, un verdadero centro cultural o, si se quiere, una institución social de primer orden.

El museo educa en el aprecio hacia el patrimonio cultural, pero los bienes que guarda el museo esconden valores que trascienden la pura patrimonialidad, de modo que educan en la admiración, en la armonía, en el respeto,

en la solidaridad, en la colaboración, etc. Ciertamente que educar en valores supone un acto delicado y, asimismo, arriesgado. La educación en valores entraña manipulación, en cuanto el educando se ve coaccionado a reordenar su propia escala de valores, a relegar unos en beneficio del ascenso de otros. Eso es lo que hacen los educadores con los educandos que acuden a los centros de enseñanza en nuestras sociedades, sin que, a veces, tomemos una conciencia clara de un hecho que resultará determinante en las vidas de los escolares. Ciertamente, sin embargo, que se trata de un fenómeno debidamente institucionalizado, gracias a la vigilancia de las autoridades que actúan por delegación del Estado. Aun así, todos comprendemos que no es posible un control absoluto de la intervención que la educación introduce en los valores del escolar, por más que los contenidos curriculares sean minuciosamente examinados. El educador es un ser humano que tiene sus propios valores, unos generales de su sociedad y otros exclusivos que le confieren personalidad. Y lo mismo le sucede al educando. Pues bien, en el centro educativo, sin que el escolar apenas lo perciba, va a sufrir una cierta homologación de sus valores, tamizada por el influjo de los que son propios del educador.

También el visitante que se acerca a un museo se ve afectado por la educación en valores que propone el museo. Es evidente que la visita al museo, al revés que el paso por un centro educativo, no es obligada en principio. No obstante, también es frecuente que la visita al museo forme parte de los programas escolares o de un itinerario programado por una organización o por una asociación de adultos. Es, por otra parte, obvio que la formación en valores que imparte el museo ha de tener como orientación la de los valores de referencia en la terminología de Émile Durkheim (1924), es decir, valores mayoritariamente aceptados y tenidos por formativos. Pero no es menos cierto que los valores se inscriben en el ámbito de las emociones humanas. Suponen evaluaciones acerca de las cosas, y todos sabemos cuánto cambian las evaluaciones socialmente consideradas en función de las orientaciones políticas o ideológicas en general. Los valores no forman parte de las cosas, no son intrínsecos a ellas, sino que les son atribuidos por las personas generalmente mediante un proceso de interacción social que cambia en el tiempo y en el espacio. Tratándose de los bienes patrimoniales, la atribución de valor no puede ser una *questio facti*, sino una *questio iuris*, con todas las limitaciones que encierra la misma por las razones señaladas.

Pondré un ejemplo que ilustra sobradamente lo que estoy diciendo. Uno de los valores en los que más educa un museo es el del sentimiento colectivo o, si se quiere, en el de la identidad. Así sucedió en el pasado, con el viejo museo tradicional, y así sigue sucediendo en el presente. El museo decimonónico tenía un carácter nacional muy arraigado, y de hecho no es exagerado decir que había prendido en el siglo XVIII en el seno del Estado-nación con un

objetivo que se evidenció aún con más fuerza en el siglo XIX, tras la muerte del Antiguo Régimen. Pues bien, corriendo el tiempo el nacionalismo cultural hubo de valerse también del museo, igual que lo había hecho previamente el nacionalismo de Estado, como instrumento idóneo para la consecución de sus fines, también hasta la saciedad. Al lector no le pasará desapercibido cómo los museos van indefectiblemente unidos a las concepciones ideológicas de los gobiernos, sea en el nivel administrativo que fuere, estatal, regional o local. A nivel estatal, es evidente la transformación que introducen en los museos los cambios de régimen, tanto más cuando son revolucionarios. Los museos nacidos de la revolución soviética, en 1917, poseían una pretensión educativa, bien distinta a la que habían poseído en la Rusia prerrevolucionaria; tras el advenimiento de la democracia en 1991, los museos han seguido existiendo, y han continuado cumpliendo con su función educativa, pero de forma muy diferente a como lo hicieron en las etapas precedentes.

SOBRE LOS MUSEOS ETNOLÓGICOS

Los museos etnológicos son testigos privilegiados de la realidad que acabo de mostrar. Sus contenidos remiten a las pautas culturales de una sociedad, al núcleo mismo de sus normas, valores y creencias. Precisamente, una de las conquistas de la nueva museología ha sido el énfasis en la descentralización del museo, y esta idea ha estimulado el incesante nacimiento de museos, no sólo regionales sino también locales, todos los cuales llevan como mensaje la existencia de una identidad, tanto más en aquellos Estados cuya estructura resulta proclive. Todos conocemos los esfuerzos de los museos locales por sustanciar la identidad, tanto más cuanto es disputada con la de una localidad inmediata. Y un museo y otro, en este último ejemplo, poseen, al menos idealmente, una evidente formación educativa en valores patrimoniales. Son escasos los museos que exponen críticamente sus contenidos desde el punto de vista identitario, entre otras razones porque ello pondría en riesgo su existencia, al estar sufragados por la entidad que reclama la identidad.

Pondré otro ejemplo más. Es muy frecuente la existencia de museos o de ecomuseos que se fundamentan en la idea una cultura pretérita y periclitada. Son los museos que remiten a la sociedad tradicional, como si la historia se hubiera congelado. Los objetos y los útiles que se exponen componen un recuerdo tan lejano que los propios visitantes no los han conocido operativamente. El museo se niega a reconocer el proceso de modernización social que ha tenido lugar a partir del siglo XIX y que tan bien conocemos gracias a Tönnies, Durkheim, Weber y otros teóricos del cambio social. En esos museos anacrónicos se nos presenta una sociedad agraria, muy distinta de la europea actual en la cual menos del cinco por ciento depende de esta activi-

dad. A una sociedad de pequeñas comunidades campesinas, muy alejada de otra como la presente profundamente urbanizada. A una sociedad arcaica y apegada a sus creencias, frente a otra actual moderna y escéptica. A una sociedad que miraba al pasado a la hora de tomar sus decisiones, bien alejada de otra como la actual que mira al futuro, que tiene por bueno todo lo que sea innovador, justamente al revés de lo que sucedía en el pasado.

De ello se deduce que muchos museos de etnología son auténticos museos de historia y, por tanto, más propios del hacer de los historiadores que del de los antropólogos. Son museos que, en alguna medida, contradicen la teoría antropológica, al comportar una construcción del pasado realizada desde el presente, con una visión que podemos llamar *etic*, renunciando a la indispensable perspectiva *emic* que tan ligada se halla al quehacer antropológico. No es que no deba estar el pasado en el museo de etnología, sino que la justificación de éste se halla en su virtud para ser el medio que permite el conocimiento del presente. Justamente, al revés de lo que sucede a menudo en los museos de etnología, donde el objeto de conocimiento parece ser más el pasado que el presente. En la construcción cultural que se contiene en muchos de estos museos prima una percepción caracterizada por lo que Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983), con buen criterio, denominaron la “invención de la tradición”, caracterizada por una llamada nostálgica al pasado. De acuerdo con este criterio, los contenidos del museo se quedan siempre más atrás del presente, en un dominio del tiempo identificable, a veces no sin dificultades, sólo por la generación más antigua de posibles visitantes del museo, por esa que hace el engarce entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

¿Por qué el empeño de los museos de etnología en renunciar al presente y de mostrar con especial ahínco la vida tradicional, evitando con ello el análisis de los procesos de cambio y modernización que se han vivido en Europa? La respuesta fundamental es que los museos de etnología están atrapados por un culto a la identidad. Es obvio que en un mundo globalizado como el presente los elementos singulares y exclusivos de las culturas son cada vez menos. Vivimos en un mundo en el cual el patrimonio cultural tampoco tiene fronteras. Pero las identidades siguen existiendo y con extraordinaria fuerza, parapetadas a menudo tras los nacionalismos, tras los fundamentalismos, etc. La identidad actual está dominada por un mundo urbano, en el cual las etnicidades, como anunciaba hace varias décadas Frederik Barth (1969), crean las fronteras del grupo. Cabría preguntarse cómo es posible que muchos museos de etnología sigan anclados en la vieja idea de mostrar la identidad decimonónica. Es cierto que los nacionalismos han extraído muchos de sus símbolos del mundo campesino, pero también es cierto que sin renunciar a su dimensión profundamente urbana. El museo etnológico

se convierte, de esta manera, en un santuario de la ensoñación, donde se da culto a imágenes que no las reconocemos como propias de nuestro mundo, al tiempo que se escamotean las que son inherentes a la cultura actual.

Todavía en la actualidad los museos de etnología no han podido liberarse del abrumador peso de la cultura material en sus instalaciones. Los museos decimonónicos hicieron un uso masivo de esta dimensión de la cultura, y ni siquiera los vanguardistas museos decimonónicos al aire libre consiguieron apearse este antiguo lastre. Pues bien, cualquiera que penetre en muchos museos de etnología podrá comprobar en nuestros días la persistencia de esta característica. Se trata de una herencia del museo tradicional, en el cual los objetos de dimensión material poseían un atractivo irresistible. El museo, de alguna mane, se rendía ante los objetos más antiguos, más raros y más curiosos. La inicial relación de los museos de etnología con los de arqueología, mantenida todavía en muchas partes, dio como resultado este interés extremo por la cultura material. En efecto, para un museo de arqueología los vestigios materiales, a falta de otras manifestaciones, constituyen la sustancia de la cultura histórica que quiere mostrar. La ausencia de la cultura inmaterial no es, sin embargo, explicable en el caso de los museos de etnología, teniendo en cuenta que no hay razones para prescindir de los documentos que anidan en las culturas vivas, en forma de usos sociales, de costumbres rituales, de creencias, de tradiciones y expresiones orales, de técnicas y de artes, que si nunca dejaron de ser musealizables, aún lo son más en el presente, gracias a las posibilidades que brindan las nuevas tecnologías de la comunicación. En este sentido, el museo etnológico puede contribuir a la salvaguardia de la cultura inmaterial, alertando no sólo del riesgo que supone la pérdida de la misma, sino enseñando cómo su pérdida es, por lo general irreparable. Así como la cultura material deja a menudo testimonios de muy diversa índole, aun mucho tiempo después de su desaparición, la cultura inmaterial se extingue y su rastro termina por desaparecer, haciéndose imposible su recomposición. Así se explica la preocupación de la UNESCO, la Organización delegada de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, cuya Convención de 2003, celebrada en París, constituye un angustioso llamamiento² a los Estados y a las Organizaciones para que redoblen sus esfuerzos en beneficio de la conservación de la cultura inmaterial.

Respecto de lo raro y lo curioso, es decir, de ese conjunto de objetos que algunos museos etnológicos exhiben como reclamo, lo mejor que puede decirse es que los mismos representan la excepción, y aunque su conserva-

2. Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, denominada en adelante – la UNESCO –, en su 32ª reunión, celebrada en París del veintinueve de septiembre al diecisiete de octubre de 2003.

ción puede estar justificada, es seguro que su exposición difícilmente puede, desde el punto de vista educativo, ayudar a comprender cómo una cultura cualquiera se asienta sobre lo ordinario, sobre pautas que alcanzan a la generalidad de los actores. En consecuencia, lo extraordinario es una anécdota que difícilmente puede contribuir a valorar y a entender un modo de vida. La exageración de los rasgos de una identidad no hace otra cosa que desvirtuarla. Ello se explica porque los museos etnológicos cuentan con un condicionamiento más, del que no han logrado escapar por entero, como es el de ser herederos del exotismo colonizador y viajero que trataba de agrandar las imágenes narrativas de las culturas lejanas, deformándolas por tanto, para hacerlas más sorprendentes y para generar un choque cultural que recreciera más aún la grandeza de las metrópolis europeas.

El museo etnológico debe educar en la idea de que, así como las sociedades están muy necesitadas de la innovación, ésta sólo es útil cuando se lleva a cabo en el marco de un desarrollo sostenible, susceptible de aplicar a los bienes patrimoniales de las comunidades³. La cultura material y la inmaterial integran un patrimonio cultural que debe ser conservado mediante medidas eficaces de protección, y en la medida de lo posible recrecido, de manera que su uso y disfrute, incluso mediante su puesta en valor, por parte de las generaciones actuales no suponga hipoteca ni menoscabo para las generaciones venideras. Desde este punto de vista, una pedagogía eficaz debe enseñar cómo el museo cumple una altísima función social, no sólo en el ámbito de la conservación, de la educación, de la investigación y de la difusión, sino también en el de la economía debido a su capacidad para dinamizar recursos⁴. Añadidamente, tampoco puede dejar de educar en los riesgos que entraña el mal uso del museo debido a la mala gestión de las funciones que le han sido encomendadas.

Ciertamente, el museo etnológico cuenta con estrategias sobradamente conocidas por la museografía para educar a sus visitantes, empezando por los mensajes contenidos en los soportes primarios que utiliza y que son canalizados tanto a través de la información escrita como de la complementaria de carácter gráfico, a la cual se añade hoy la audiovisual que proporcionan las nuevas y sofisticadas tecnologías que la informática pone al alcance de los

3. Vid. los acuerdos de la Primera Cumbre Hemisférica de los Museos de las Américas, celebrada en 1998 en San José de Costa Rica con el título de *Museos y Comunidades Sostenibles*. Asimismo, vid. el llamado *Manifiesto de Santa Cruz*, suscrito en el año 2000 en Río de Janeiro con motivo del II Encuentro Internacional de Ecomuseos, donde se discutió acerca de la relación entre ecomuseos y museos comunitarios y la llamada Agenda 21, y donde se produjo la adhesión plena a los acuerdos tomados en el año 1998 en San José de Costa Rica.

4. Propuesta del ICOM para una *Carta de Principios sobre Museos y Turismo Cultural*, según los acuerdos emanados del taller “Museos, patrimonio y turismo cultural”, celebrado en Trujillo (Perú) y La Paz (Bolivia) en mayo de 2000.

museos. Ahora bien, los museos realizan su acción pedagógica internamente valiéndose de medios muy variados, unas veces dirigidos a los niños (por ejemplo, las hojas didácticas con las cuales trabajan los escolares), y otras al público en general, como las hojas informativas “de sala”, como los rigurosos catálogos (que incorporan toda la información científica de los fondos del museo o de alguna de sus salas), o como las llamadas guías didácticas de información sencilla y expresiva. También los museos cuentan con espacios específicos destinados a la acción educativa, en forma de dinamuseos que acogen todo tipo de actividades mecánicas, de áreas de sensibilización destinadas especialmente a los niños, o del departamento de educación.

Pero, tan importante como la información que el museo etnológico transmite a sus visitantes es la que ha de comunicar a sus potenciales usuarios. Como institución social que es, el museo debe ser un imprescindible punto de referencia al que pueda acudir cualquiera, sea cual fuere su condición y formación, teniendo en cuenta que la relación puede resultar muy enriquecedora para las partes. La página Web del museo es un espacio de encuentro, en el cual el visitante se informa y se forma, al mismo tiempo que puede comunicar sus impresiones, sus inquietudes y sus aspiraciones. La página Web del museo debe abrir al ciudadano la posibilidad no sólo de conocer y visitar, incluso virtualmente, los fondos del museo y los programas de sus exposiciones, incluidas las que se desarrollan fuera del museo, sino de consultar las ediciones de sus catálogos y guías, de sus monografías, de sus soportes magnéticos, de sus publicaciones periódicas y de todo tipo, de asistir a sus ciclos de conferencias, seminarios y actos en general, de participar en sus excursiones, de acudir a su biblioteca y a su archivo, de entrar en contacto con la asociación de amigos del museo, de colaborar en labores de voluntariado, etc. Por eso es tan importante que el museo cuente con reclamos acerca de su página web en forma de publicidad fácil de hallar por parte del público interesado en la acción museística.

LA PROYECCIÓN SOCIAL DEL MUSEO: EDUCACIÓN Y DESARROLLO LOCAL

El concepto de democracia cultural asociado al museo y propugnado por la llamada *nueva museología*, carga a esta institución de un significado trascendente y poderoso, y podríamos decir que incomparable. Tal asociación se hizo bastante antes de que concluyera el siglo XX y, por lo tanto, antes de que A. Guttman (2001) diera a conocer su idea de la “democracia deliberativa”, que rima plenamente con la de “democracia cultural”. El mensaje de Amy Guttman viene a comunicar, esencialmente, *sensu contrario*, que la democracia que no es deliberativa, en tanto que sostenida por ciudadanos pasivos, no es auténtica democracia. Sin embargo, la deliberación sólo es po-

sible mediante el cultivo que proporciona la educación, esa que, además de enriquecer los conocimientos del individuo le concederá la capacidad para poseer un pensamiento crítico, apto para la deliberación democrática. Es evidente que la educación facilita los hábitos y las destrezas para la convivencia, y no lo es menos que dota al individuo de una identidad. Desde este punto de vista, el museo es una de las instituciones que puede engrandecer el bagaje del individuo, y no precisamente de una manera pasiva, debido a la singular capacidad de aquél para suscitar la crítica en el usuario.

Hemos de partir del hecho evidente de que en una sociedad moderna la educación no descansa exclusivamente sobre la familia y la escuela, sino que, por el contrario, se lleva a cabo compartidamente por una diversidad de instituciones y de agencias de socialización. También hemos de admitir que la transmisión de los valores en las sociedades modernas de nuestro tiempo no se limita al modelo denominado “tradicional”, en el cual el individuo asimila pasivamente los contenidos que le proporciona la cultura en la que se desenvuelve su vida y en la que es instruido mediante castigos y recompensas. En este modelo el individuo no efectúa la elección moral, sino que ésta le viene dada en tanto que exterior a él, lo cual explica que sea el preferido por todas las culturas para socializar a sus miembros y, en definitiva, su carácter universal. En el extremo contrario se halla el modelo de “clarificación de valores” que, románticamente, sostiene que el desarrollo moral del individuo se halla en su interior, minimizando con ello la recepción de los valores exteriores y, afirmando de paso, un sorprendente relativismo individualista. Sin embargo, existe un modelo diferente, que podemos llamar “cognitivo” o “de desarrollo”, preconizado en su día por Jean Piaget, según el cual la educación del individuo es el resultado de una interacción permanente del individuo con otros individuos y con el medio social y natural, de manera que la tarea educativa consistiría en estimular las capacidades y el desarrollo de la persona para lograr la mejor adaptación posible de la misma.

En el modelo cognitivo propuesto por Piaget (1969), de gran interés para la construcción de la teoría educativa del museo, y cuyo corolario es de alguna manera el paradigma de Lawrence Kohlberg, hay asimismo peligros evidentes, que pueden no ser muy diferentes de los inherentes al modelo de “clarificación de valores”. Más allá de un puñado de valores considerados universalmente como buenos, y la libertad y la justicia constituyen magníficos ejemplos, el resto han de ser compatibles con un valor más, enraizado en las sociedades occidentales, que es el de la tolerancia, cuyo notable beneficio lleva, sin embargo, aparejado un relativismo que, trasladado a su grado más extremo y menos aceptable, podría convertirse en una rémora más que en una ventaja.

Uno de los medios con que cuentan los museos para aproximar la institución que representan a la sociedad, es el que suponen las asociaciones de

amigos de los museos. En el caso de los museos etnológicos estas asociaciones no han alcanzado el desarrollo que poseen en otros tipos de museos, y en especial en los de arte donde su labor de mecenazgo es en algunos casos muy notable. Pero, cuando existen asociaciones de amigos en torno a los museos etnológicos su contribución resulta loable desde el punto de vista educativo, tanto por su capacidad para estimular el ambiente cultural en torno al museo como para colaborar en tareas de voluntariado. Así, las asociaciones de amigos realizan una importante contribución educativa cuando organizan exposiciones dedicadas a determinados públicos, que pueden incluir a los minusválidos, a los inmigrantes, etc., o cuando organizan ciclos de conferencias sobre las colecciones del museo y excursiones a otros museos, así como cuando se hacen cargo de la publicación de catálogos, folletos, boletines y revistas de clara proyección didáctica. En fin, la labor educativa de estas asociaciones de amigos del museo puede resultar extraordinariamente valiosa en lo que se refiere a la toma de conciencia del valor y del significado del patrimonio cultural, a la acción del museo o al análisis del público que se acerca al museo. Muchas de estas actividades pueden ir dirigidas, asimismo, a los propios miembros de la asociación. La aportación de los amigos del museo al voluntariado puede tener un carácter eminentemente educativo, mediante la colaboración con el gabinete didáctico del museo en las numerosas actividades que éste organiza, especialmente a propósito de las visitas escolares.

Por otro lado, la participación del voluntariado en la actividad educativa del museo es cada vez más notable. Las personas pertenecientes al grupo adulto de mayor edad no sólo representan un sector estimable como visitantes de los museos, en sociedades como las occidentales donde el retiro profesional se produce en edades que permiten una larga inactividad, sino que también suponen un grupo que puede contribuir eficazmente a las tareas propias del voluntariado. Este es el caso de los voluntarios que colaboran en programas didácticos relacionados con la memoria histórica, o de los que participan en actividades de enseñanza en vivo de técnicas relacionadas con las artesanías o con otro tipo de conocimientos. Igualmente, los voluntarios pueden realizar una valiosa labor educativa participando en labores guiadas dentro del museo, gracias a la sensibilidad que les otorga su experiencia en la transmisión de la cultura. Esta colaboración del voluntariado, en el caso de los ecomuseos, constituye su propio fundamento, y muy particularmente en relación con la acción educativa del mismo. En el caso del Ekomuseum Bergslagen, alrededor de mil quinientos voluntarios colaboran en diversas tareas del museo, integrados localmente en las denominadas “ecoasociaciones” que, a su vez, forman parte de un activo “ecoconsejo regional”, a cuyo cargo corre la orientación ideológica y educativa de la institución.

Ahora bien, la crisis de los museos tradicionales de etnología es sobradamente conocida. En los últimos tiempos han perdido parte de su prestigio institucional y han visto cómo las administraciones públicas reducían su apoyo de forma preocupante, hasta el extremo de que existen sobrados ejemplos en Europa de la postergación y hasta del cierre de estos viejos museos. Más preocupante resulta que a la debilidad de los museos tradicionales se suma la de los ecomuseos que se percibe en algunos países europeos. Podría argumentarse, sin embargo, que algunos ecomuseos nórdicos siguen recibiendo un altísimo número de visitantes, atendiendo a casos como el del ecomuseo de Bergslagen que, a finales de los años noventa recibía medio millón de visitas entre mayo y septiembre. Pero también en este caso podríamos preguntarnos sobre las razones de que esto suceda así. Estos visitantes son en su mayoría nacionales y proceden de la zona central del país, que incluye la capital. De ordinario, acuden en familia, movidos por los muchos atractivos naturales y culturales de este vasto territorio, en el cual es posible la práctica de un turismo cultural que resulta muy apreciado en aquellas latitudes y al cual no le faltan ni la llamada de lo exótico que estaba presente en los museos más tradicionales, ni los alicientes mercantiles que defiende la *nueva museología*.

Ciertamente, el museo etnológico tiene que acertar a transmitir la realidad de una cultura, de una manera neutra y desprovista de apasionamientos, teniendo en cuenta la notable misión educativa del museo. No se puede olvidar que los museos etnológicos están viviendo una crisis en toda Europa, que también podemos llamar identitaria, que se resume en la duda acerca de lo que deben mostrar al público, en general. Decíamos más atrás que lo que muestran, a menudo, no es reconocido como expresivo de su cultura por los miembros de la comunidad. Acaso eso explique que los visitantes que van al museo etnológico lo hagan más conducidos por programas institucionales (escolares, organizativos, asociativos, etc.) que de una manera voluntaria y libre. Si nos fijamos en las visitas a los museos etnológicos españoles, el número es muy alto en el caso de determinadas edades escolares y en el de los visitantes de la tercera edad, e incomparablemente más bajo en sectores que acuden de manera individual y libre. Acaso gran parte de las paradojas y contradicciones que hemos manifestado tengan mucho que ver con esta situación.

Y sin embargo, el museo etnológico puede cumplir con grandeza la misión a la que está llamado. Es el museo que, mejor que ningún otro, puede retratar las instituciones de una cultura, las puede analizar y las puede comparar, valiéndose para ello de la teoría del relativismo cultural, haciendo partícipe al usuario de un conocimiento preciso, tan extenso y tan intenso como sea menester. En un mundo globalizado como el que nos ha tocado en suerte, en el que la movilidad de las personas ha llegado a ser tan grande, el museo etnológico puede ser el espacio que analice las causas y los efec-

tos de las migraciones, los problemas asociados a los flujos migratorios, las políticas de incorporación de los inmigrantes, los mercados de trabajo, la inserción cultural, las diferentes concepciones de la transmisión cultural, la variedad de costumbres y tradiciones existente en el mundo, etc. El museo etnológico debe ser la vanguardia en el acercamiento a las culturas y, en este sentido, puede realizar una contribución de primer orden en todo lo relativo a la etnicidad, tan propia de nuestro mundo, a los fenómenos nacionalistas, al encuentro de religiones, y, en fin, al estudio de la integración cultural, del multiculturalismo y del interculturalismo. El museo etnológico puede examinar con rigor los conflictos de racismo y de xenofobia, a la vez que nos puede situar ante las grandes catástrofes provocadas a lo largo del último siglo por causa de la exacerbación de las ideologías, cuyos efectos, bien conocidos, resultan execrables.

También el museo etnológico nos puede explicar cómo las diferencias en el acceso a los recursos cambian tanto entre las culturas como dentro de las mismas. En efecto, mientras las culturas occidentales dilapidan sus recursos, otras culturas se debaten en medio de feroces hambrunas y de catástrofes naturales que provocan la inanición, la enfermedad y la muerte de niños y adultos. Dentro de las distintas culturas, la estratificación social impide el acceso a los recursos más elementales por parte de los desheredados, al tiempo que otra parte de la sociedad participa de la opulencia más insospechada. Igualmente, el museo etnológico, puede ser una institución de referencia en el análisis de los conflictos de género, cuyas causas son tan distintamente percibidas en las culturas tradicionales y en las modernas, y que en nuestras sociedades occidentales actuales han generado una acusada sensibilidad. El museo etnológico, como institución dedicada al estudio de las culturas, puede mostrar con rigor y precisión las razones de la violencia cotidiana en todos los niveles, así como las contradicciones que se esconden tras los modos de vida de las diferentes sociedades, y puede contribuir a crear una conciencia precisa de fenómenos tales como el sexismo y la discriminación ligados a los conflictos de género.

Todo cuanto se acaba de reseñar no niega los contenidos más tradicionales que el museo etnológico tiene encomendados. Al contrario, contando con esos contenidos, el museo etnológico de nuestros días debe enriquecerse incorporando nuevas alternativas que le permitan cumplir con la mayor garantía ese papel institucional que le ha sido encomendado. En este sentido, el moderno museo etnológico debe usar de todas las prerrogativas que le concede el hecho de ser auténtico centro cultural, capaz de estimular el diálogo entre las personas y sus culturas, de conocer la propia sociedad y la ajena, de trascender la visión más pobre de los hechos humanos para proyectarse sobre los éxitos y los fracasos del mundo globalizado de nuestro tiempo.

El museo etnológico, auténtico centro cultural, cuya potencialidad educativa es indiscutible, es también factor de democracia y, en definitiva, sustancia de un auténtico desarrollo local y sostenible. Un museo etnológico puede comportar la expresión de la capacidad estratégica y endógena de un territorio, dotado de extraordinarias aptitudes para competir en un mundo globalizado como el presente. El museo etnológico puede y debe ser el resultado de la cooperación entre los distintos sectores sociales, públicos y privados, tanto más si es capaz de articular personas, políticas y recursos. Un desarrollo local, que haga bandera del patrimonio cultural, es tal si encierra en sí mismo lo social y lo económico, pero también, y sobre todo, si cuenta con una justa gestión política. No se olvide, en este sentido, que el patrimonio cultural es, ciertamente, el resultado de un conjunto de logros y de conquistas que, no en vano, denominamos bienes culturales, pero también es un eficaz vector de desarrollo sostenible.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTH, Frederik (1969). *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- DURKHEIM, Émile (1922), *Pedagogía y Sociedad*, Barcelona, Península, 2003.
- . (1924). *Sociología y filosofía*, Granada, Comares, 2006.
- . (1925). *La educación moral*, Madrid, Trotta, 2002.
- GARCÍA BLANCO, Ángela (1988). *Didáctica del museo. El descubrimiento de los objetos*, Ediciones de la Torre, Madrid.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1999). “Los usos sociales del patrimonio cultural”, *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Cuadernos del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Granada.
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy (1993). “El papel de los museos etnográficos”, en L. Prats y Canals y M. Iniesta i González, *El patrimonio etnológico*, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Asociación Canaria de Antropología, Tenerife.
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy (2001). “De re etnographica. Pensando en el patrimonio cultural”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 17, 2000, pgs. 165-179.
- GORDILLO ÁLVAREZ-VALDÉS, María Victoria (1992): *Desarrollo moral y educación*, Pamplona, Universidad de Navarra.
- GUTTMAN, Amy (2001). *La educación democrática*. Barcelona, Paidós.
- HERNÁNDEZ DE CARDONA, Francesc Xavier (2005). “Museografía didáctica”, en Joan Santacana Mestre y Nuria Serrat Antolí, *Museografía didáctica*, Ariel, Barcelona, pgs. 23-61.
- HOBBSBAWM, Eric y Ranger, Terence (1983). *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press. Cambridge.
- LEÓN, Aurora (1986). *El museo: teoría, praxis y utopía*, Cátedra, Madrid.
- NICOLAS, Alain (Ed.) (1985). *Nouvelles muséologies*, Association Muséologie Nouvelle et Experimentation Social, Marsella.
- NOVO, María (2006). *El desarrollo sostenible. Su dimensión ambiental y educativa*. Pearson, Prentice Hall, Madrid.
- PASTOR HOMS, M. I. (2004). *Pedagogía museística. Nuevas perspectivas y tendencias actuales*, Ariel, Barcelona.
- PIAGET, Jean (1969). *Psicología y pedagogía*, Barcelona, Editorial Crítica, 2005.
- RIVIÈRE, George Henri. (1993). *La museología. Curso de museología. Textos y testimonios*, Akal, Madrid.
- ZUBIAUR CARREÑO, Francisco Javier. (2004). *Curso de museología*, Ediciones Trea, Gijón.

Restaurar e não restaurar

José Luiz Mota Menezes

A restauração dos considerados bens culturais materiais é um procedimento técnico iniciado pelo governo há bastante tempo e, hoje, também praticado por instituições privadas sob controle das oficiais. O que desejamos demonstrar, na oportunidade, é que nem sempre o ato de restaurar, desde o princípio envolvido por inúmeras fundamentações teóricas, é a melhor ação a ser empregada para os bens culturais. Isto se torna mais evidente diante dos bens da cultura imaterial. Não trataremos da questão do restaurar ou conservar um bem cultural, mas da aplicação indeterminada dos conhecidos métodos de restauração a tais bens da cultura.

Restaurar, segundo o dicionário de Houassiss, é *trabalho feito em uma obra de arte ou construção, visando restabelecer-lhes as partes destruídas ou desgastadas*. Segundo esse dicionarista, com tal conceituação, foi empregada a palavra desde o século XVI, na Europa. Na França, no reinado de Napoleão III, após a Revolução Francesa e diante de tantos monumentos destruídos, foram restaurados aqueles mais significativos e referenciais para a História da França. Louis Reau, em excelente estudo editado, nos esclarece sobre o papel exercido pelo restaurador e toda conceituação que a palavra passou a ter, desde o terceiro quartel do Século XIX. Sendo essas restaurações de responsabilidades do poder constituído, por serem iniciativas do governo, elas estavam atreladas à vontade de uma elite intelectual e, deste modo, a escolha dos bens restaurados se concentrou nos símbolos desse poder e exemplos necessários para a sua permanência. Na oportunidade, bens culturais eram considerados aqueles da cultura material e, assim, objetos artísticos e as edificações. Não se consideravam, então, nessas categorias, as paisagens e todas as manifestações culturais relacionadas à cultura não material, tal como as atividades de um tradicional terreiro de candomblé, qual o de Gantois, em Salvador, Bahia, cuja Mãe de Santo foi *Menininha*. Restaurar o quê, neste caso?

Na Itália, desde as primeiras restaurações de bens materiais e na escolha das edificações que seriam restauradas, estava presente o interesse em resgatar edifícios e obras de arte de um passado, parcialmente perdido ou mutilado, que pertencessem ao Império Romano. Era a adoção de uma política cultural onde tudo se fez, no sentido de recuperar as imagens dos lugares e

a presença de um poder que dominou e controlou, em determinado tempo histórico, o mundo e capaz de servir de espelho para a Itália daquele presente. Toda uma série de medidas foi tomada por tal poder governamental, no sentido de reconstituir tais espaços culturais ou os deixar romanticamente inacabados, com o objetivo de materializar magníficas ruínas, propiciadoras de encantamento e, também, condutoras da legitimação de determinado modelo de governo. A restauração arquitetônica, enquanto operação para recuperar valores de um edifício do passado, não se constituía, naquela Europa do século XIX, na realidade, uma atividade moderna, ocasião em que foi exercida de maneira sistemática e se organizou, para ela, alguns princípios. O interessante é que as teorias e filosofias da restauração estavam muito identificadas com as que fundamentavam os princípios do Romantismo. Um livreto, hoje vendido aos turistas na Itália, nos ajuda a entender o quanto a restauração de tais bens se encontrava atrelada à ideia de recuperação de um tempo que, para o poder instalado, era fundamental e legitimador e, ao mesmo tempo, alimentava tal Romantismo quase sempre presente nas viagens e na literatura. Um bem cultural recuperado conduzia o visitante e demais gente a certo fascínio pelo poder que o constituiu, uma vez que tal situação também era buscada na construção da História, vinculada enquanto filosofia ao vencedor e às guerras ou, talvez, diante de um presente nem sempre desejado. O Bem Cultural é construção de uma sociedade, e a seleção de quais devem figurar em uma classificação qualquer se encontrava vinculada aos que desejavam exemplos do passado na construção de um legado histórico e artístico talvez útil ao presente. O interesse maior, nesse caso, parece ser a recuperação de um tempo não mais existente naquele hoje da sociedade, que então passava a considerar o tempo do monumento restaurado grandioso e, assim, legitimar o poder constituído e existente, no seu hoje, como aquele que lhe possibilitou tal fruição estética. Então tudo concorrendo para se admirar determinadas formas de governo. A restauração, ao ser uma ação inicial do mesmo governo, representado pelo poder religioso e civil, era identificada com ele enquanto bem de cada um. O respaldo do passado é construção dialética importante nos estados fortes. Assim, todo um elenco de edificações e outros bens materiais se organizaram segundo os interesses desses estados da elite.

Diante de tal forma de ver o bem cultural material construído, *a busca daquele tempo da edificação que representaria a magnitude desejada por aquele poder que primeiro o materializou, seria o princípio maior que nortearia a restauração desejada: então se teria um bem cultural restaurado e desprovido de acréscimos durante sua vida.* O momento que interessava ao poder, enquanto espelho desejado, seria historicamente aquele capaz de ser o alvo da grandiosidade/espelho procurada. Para se atingir tal objetivo, a restauração era conduzida a remover partes dos bens

culturais que foram se somando ao longo da história, e o resultado, nem sempre, era a imagem do bem cultural em toda a sua integridade e, sim, aquela parte vinculada a uma mais distante fase da sua vida, às vezes artisticamente não a melhor, mas a importante enquanto fiel ao poder que se desejava como exemplo de grandiosidade para a gente governada, esta desprovida do direito de contestar ou entender tal restauração realizada. Uma ação de cima para baixo, conforme o discurso do poder.

Aquela busca de restos romanos conduziu os especialistas, na Itália, a valorizarem intervenções restauradoras nas quais predominou a natureza arqueológica do bem. A restauração dita moderna, onde tal situação não foi a fundamental, nasceu de fato com as teorias e as obras de Eugène Viollet le-Duc. Estava este profissional a serviço da França de Napoleão III. A influência de suas teorias em Portugal durou muitos anos. Desde o século XIX até um tempo bem avançado do seguinte. Nesse lugar da Europa, as perdas foram de grande monta na busca daquelas *formas prístinas*, as mais antigas ou originais de tempos diferentes daquele que originou o edifício ou a obra de arte. Portugal também buscava, a exemplo da Itália, a sua “Roma”. O que foi, para Le Duc, uma procura de autenticidade arquitetônica como coerência à idealidade do edifício se converteu para seus detratores em algo mais simples que significava sua invalidez total: em *falso histórico*, isto é, em obra de *revival*, de incomparável arquitetura historicista. A prefeitura de Paris, um símbolo do poder do município, depois de sofrer um incêndio, foi *restaurada* quase que por completo. Ela, enquanto símbolo do poder, não poderia ser deixada como restou. A razão da prioridade adotada conduziu a uma reconstituição e não à restauração conforme se deveria fazer. O Romantismo dominante nesse país transformou Paris em uma cidade onde um desejado passado foi reconstituído em detrimento de um passado verdadeiro, se consideramos a continuidade histórica da cidade. Hoje, o visitante vivencia uma Paris ideal e não aquela que o tempo histórico construiu. Uma cidade de cenários convivendo com uma pequena Paris medieval. Trechos inteiros da cidade, dos quais os dos quarteirões existentes diante da Igreja de Notre Dame foram destruídos, na busca de outra imagem, não são o exemplo mais antigo, mas sim uma nova representatividade desejada também do poder, então daqueles que tiveram a iniciativa da restauração urbana, ou repaginação da cidade. Uma forma de restaurar sem definição nos dicionários. Tal forma de ver o processo da restauração ou reconstituição é determinante para os demais países envolvidos com problemas semelhantes. A vitória final ficou com o turismo voltado à Cidade Luz.

“*Cuidai de vossos Monumentos e não tereis necessidade de restaurá-los. Uma folha de chumbo posta a tempo sobre o teto, a oportuna limpeza de algum pedaço ou detritos de madeira que obstrui um conduto, poderá salvar da ruína muros e cobertas*”. Ruskin

era partidário de uma ação preventiva, uma vez que ela conduziria tudo a um procedimento mais vinculado ao conservar do que ao restaurar. O modelo defendido não era aceitável, enquanto filosofia, para os que desejavam atingir aquela *forma prístina*, uma vez que este não era o objetivo defendido pelas restaurações e, sim, uma busca daquela grandiosidade de um tempo/exemplo para o presente. O teórico referido levou tal ação desejada enquanto preventiva ao exagero. Tudo deveria ficar como estava, o que constituía, também, uma situação impossível para alguns bens culturais, principalmente os que foram mutilados pela guerra. O permanecer como estava na busca da *pátina do tempo* era uma ação capaz de ampliar a ruína e levar à destruição o bem cultural. De qualquer sorte, a reação de Ruskin foi importante diante dos procedimentos então vigentes na França e no restante do mundo. Um *pedido de tempo* na linguagem esportiva. Talvez inútil em relação à vitória final.

Trazendo todas essas teorias e conceitos para o Brasil, país que iniciou praticamente sua inclusão no âmbito da restauração na década de trinta do século XX tomamos, por exemplo, a restauração da Igreja Matriz de Igaracú, em Pernambuco. O resultado a que chegou o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional o coloca bem diante das teorias do século XIX de Viollet-le-Duc. A Igreja dos Santos Cosme e Damião foi remodelada, no século XIX e no seguinte, por conta das obras da reparação citada, foi restituída a sua forma conhecida de 1729, tudo isso graças a uma imagem da igreja vista em um dos painéis votivos da Pinacoteca da mesma cidade e às pesquisas decorrentes da retirada do reboco na fachada principal do edifício. A proteção de restauração dos bens culturais materiais no Brasil se torna uma ação governamental em pleno Estado Novo. Um modelo de governo forte instalado na mesma ocasião daqueles europeus da Itália, da Alemanha e da Espanha e, mais ainda, de Portugal do Ministro Salazar. Modelo de governo onde a tradição e o culto do passado eram fundamentais, conforme se disse anteriormente. Apesar de Mário de Andrade, organizador de uma filosofia voltada à preservação dos valores culturais integrada à busca da identidade brasileira, presente na Revolução de 1930, o *Estado Novo* adotou do pensamento do Andrade apenas aquela parte que lhe interessava, no sentido de legitimar sua forma de governo considerada boa e onde a imagem do *Pai da Pátria* se confundia com a dos *bens culturais da colônia*, símbolos maiores da ideia de um Brasil Novo, tendo um braço naquele passado considerado de glória e magnitude, representado pela Pompa e Circunstância do Barroco. Os bens culturais de um passado com tal representatividade, escolhidos segundo a percepção de uma elite culta, foram restaurados devidamente e entregues para uma provável e defendida educação do restante da gente que os acolhia, aplaudia o poder

e os deixava de lado, enquanto construção de um respeito para com todos eles. Um equívoco que deixou bons frutos, mas que somente poderia ser vencido com uma educação patrimonial, bem distante daquela fruição estética empurrada goela abaixo pela elite governante politicamente e no meio cultural. O desejável não era somente restaurar, criar museus e deixar de lado a presença da comunidade.

Como se verifica no Brasil, a consolidação da proteção do patrimônio cultural ocorreu quando estava forte o Estado Novo e a maioria das restaurações realizadas pelo governo tiveram por diretriz, nesse tempo histórico, a busca das raízes coloniais do Brasil. Em Olinda, também em Pernambuco, no ano de 1972, teve início, entre outras, a restauração da Igreja de Nossa da Graça do extinto e Real Colégio dos Jesuítas. Edificação construída no primeiro século da colonização e sob responsabilidade de uma forte organização religiosa. O momento histórico era, infelizmente, também o de um *Estado Forte*, então instalado por um movimento militar. Depois da obra concluída, a igreja apresentava uma fisionomia interna e externa que eram diferentes daquelas de antes de 1972. Também, o governo militar associou a recuperação do Patrimônio Cultural à legitimidade das ações do poder. As origens históricas dos bens restaurados olhavam o Brasil pelo caminho da Tradição, da Família e da Propriedade, onde tais palavras parecem coerentes com as raízes da filosofia fascista. Um fascínio igual àquele do *Estado Novo*, apesar das características modernas, representadas pela associação à ideia base de uma modernidade defendida, face às diretrizes de sustentabilidade dos bens e a presença do turismo. O Nordeste era a antiguidade brasileira em suas cidades e monumentos. Um Brasil absolutista e dos vencedores.

Diante do exposto, o ato de restaurar e a escolha do bem a ser alvo da restauração, na maioria dos casos, estiveram vinculados à construção de um patrimônio voltado àquela elite e atrelado aos bens exemplificadores do velho e forte poder religioso e civil. Raros os casos em que a escolha do bem a ser restaurado se firmou em uma vontade expressa de toda a gente. Restaurar um bem seria retirar dele aquilo que a sua história modificou, em termos da magnitude decorrente de seu valor artístico ou referencial, voltado a um legado do poder constituído.

O que ocorreu, no entanto, no Recife e em um bem cultural no qual tais circunstâncias não existiam, onde restaurar era quase impossível, modificou tal direcionamento, pelo menos diante da maneira até então mais frequente com relação a restauração, escolha e teorias adotadas no Brasil. Este é o centro de nossa comunicação.

Quando a gente da Companhia das Índias Ocidentais dominou a Capitania de Pernambuco (1630-1654), no Recife, judeus holandeses de origem Sefardi (chegados aos Países-Baixos, desde a Espanha e Portugal) constru-

íram, em uma rua considerada deles, por a terem construído, uma Sinagoga. A Sinagoga funcionou de fins de 1638 até 1654. Por longo espaço de tempo, desconhecia-se a localização dessa edificação na referida rua. Uma vez localizada, a comunidade judaica do Recife demonstrou o desejo de *restaurar* os prédios que abrigaram tal sinagoga, naquele século XVII. A vontade da comunidade conduziu o processo e chegou a sensibilizar o governo civil. Uma mudança singular: o interesse se deslocou do poder a uma gente/poder, símbolo de comunidade. Logo de saída, uma vez aceita a ideia de restaurar tal bem cultural, tornou-se necessária uma pesquisa arqueológica capaz de *garantir* aos judeus o valor do lugar. Era necessário encontrar qualquer documento ou vestígio material da presença da gente judaica no edifício. A descoberta de um poço e do respectivo micvé direcionou a restauração que se voltaria para a recuperação desse bem cultural religioso e de grande valor para a comunidade dos judeus. A recuperação de *elos perdidos* era um dos pontos altos presentes nos meios de comunicação. Para os arqueólogos os trabalhos na Sinagoga tinham um valor, para os judeus, outro. Importava aos judeus a *sacralização* do lugar. A recuperação da Sinagoga unia duas épocas e legitimava uma presença necessária, no hoje de um ontem, em que a comunidade teve um momento histórico memorável à luz da liberdade religiosa e que a aproximava simbolicamente do viver um Paraíso bíblico. Os arqueólogos identificaram vários elementos da edificação no interesse de unir o espaço sagrado ao seu uso no século XVII. No entanto, não o suficiente para a materialização do processo de restauração à luz das teorias vigentes. A restauração, aos judeus, nesses termos, não importava tanto. A *comprovação do sagrado* era mais importante. Não sendo possível restaurar uma forma desejada pelos teóricos, a opção foi unir a arqueologia, enquanto informação, com o *Sagrado* do lugar. Assim, escolheu-se dois ambientes do edifício para tal ação: o térreo, onde se encontrou o micvé, com seu poço, e a grande sala, na qual, naquele século XVII, ocorreram as reuniões da comunidade. Aos dois espaços se concentrou o arquiteto, na busca de um partido arquitetônico. O espaço sagrado se *reconstituiu*, não foi *restaurado*. No térreo, valorizou-se o micvé, e uma exposição passou a informar sobre a presença da gente sefardi no Recife daquele século XVII. Na Sinagoga Kahal Zur Israel, não se restaurou a fachada voltada para a Rua dos Judeus e, também, a outra, que antes ficava à margem do Rio Beberibe, apesar de se saber como as duas eram. Na intervenção nos prédios da Sinagoga, mantiveram-se as fachadas atuais. O arquiteto se fundamentou, no projeto realizado e na construção, nas diretrizes em uma teoria ainda sem apoio nas Cartas Internacionais e fiéis aos teóricos do dia. Para esse profissional, não havia razões para um *retorno* às formas anteriores. *O interior sagrado determinou todo o partido que, em síntese, terminou por valorizar a arqueologia do lugar.*

Proteger e restaurar são ações de uma política cultural. Hoje, a educação patrimonial poderá trazer mudanças nas escolhas dos bens culturais, enquanto representativos não somente do poder eleito e constituído, mas ao sabor da vontade da gente onde o reconhecimento da importância do bem esteja de acordo com a comunidade enquanto escolha e legitimação do poder: não de cima para baixo e, sim, democraticamente de todos. A concessão da escolha surge ao se considerar a existência de um Patrimônio Imaterial. Na ação presente nessa obra de restauro, o restaurado pertence à esfera do *imaterial: o espaço sagrado dos judeus sefaradi*. Nem sempre restaurar, da *maneira conhecida e vigente*, é a meta a ser perseguida. A Sinagoga Kahal Zur Israel, considerada a primeira das Américas, talvez tenha sido a primeira *restauração* de um patrimônio imaterial.

Memória da destruição

Douglas Apratto Tenório

Atualmente, a questão do Patrimônio Histórico é considerada de alta relevância, em todos os países do mundo, e se mostra uma preocupação constante dos governos. O seu conjunto engloba todos os bens culturais que possuem representatividade para a história e para a identidade de cada povo. A Organização das Nações Unidas, através da Unesco, sua agência para educação, tem colocado o tema entre suas prioridades.

Cada vez mais, o assunto deixa de ser restrito à área intelectual, para se inserir como vetor de desenvolvimento econômico e social das comunidades, passando a fazer parte das relações cotidianas das sociedades, não sendo mais, portanto, um campo isolado, lembrado apenas em alguns momentos especiais. Como alternativa de desenvolvimento, mostra-se, inclusive, um importante aliado para a geração de empregos, na medida em que incentiva o turismo, cria novos campos de trabalho e requer a qualificação de mão-de-obra.

Por outro lado, a recuperação dos bens culturais ocupa lugar importante no coração das comunidades, que aplaudem e colaboram com as iniciativas tomadas nesse sentido pelas autoridades. O adiamento de medidas concretas das esferas governamentais para proteger os seus marcos referenciais vem provocando danos que desfiguram a nossa história, atentam contra a nossa memória e tornam mais pobre a nossa identidade, como povo e como sociedade.

O Estado de Alagoas possui edifícios e monumentos que, no passado, tiveram momentos de glória na vida de suas cidades e, hoje, se encontram completamente abandonados, ou em processo avançado de destruição, precisando ser recuperados, não só como resgate da cultura, pelos traços preservadores de uma época, mas como instrumentos auxiliares para a elaboração de projetos de desenvolvimento sustentado e para servir, ainda, como elementos de integração das regiões onde se encontram. Muitos deles também já desapareceram, dos quais só se encontram vestígios nas páginas de livros raros, fotografias antigas ou lembranças longínquas de descendentes de velhos moradores.

Infelizmente, entre nós, o processo oficial de proteção ainda se mostra pouco eficiente, diante do processo acelerado de urbanização e da corrida

imobiliária desordenada, que não respeita os monumentos nem valoriza a arquitetura representativa de diferentes épocas de nossas cidades e do nosso Estado, como acontece em alguns países. O processo de destruição é visível, principalmente nas cidades históricas e municípios alagoanos mais antigos.

Podemos, aqui, apontar vários exemplos, que foram mapeados, registrados e fotografados e servem como um alerta para uma tomada de posição da sociedade e dos governos. Todos em ruínas ou completamente destruídos. Mostramos, inclusive, em alguns exemplares, o que eram e o que são nos dias de hoje. A Fábrica Cachoeira, por exemplo, complexo arquitetônico fabril, pertencente à família Paiva, situada em Rio Largo, do final do século XIX, onde se iniciou o surto de industrialização regional. As ruínas das casas de religiosos pioneiros, no começo do século XX, origem da cidade de Batalha. Os belos sobrados e casarios do século XIX, pertencentes às famílias italianas, em São Miguel dos Campos, hoje um moderno prédio público, sede do Instituto de Previdência Social, federal. A bela ponte de ferro, de embarque e desembarque do Porto de Jaraguá, desaparecida, marco de uma era em que não havia aviões, ônibus e automóveis. O belíssimo Hotel Bela Vista, cartão-postal da cidade de Maceió, hoje um edifício do Instituto de Previdência federal, exemplo mais forte de que a falta de disciplina do crescimento urbano tem provocado a destruição de grande parte do acervo cultural alagoano e a desumanização das cidades. A antiga residência de Salustiano Sarmiento, em União dos Palmares, raro exemplar do século XIX, que deu lugar a uma casa comercial e residencial, sem estilo definido. As ruínas da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, edificada pelos escravos da antiga cidade de Santa Maria Madalena da Lagoa do Sul, atual Marechal Deodoro, construção do século XVIII. A casa das mil janelas, em Penedo, arquitetura também do século XVIII, antiga residência da família Pereira. O abandonado sobrado do século XIX, em Pão de Açúcar, que, em 1859, serviu de hospedaria para o Imperador D. Pedro II. A casa onde nasceu, em Quebrangulo, o genial escritor Graciliano Ramos, do século XIX, demolida, onde, em seu lugar, foi levantada uma casa, sem estilo definido. A casa onde morou, em Maceió, o igualmente famoso escritor José Lins do Rego, na Avenida Duque de Caxias, em Maceió, destruída para dar lugar a um terreno baldio e ameaçando, com sua demolição, o formoso Museu de Arte Popular Théo Brandão, um casarão da família Machado que é um símbolo da cidade. A Casa Rosa, colocada abaixo na madrugada pela truculência dos tratores de um empresário, para dar lugar a um edifício, apesar da mobilização dos intelectuais que lutavam pela preservação do mais perfeito exemplar da arquitetura moderna de Maceió. Outros maus exemplos mais são apresentados através de fotos, como das estações ferroviárias do interior, como a de Murici; o Cine Penedo; a antiga Cadeia Pública de Maceió,

derrubada para dar lugar a um estacionamento; o antigo Palácio do Governo Estadual, um sobrado característico do século XIX, em Piranhas; a Igreja da Ordem do Carmo, em Marechal Deodoro; dezenas de engenhos de açúcar, como o Sinimbu, o Anhumas, o São Vicente, o Gorjaú, o Furado; e o majestoso vapor Comendador Peixoto, que fazia a travessia do rio São Francisco e que, abandonado à própria sorte, hoje jaz em suas águas.

Há uma grande pressão social pela preservação dos bens que ainda restam, mas, também, uma indefinição dos responsáveis que não aproveitam leis, incentivos e linhas de crédito para esse fim. Uma política de tombamento dos monumentos importantes ajudaria bastante a prevenir a sanha destruidora. Alguns avanços têm surgido com a luta dos grupos amigos da preservação, do Iphan e do Ministério de Cultura. O Programa Monumenta, em Penedo, tem realizado um bom trabalho. Marechal Deodoro também apresenta progresso. A restauração da antiga cadeia, de algumas igrejas e do antigo palácio provincial é uma prova disso. Igualmente o são a restauração da casa do poeta Jorge de Lima, da Associação Comercial e da antiga Casa da Alfândega, em Maceió.

Pretendemos, com nosso projeto, oferecer nossa colaboração, mapeando os principais monumentos em vias de destruição e registrando os desaparecidos, promovendo, através de palestras, seminários e publicações, a discussão do assunto. Esperamos que nosso trabalho contribua para o processo de preservação do patrimônio histórico de Alagoas, incentivando a educação ambiental, divulgando a imagem dos exemplares em perigo de desaparecimento e chamando a atenção da comunidade local para a necessidade premente de procedimentos emergenciais que são indispensáveis.

Patrimônio memorial e instituições públicas no Brasil

Marcos Galindo

O fenômeno universal da destruição do patrimônio memorial de bibliotecas e museus não é exatamente um tema novo. No entanto, os estudos recentes de Battles (2003) e Báez (2006) vêm reacendendo a problemática. Eles nos guiam por um labirinto de horrores, mostrando como déspotas, a mando da vaidade, embriagados pela idéia da Biblioteca Universal promoveram o saque de centros de conhecimento da antiguidade para a formação de outras grandes bibliotecas.

O comportamento humano (dual em sua natureza) se manifesta entre o desejo de conquistar e guardar o conhecimento *versus* o descaso com a atribuição de responsabilidade indissociável ao ato guardar. Além de resgatar e guardar os valores culturais – algo que o próprio bom senso nos deveria obrigar – preservá-los e garantir o acesso a eles são exigências legais dos Estados democraticamente constituídos.¹

Este artigo trata da expressão local de uma das formas nefastas do esquecimento. Não me refiro aqui à função fisiológica de reter experiências humanas, mas a um fenômeno social de ação mais ampla marcado pelas diversas formas de menosprezo ao patrimônio memorial, manifestas em ações, deliberadas ou não, que resultam em dano da propriedade memorial coletiva. A presente contribuição é, em parte, um aprofundamento de algumas reflexões anteriores (GALINDO, 2005) acerca das práticas de custódia e preservação de acervos, com foco no caso do então ameaçado acervo da hemeroteca da Faculdade de Direito do Recife² e de outras duas instituições de memoriais de Pernambuco.

1. A Constituição da República Federativa do Brasil registra: “*O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais*”. O texto acima parece não encontrar no Brasil representação fora do universo retórico, ou melhor, parece vivamente não possuir uma cultura que revista de prática e realidade o texto constitucional.

2. Ver sobre este assunto a brochura *Biblioteca da Faculdade de Direito: Resgate documental jornais raros... do acervo da hemeroteca da Faculdade de Direito*. Recife, 2009, onde são apresentados os resultados de um excelente projeto de resgate da hemeroteca do Centro de Ciências Jurídicas da UFPE.

SISTEMAS MEMORIAIS COMO CATEGORIA DE TRABALHO

Antes de ir adiante, na discussão substantiva deste texto, faz-se necessário explicitar um conceito instrumental, utilizado como categoria de trabalho nesta análise. O modelo proposto é partilhante da visão sistêmica (BERTALANFFY, 2008), instrumental metodológico que nos ajuda a enxergar cadeias de relações entre partes cooperantes, permitindo a análise e geração de explicativos sobre domínios complexos e funcionamento de sistemas sociais.

A visão sistêmica enquanto instrumental lógico alargou a capacidade intelectual humana, nos permitindo enxergar o mundo natural sob um novo olhar. Ofereceu a ciência um instrumento tão revelador quanto foram, na época do seu surgimento, o microscópio e o telescópio, estes instrumentos técnicos que amplificavam a capacidade da visão física humana. O pensamento do biólogo Ludwig Von Bertalanffy classificou e organizou segmentos cooperantes por cadeias relacionais gerando explicativos dotados de uma coerência e consistência até então pouco comuns.

O modelo *sistema memorial* propõe uma leitura do conjunto de segmentos interdependentes de missão memorial atuante no universo dos arquivos, bibliotecas, museus e outros serviços públicos e/ou privados que, por sua natureza, são operadores no campo do resgate, preservação e acesso aos bens do patrimônio memorial. São também componentes naturais dos sistemas memoriais os programas estratégicos de promoção, preservação e acesso ao patrimônio memorial, bem como a informação de interesse histórico custodiada por instituições de missão memorial.

Graças à expansão e conseqüente popularização desse pensamento é possível a compreensão clara e pacífica de conceitos organizacionais sistêmicos. A visão sistêmica permite o entendimento da natureza de seus componentes e os relacionamentos interoperacionais existentes entre suas partes sintáticas.

Os sistemas pré-existem à sua qualificação nominativo-funcional, a visão sistêmica permite a visualização de entidades orgânicas que somente existem em um nível lógico. Sistema memorial é, portanto, uma forma lógica de apreensão da realidade, trazendo às coisas da natureza uma representação que corresponde a uma ordem lógica, reconhecível e previsível, um sistema. A formulação de sistema memorial não busca uma representação do mundo real, mas o desenho dos traços fisionomiais de uma realidade cujo conjunto permite a percepção de uma condição de ordem e a proposição de uma forma operativa dirigida a um dado objetivo.

Esta visão confere sentido ao grupo viabilizando a análise da *performance* do todo com base na eficiência do papel exercido pelas partes. Para fins deste trabalho denominamos sistema memorial o conjunto de organizações e aparelhos públicos, programas estratégicos de promoção, preservação e

acesso ao patrimônio memorial, bem como a informação de interesse histórico custodiada por instituições de missão memorial, tais como arquivos, museus e bibliotecas.

Pretende-se com esta abordagem analisar a evolução da cultura, da preservação, do acesso e da gestão da informação nos sistemas memoriais, o papel e a influência da tecnologia da informação na formatação dos conceitos reconstruídos do conhecimento.

POLÍTICAS DE PATRIMÔNIO

Sem apresentar resultados relevantes, o sistema memorial em Pernambuco foi paulatinamente perdendo prestígio e capacidade de atrair investimentos públicos, fator que alimentou durante décadas um ciclo vicioso, aprisionando-o num estado de permanente latência. Pode-se debitar parte deste problema na conta da crise econômica que, por duas décadas (1980-2000), grassou no país, desabilitando o poder de ação do serviço público. Os anos negros podem ser tomados como um tipo de medieval tropical contemporâneo, no qual os guardiões da herança cultural brasileira se encastelaram e se aplicaram isoladamente, da forma possível, na defesa seus acervos. Os efeitos da crise econômica que se abateu sobre o país comprovaram, na prática, a máxima de que são “*os excedentes da economia que remuneram a ciência as letras e as artes*”³. Naqueles anos, a crise colocara à mostra a fragilidade da economia que sustentava as instituições gestoras de patrimônio memorial, as quais, por efeito, sofreram com a falta de políticas, de recursos, de prioridades. No início do novo milênio, todavia, a economia do país começou a reagir e o poder público retomou o patronato cultural.

A retomada dos investimentos na economia dos sistemas memoriais veio acompanhada de uma nova mentalidade de patrocínio cultural, que trazia à ação cultural a iniciativa privada, parceira fundamental desta retomada. A nova mentalidade emergia com um conceito meritocrático absorvido em parte da metodologia de seleção e avaliação de instituições acadêmicas⁴, em parte da ação de organismos internacionais e organizações não governamentais que atuavam no Brasil.

Um exemplo desta influência positiva pode-se colher da atuação da Fundação Vitae que, não obstante sua curta passagem deixou uma marca de organização, eficiência seletiva e fomento à produção cultural; de modo especial, no campo da preservação da memória e dos bens bibliográficos e

3. Adágio de autoria de Fernando Barros Correia. Comunicação pessoal de José Guilherme Ribeiro Chaves, junho de 2008.

4. Sobre meritocracia ver texto “Distribuição dos recursos de formação em Pós-graduação: O caso da Ciência da Informação no Nordeste do Brasil”. Marcos Galindo, e Carlos Xavier de Azevedo Netto: *Anais do IX Enancib*. São Paulo, USP/Ancib, 2008.

documentais. A associação civil sem fins lucrativos Fundação Vitae atuou de 1985 a 2005, e deixou um importante legado para a cultura e a memória brasileira, apoiando projetos nas áreas de cultura, educação e promoção social.

Em 1985, a venda do Grupo Hochchild gerou recursos utilizados pela Fundação Lampadia para a criação da Fundação Vitae. Em 1992, com o objetivo de sistematizar no Brasil a concessão de subsídios a museus, aperfeiçoar suas áreas de conservação e difusão de bens culturais, bem como prover fundos para a reforma de edifícios, aquisição de mobiliário e equipamentos, a Vitae lançou o Programa de Apoio aos Museus (PAM), de trajetória especialmente impactante na cultura meritocrática que acabou agindo positivamente na gestão de instituições memoriais e na forma como seus dirigentes enxergavam seu próprio papel. O programa alcançou o reconhecimento público afastando-se da política paternalista que até então envolvia o financiamento e a ação da preservação do patrimônio cultural. Em seu período de atividade, a Vitae concedeu bolsas e financiou treinamentos de agentes culturais que passaram a partilhar de uma cultura universal para a memória no Brasil.

Assim, instituições como a Vitae ajudaram a acordar o “gigante adormecido” em berço esplêndido, e quando finalmente despertou estava diferente. Havia-se ido, na esfera federal, uma geração de julgamento hermético que decidia pelo viés político, dando lugar a uma nova geração de avaliadores, principalmente no âmbito da federação. Note-se aí a importância da instauração de uma nova política cultural (Lei Sarney⁵, Lei de Cultura, Lei Rouanet,⁶ Lei do Livro⁷), entre outras que constituíam uma política cultural, ainda que em aperfeiçoamento.

Não se pode dizer que nas esferas estadual e municipal as mudanças tenham chegado com a mesma eficiência e impacto. Apesar do esforço e do discurso político, as iniciativas locais ainda são primárias e provinciais, no que se refere, *stricto sensu*, ao processo meritocrático. A política do *panis et circus*⁸ é a que se sobrepõe com poder e decisão sobre a competência estrutu-

5. A lei nº 7.505, denominada “Lei Sarney”, define os termos doação, patrocínio e investimento e seus campos de abrangência; especifica o nível de dedução no imposto de renda que cabe a cada um deles; estabelece multas e penas rigorosas às fraudes e irregularidades; dentre outros. Em 26 de setembro de 1972, quando era senador pela Arena do Maranhão, o ex-presidente da república, José Sarney apresentou ao Senado um projeto de lei para conceder benefícios fiscais, na área do Imposto de Renda, a toda operação de caráter cultural ou artístico. Dessa data até a assinatura do decreto que regulamenta a lei (3 de outubro de 1986), o projeto inicial passou por várias alterações.

6. Lei Federal de Incentivo à Cultura (Lei nº 8.313 de 23 de dezembro de 1991), ou Lei Rouanet, institui políticas públicas para a cultura nacional, como - Programa Nacional de Apoio à Cultura – PRONAC, com base na promoção, proteção e valorização das expressões culturais nacionais.

7. Lei nº 10.753, de 30 de outubro de 2003 que institui a Política Nacional do Livro.

8. O adágio parece originar-se da Sátira X do poeta romano Juvenal (C.a. 100 dC). A frase em latim *panis et circenses* (pão e circo) é colocada pelo poeta para demonstrar seu desprezo para com o heroísmo de Roma e com o declínio de seus contemporâneos. Juvenal referia-se à política elaborada

radora. As boas intenções do discurso do governo ainda não revestiram de realidade a prática cultural em Pernambuco, o verbo se desmancha perante as velhas forças do patrocínio paternalista carente de planejamento de longo termo. O sistema cultural pernambucano, não obstante o volume expressivo de recursos que hoje lhe é destinado, não é capaz ainda de se avaliar pelo mérito para promover sua excelência cultural.

Cabe, ainda, destacar a ação política cultural de empresas como a Petrobras e o BNDES, entre outras que escolheram apoiar a excelência cultural através de processos seletivos de base meritocrática, valendo-se da política de renúncia fiscal dirigida ao incentivo cultural. São observáveis os resultados desta política, que tem logrado promover câmbios significativos na forma de se pensar e gerir cultura. Esta nova forma se manifesta na feição de um contrato social onde os produtores aperfeiçoam a qualidade de seus projetos e os patrocinadores aprimoram seus instrumentos de avaliação e fomento. Falta muito para que se possa atingir um padrão de qualidade universal; é necessário ainda corrigir as assimetrias da distribuição dos investimentos em cultura que acompanha o desempenho da economia do país em termos regionais, concentrando as iniciativas no centro-sul.

Projetos apoiados, recentemente, pela Petrobras, tais como A Casa da Memória Popular de Liêdo Maranhão e a recuperação do Acervo Saturnino de Brito, expressam com eloquência os resultados desta nova política. Partindo de uma demanda de evidente interesse local de relevância incontestável para a memória nacional, esses projetos respondem à necessidade urgente de preservação e acesso frente a raríssimas fontes de documentos primários. As fontes são de grande interesse para aqueles pesquisadores que refletem sobre as questões que envolvem o desenvolvimento do Recife, da história, da arquitetura vernacular no Brasil, do planejamento da cidade e do desenvolvimento econômico de Pernambuco.

A ausência de iniciativas de ações articuladas de preservação da memória comum e da herança cultural ganha dimensões potencialmente desastrosas quando se considera a posição geográfica da região, situada no tropico úmido brasileiro. Esta condição paira como ameaça perene sobre os bens culturais, especialmente aqueles passíveis da ação de agentes degradadores químicos e biológicos, atuados por situação ambiental que combina temperatura e umidade elevadas. Não é de se estranhar que regiões tropicais como as porções norte-orientais do Brasil, situadas em latitudes que se estendem entre os trópicos de câncer e capricórnio, sofram os efeitos de seu meio-

em 140 a.C. para ganhar os votos dos pobres em troca de comida barata e de entretenimento. Desta forma, os políticos da época entenderam que a política de “pão e circo” seria a maneira mais eficaz de chegar ao poder.

ambiente. Nesta faixa geográfica operam temperatura média anual flutuante entre 24 e 32 graus Celsius, e no inverno a umidade do ar atinge facilmente 80 por cento.

Não é, porém, *natural* o tratamento de quarentena dado por alguns guardiões destes acervos, como passaremos a relatar. Esta condição exige dos gestores deste patrimônio a busca permanente por estratégias capazes de viabilizar a permanência continuada de informações para uso das futuras gerações. Repito aqui o que escrevi em outro texto: “nos trópicos, os cavaleiros da tragédia da memória são a umidade do ar; as temperaturas elevadas, os agentes biodegradadores e a incúria humana. Cada um, por si só, já é capaz de infringir grandes estragos, juntos, todavia, potencializam um processo de grande poder destrutivo.” (Galindo, 2005)

Uma importante biblioteca formada pelo resto do espólio dos Jesuítas (confiscada pela política pombalina na segunda metade do século XVIII e posta sob a guarda dos Carmelitas e Franciscanos) acabou seus dias com poucos volumes. Em 1839, esse conjunto foi inventariado pelo bibliotecário interino, D. Lourenço Frigo de Loureiro, e entregue ao bispo D. Thomas de Noronha⁹, da *Academia Jurídica de Olinda*, sendo transferido logo depois para a recém-instalada Faculdade de Direito do Recife. É o que consta no catálogo que sobreviveu nomeado *Relação dos livros, que, em virtude da Lei, que extinguiu a Congregação de São Felipe Nery, se mandou, pela Junta das Fazendas desta Província entregar, para a Bibliotheca do Curso Jurídico d’ Olinda, ao Director S.J. Ribeiro*.

Noutro catálogo pertencente ao acervo da Faculdade de Direito do Recife, o *Inventário dos livros que eram da Accademia Jurídica de Olinda...* de 1855, o bispo D. Thomas de Noronha, seu diretor, enumerava pouco mais de quinhentas obras, que haviam sobrevivido dessa antiga biblioteca dos Jesuítas. Chegou aos nossos dias menos de uma dezena destes títulos carcomidos pelo tempo, sendo que, parte dela, até bem pouco tempo, encontrava-se na biblioteca particular de Gláucio Veiga, professor daquela faculdade, já tendo sido restituída pela família para o acervo de origem.¹⁰

9. “Inventário dos livros, que se achão na Bibliotheca da Academia Jurídica de Olinda, sita no Convento de São Francisco, e de que o Bibliothecário he obrigado a cuidar, e dar conta. Tem 206 folhas; as quaes todas numerei e rubriquei – O bispo resignatario, D. Thomas de Noronha. Director com recibo de 27 de março de 1839 assinado pelo Bibliothecario interino da Bibliotheca do Curso Jurídico D. Lourenço Frigo de Loureiro e recibo do Bibliothecario Bernadino de Sena da Silva Guimarães da Bibliotheca do Curso Jurídico em Olinda, 31 de Agosto de 1850”.

10. Os dois catálogos acima referidos encontravam-se sob a guarda do professor Gláucio Veiga antes deste ser acometido por um mau súbito que o inabilitou para o trabalho. Creio que ele estava preparando um artigo sobre as bibliotecas e a formação da intelectualidade em Pernambuco no século XIX a partir de suas práticas de leitura. Sobre a Biblioteca do professor Gláucio Veiga, ver relatório de inventário realizado pela bibliotecária Rosimeri Couto em 2008. Documento não publicado. COUTO, Rosimeri Gomes. *Relatório do Inventário da Bibliotheca do Professor Gláucio Veiga*. Recife: Do autor, 2009. 10 pp.

É atribuído ao bispo e teólogo francês Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704) o célebre comentário de que, no Egito, as bibliotecas teriam sido chamadas de “*Tesouros dos Remédios da Alma*”. Segundo a atribuição, Bossuet concluiu seu comentário afirmando que “*é nelas que se cura a ignorância, a mais perigosa das enfermidades e a origem de todas as outras*” (Bossuet, 1681). Parece que os carmelitas pernambucanos não conheceram a força e beleza do pensamento de Bossuet. Conforme Pereira da Costa registrou nos *Anais Pernambucanos*, esse é um exemplo emblemático de incúria para com o patrimônio memorial. O caso teve lugar no final do século XIX na biblioteca do Convento de Santo Antônio do Recife, conforme o relator do documento “*a livreria deste convento*” estaria “*completamente perdida*”. Continua o relator:

Mais pequena que as dos demais conventos, não lhes era inferior em material; no entretanto o abandono em que ficou deu lugar a não se encontrar, dentre os 1578 volumes que ainda restam, um só aproveitável, tal é o estado em que se acham! Em 1876 fez-se uma escolha nos livros, e os que estavam em mau estado foram retirados, lançados ao quintal e queimados. São decorridos dez anos, e aqueles que então ficaram pelo seu bom estado de conservação, hoje estão completamente inutilizados.

O relator se referia, certamente, aos livros enviados pela Coroa para a formação de uma biblioteca pública provincial em Pernambuco; é o que se pode extrair do catálogo manuscrito encontrado nos papéis de Gláucio Veiga.¹¹ Depois da chegada da família real no Brasil em 1808 as bibliotecas públicas, proibidas na Colônia, começaram a aparecer, portas-a-fora dos mosteiros e seminários, permitindo ao cidadão comum acesso ao conhecimento letrado. No primeiro quartel do século XIX, o clima dos levantes em Pernambuco criou ambiente favorável ao surgimento de uma biblioteca livre, distinta daquelas pertencentes aos estabelecimentos eclesiásticos.¹²

11. *Catálogo de livros que da Bibliotheca Nacional Publica da Corte, por ordem da Secretaria d'Estado dos Negócios do Império forão remetidos à Província da Pernambuco. 1832. Estes livros enviados pela biblioteca da Coroa certamente são aqueles utilizados para a formação da biblioteca pública em Pernambuco.* Cônego Felizberto Antonio Pereira Delgado. Rio de Janeiro. 23 de Junho de 1832. Manuscrito pertencente ao acervo da Biblioteca Pública Estadual, encontrado nos papéis de Gláucio Veiga. Manuscrito pertencente ao acervo da Biblioteca Pública Estadual, encontrado nos papéis de Gláucio Veiga, hoje depositado na biblioteca da faculdade de Direito da UFPE. CF. Couto, Rosimeri, Inventário. Op cit.

12. O Padre João Ribeiro – militante dos movimentos de 1817 – albergou em sua residência uma pequena biblioteca que serviu de ninho a uma academia de revolucionários e de semente para a futura Biblioteca Pública Provincial. Com o malogro da revolução, o religioso, que era integrante do governo provisório de Pernambuco, fugiu para Paulista, onde se enforcou, sua biblioteca foi fechada e os livros confiscados. Em 18 de julho daquele mesmo ano, o general Francisco José de Sousa Soares de Andréia dirigiu ofício e ao governador Luis do Rêgo, propondo o estabelecimento de uma biblioteca pública. Este equipamento, que funcionaria nas dependências do Arquivo Militar, deveria ser formado a partir de subscrição particular e mais alguns livros pertencentes ao fisco. Esta proposição não vigorou, mas, na edição de 23 de abril de 1821, o editor do periódico *Aurora Pernambucana* anunciava que o governador Luís do Rêgo havia recebido uma *Memória* que propunha o estabelecimento de uma biblioteca

Surpreendido com o que havia encontrado no convento, o relator continua sua narrativa descrevendo a seleção e descarte, e conclui explicando a razão por que estes livros se deterioraram:

*Colocada a biblioteca no segundo andar do extremo do edifício, em uma sala pequena, baixa, forrada, sem luz nem ar, por conservar-se fechada desde longo tempo, tudo isto deu lugar à sua completa ruína, tanto mais lamentável pela abundante e escolhida coleção de livros que possuía, como se verifica ainda pelo número que resta, aliás, muito resumido.*¹³

Do testemunho coletado por Pereira da Costa se aduz que a destruição da biblioteca do Convento de Santo Antônio foi um ato vandalismo premeditado contra o patrimônio memorial. A biblioteca havia sido depositada em uma pequena sala voltada para o poente, “forrada, sem luz nem ar, por conservar-se fechada desde longo tempo”. Esta condição a transformaria naturalmente em uma espécie de estufa, assim é fácil entender a sequência trágica de acontecimentos que vitimaram o acervo.

Exemplos como este, infelizmente, não são tão raros quanto parece. A lista das ocorrências da tragédia da memória continua a crescer em nossos dias, sempre sob a justificativa de que, em benefício da coleção, aquelas partes que se encontram infestadas por cupim ou por outros agentes biodegradadores são desanexadas do conjunto e destruídas. Como vimos antes, as provas de uma ação deliberada de destruição em ambiente de estufa, ou omissão de tratamento, levam com frequência ao quarentenamento¹⁴ ou isolamento como medida profilática. Naturalmente a medida apenas acelera o processo de entropia do sistema. Além de injusta é inaceitável, uma vez que a prática da conservação de documentos oferecem inúmeras alternativas de tratamento de coleções infestadas.

Prática de quarentena do patrimônio é um atestado da incúria e da omissão de profissionais gestores da informação e administradores que tem por ofício a atribuição da guarda e preservação do bem público. Dos registros de quarentena do patrimônio, talvez a mais marcante seja aquela de que foi vítima a hemeroteca da Faculdade de Direito do Recife.

pública no Recife. O noticioso adiantava que estava autorizado a declarar ao seu autor e ao público em geral que o governador já havia solicitado da Corte sua criação, bem como de uma Academia. Na seção das Cortes Constituintes de Lisboa de 3 de setembro daquele ano o deputado Francisco Muniz Tavares, propôs na sessão a criação de uma biblioteca pública em Pernambuco, explicando que a iniciativa já tinha sido principiada pelo padre João Ribeiro, atribuindo a revolução aos seus livros. O projeto teve uma segunda leitura, foi remetido à comissão de instrução pública, que não deu parecer, e assim fracassando a ideia.

13. Pereira da Costa. *Anais Pernambucanos*. Volume 9, Ano 1826, p. 228.

14. Na medicina, a quarentena é reclusão de indivíduos ou animais presumivelmente sadios que tenham mantido contato com agentes infecciosos por um período equivalente a incubação da doença. A medida visa à preservação da saúde dos pacientes e da comunidade com quem ele convive e difere do isolamento, por esse segregar um doente do convívio das outras pessoas durante o período de transmissibilidade, a fim de evitar que outros indivíduos sejam infectados.

Durante todo o período colonial a metrópole ignorou os clamores dos brasileiros que peticionavam escolas de nível superior, imprensa e direito à livre expressão. A coroa considerava a inteligência, a escola e os livros, instrumentos subversivos, que poderiam amplificar a voz dos descontentes e veicular ideias libertárias, de difícil controle social. Em parte, eles tinham razão, a imprensa mostrou seu poder quando, a partir de 1817, eclodiram os movimentos nativistas no Nordeste brasileiro. Acompanhando a onda de in-subordinação, sem fazer conta da vontade da Coroa, surge na primeira metade do século XIX uma enorme massa de pequenos periódicos, dando azo ao espírito nativista, registrando o dia-a-dia da província, pondo em público o que se passava no privado, nas alcovas, gabinetes dos políticos, nos escritórios dos burgueses. Assim, se acumulou o registro social do seu tempo.

A máxima de Phil Graham – editor do Washington Post entre 1946-1963 – de que o jornalismo é o “primeiro rascunho da história” encontra-se com a realidade neste conjunto de periódicos. (MENDEZ, 2002) Um conhecimento hoje atual, amanhã histórico, assim esses libelos constituem um firme testemunho de um dos mais importantes momentos da formação da identidade nacional. Desde que as gráficas domésticas de Pernambuco publicaram os primeiros periódicos da imprensa livre nacional, tornaram inseparáveis da ação política. Alguns desses jornais tiveram vida efêmera, como os pioneiros, *Aurora Pernambucana*, *Segarraça*, *Marimbondo*, e o *Thipys Pernambucano*. Outros, nascidos ainda na primeira metade do século XIX, atravessaram o XX e chegaram aos nossos dias, como o *Diário de Pernambuco* e o *Jornal do Commercio*.

Pernambuco não possuía tradição de casas editoriais, assim, as iniciativas amadoras foram responsáveis pelo surgimento de grande quantidade de periódicos, em cujas páginas, mas que nos livros e noutros instrumentos bibliográficos foram travados os grandes debates e idéias de seu tempo. Na Faculdade de Direito do Recife formou-se uma comunidade de práticas na qual militaram José Hyginio Duarte Pereira, Clóvis Bevilaqua, Rui Barbosa, Castro Alves, Gonçalves Dias, Artur orlando, Capistrano de Abreu, Graça Aranha, Martins Junior, Maciel Pinheiro, Araripe Junior, entre outros vultos da nossa história. Foi nestas mídias que muitos destes pioneiros do pensamento brasileiro registraram sua obra.

Passado século e meio a memória deste tempo, parecia ter sido esquecida e vilipendiada por seus pares. O que restou da hemeroteca da Faculdade de Direito aguentou por mais de vinte anos o ataque permanente dos cupins, sob o olhar conformado de seus guardiões, numa dependência, sem ventilação, úmida e fétida do prédio da antiga reitoria na rua Treze de maio. A perda desses documentos, ainda não suficientemente explorados, teria sido lamentável. Felizmente, atendendo aos apelos da comunidade científica, foram salvos. Isto graças a uma ação remediadora da atual direção do Centro

de Ciências Jurídicas, que levantou com a reitoria da UFPE os recursos necessários para execução de um projeto de salvamento que começa agora a apresentar seus primeiros resultados.¹⁵

O CONTRATO CIVIL DA PRESERVAÇÃO

Parte importante desta destruição se dá pela ausência de políticas públicas que responsabilizem diretamente os custodiadores pelo abandono de curadoria e guarda desses documentos.

O ato simples de descrever e divulgar coleções, de *per se*, já é suficiente para justificar a relevância de projetos de salvamento de acervos memoriais. Uma vez identificadas em catálogos, as coleções criam de imediato um registro civil¹⁶ e um *link* de pertencimento social entre o acervo e seus utilizadores, especialistas ou amadores, públicos ou privados. O catálogo cria um ente com identidade memorial que, ato-contínuo a sua divulgação, passa a ser um bem do patrimônio universal, e, como tal, sujeito à proteção e amparo legal do Estado. Por outro lado, essa ação gera uma responsabilidade custodial diferenciada para os gestores, que são elevados à condição de depositários de um bem reconhecível de utilidade e propriedade pública.

Os princípios de classificação e inventário dos bens de patrimônio histórico, a técnica nominativo-descritiva de classes e grupos de registros arquivísticos deram partida a um processo de criação de corpos identitários para as unidades de memória. Esse processo viabilizou a percepção topográfica e semântica dos conteúdos dos acervos. Essa instância permitiu que usuários, historiadores e administradores, articulassem de forma sistêmica, o processo de busca e recuperação e assim fizessem o uso social da informação.

Identificado sistematicamente, o patrimônio foi chamado à vida pelas mãos dos pesquisadores, recobrando função histórica e, conseqüentemente, função social esquecida. A redescoberta e valoração dos acervos passou a exigir dos administradores a respectiva responsabilidade social, atinente à guarda dos bens do patrimônio cultural arquivístico. Criada a demanda, os gestores se obrigaram a encontrar os recursos necessários à boa prática de preservação. Existente como identidade, os bens do patrimônio memorial público não podem mais ser ignorados ou lançados à vala comum para serem consumidos pelo tempo, pela incúria e pelo descaso.

15. Cf. nota 5. Ver *Resgate documental jornais raros... do acervo da hemeroteca da Faculdade de Direito*. Recife, 2009.

16. Sobre o assunto consultar *O documento e seu valor patrimonial*. O trabalho demonstra a conexão processual indispensável ao reconhecimento patrimonial e mostra a complexidade simbólica do patrimônio materializado na sua inscrição civil. Discute o documento como um agente material necessário para a atribuição de valor patrimonial, e como o conteúdo das informações dos documentos opera na construção do valor apresentando as instâncias de qualificação para se alcançar à atribuição do valor patrimonial. Cf. GRIGOLETO, Maira Cristina, MURGUIA, Eduardo Ismael, 2009.

Iniciativas que não incluam em seu planejamento, estratégias objetivas de descrição de acervos e acessibilidade às fontes memoriais, devem ser vistas sob o olhar crítico dos interessados em construir um ambiente produtivo de debate da memória. Não basta mais apenas descrever as coleções, reproduzi-las de modo analógico para mantê-las armazenadas em depósitos remotos de acesso limitado. Urge se promover o acesso largo às fontes a quem dela possa fazer uso; informação potencial não garante a geração de conhecimento.

SOLUÇÕES PARA UM NOVO TEMPO

O espírito da preservação do bem memorial público, criado em sua forma moderna, pelos valores iluministas da revolução francesa vem buscando desde então, como princípio orientador, caminhos que se movam em direção da acessibilidade e da democracia informacional. Desta forma, compreende-se como obrigação dos governos laicos a meta do acesso à informação para aquelas camadas sociais em que a inclusão tecnológica foi historicamente uma conquista tardia.

Durante muito tempo as organizações públicas e privadas que tinham por missão a custódia, o resgate, e a preservação do patrimônio memorial e cultural enfrentaram grandes desafios resultantes da globalização da economia, da evolução tecnológica e da evolução conceitual no domínio da gestão pública. A pressão exercida pelas diferentes entidades com as quais se relaciona, é um fator que implica maiores níveis de exigência na qualidade dos serviços prestados e produtos produzidos.

A forma como as organizações memoriais enfrentam os desafios e respondem as pressões, passa cada vez mais, pela utilização das tecnologias a serviço dos sistemas de informação e dos objetivos e estratégias destas organizações. O desenho e implementação de sistemas memoriais suportados por tecnologias tornam-se crucial para que as organizações memoriais possam atender com eficiência sua missão face às novas demandas sociais.

No segmento público, dadas as suas especificidades, a concepção e implementação de sistemas memoriais, traduz-se fundamentalmente, no aproveitamento dos aspectos que poderão ter potencial estratégico, isto é, na resolução de problemas de natureza operacional, que por vezes se constituem intransponíveis individualmente. A preocupação estratégica neste segmento foca-se na melhoria do desempenho organizacional, através de transformações contínuas e graduais.

Um dos mais relevantes explicativos para o desenvolvimento dos chamados ambientes distribuídos em rede é a possibilidade de uso compartilhado de recursos de inteligência e tecnologia. A Internet e a própria Tecnologia da Informação se justificam e estimularam o desenvolvimento nas estruturas

de difusão do conhecimento moderno que surgiram no caudal da revolução tecnológica estartada no final do último milênio.

Para organizações produtoras de conhecimento como as universidades, disseminação do conhecimento é um conceito projeta-se para além de uma ação de democratização de acesso. A partilha de bens da cultura tornou-se condição obrigatória para a construção, de forma eficiente, rápida e a custos cada vez mais baixos de conhecimento novo. Na academia moderna, instrumentos como os repositórios institucionais, ambientes tecnológicos multiusuários e periódicos eletrônicos, passaram a ocupar o lugar das bibliotecas herméticas.

Por outro lado, a ampliação das demandas dos usuários exige permanente atualização da infraestrutura tecnológica. A vanguarda do desenvolvimento de recursos para organização, recuperação e uso partilhado do conhecimento vem se concentrando nas últimas décadas no aperfeiçoamento dos instrumentos que permitem a operação mútua entre usuários distintos, recurso conhecido na terminologia especializada como *interoperabilidade*. Este recurso se define como a capacidade que os sistemas de informação adquiriram para se comunicar de forma transparente com outros sistemas, aparelhados com tecnologia semelhante de padrões abertos de transmissão de dados, comunicação, armazenamento e habilitados à representação descritiva de conteúdos em metadados.

A capacidade de interoperabilidade permitiu que sistemas memoriais como arquivos, museus e bibliotecas possam partilhar seus recursos informacionais com base em protocolos universais de troca de dados. Com o desenvolvimento da Internet e com a evolução das Tecnologias da Informação e da Comunicação tornou-se possível a digitalização, o armazenamento e a transmissão de dados. Este mesmo movimento foi responsável pelo desenvolvimento das convenções descritivas para conteúdos em meio digital (metadados).

Outro importante avanço alcançado pela tecnologia foi a otimização da aplicação de recursos de Hard e Software como forma de evitar duplicidade de investimentos e desperdício de recursos. A infraestrutura rapidamente torna-se obsoleta por falta de demanda para uma única instituição e encarece a manutenção monousuário. A partilha de sistemas de Banco de Dados, Hard e soft servido e armazenamento, serviços especializados. Diluição de custos justifica a sustentabilidade de projetos coletivos. Ademais, a agilização e a efficientização de procedimentos de *backup* e preservação digital garante a conservação de acervos registrados em meio digital para gerações vindouras.

Para o usuário final, a reunião de um conjunto heterogêneo de coleções em um único ambiente virtual web abaixo de uma mesma metodologia de busca, cria a integração de várias bases, a busca torna-se mais abrangente aumentando o índice de revocação da pesquisa. Descrição semântica de

conteúdos com base em metadados garantindo a interoperabilidade não apenas com os sistemas locais, mas com outras iniciativas nacionais e internacionais. Estas medidas configuram o investimento inicial necessário para o estabelecimento de uma rede que una em iniciativas comuns acervos e pesquisadores integrados em uma estrutura lógica interoperável e interinstitucional, em benefício do patrimônio cultural comum.

Rede de Cooperação Interinstitucional Memorial Pernambuco é um programa concebido com o objetivo de promover cooperação interinstitucional através da realização de programas estratégicos de promoção, preservação e acesso ao patrimônio memorial e informação de interesse histórico, custodiados por instituições de missão memorial de Pernambuco. São signatários da Rede o Museu da Cidade do Recife; a Biblioteca Pública de Pernambuco, o Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano e o Laboratório Liber - Tecnologia do Conhecimento do Departamento de Ciência da Informação da Universidade Federal de Pernambuco.

BIBLIOGRAFIA

- ALBUQUERQUE, Maria Elizabeth Baltar Carneiro de. *Sistema de Bibliotecas de Pernambuco, numa perspectiva sistêmica*. Dissertação de Mestrado. João Pessoa, UFPB. 1992.
- BATLLES, Matthew. *A conturbada história das bibliotecas*. Trad. João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Ed. Planeta do Brasil. 2003.
- BÁEZ, Fernando. *História universal da destruição dos livros: das tábuas sumérias à guerra do Iraque*. Trad. Léo Schlafman. Rio de Janeiro: Ediouro. 2006.
- BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Discours sur l'Histoire universelle*, Paris, 1681.
- BORBA FILHO, Hermilo. "Louvação de janeiro". Crônica publicada no *Diário de Pernambuco*, Recife, 3 de janeiro de 1974.
- COUTO, Rosimeri Gomes. *Relatório do Inventário da Biblioteca do Professor Gláucio Veiga*. Recife: Do autor, 2009. 10 p.
- DELGADO, Felisberto Antonio Pereira. (Cônego). *Catálogo de livros que da Bibliotheca Nacional Publica da Corte, por ordem da Secretaria d'Estado dos Negócios do Império foram remetidos à Província da Pernambuco*. Rio de Janeiro. 23 de Junho de 1832. 49fls.
- GALINDO, Marcos, e Azevedo Netto, Carlos Xavier de. Distribuição dos recursos de formação em Pós-graduação: O caso da Ciência da Informação no Nordeste do Brasil. Marcos Galindo, e Carlos Xavier de Azevedo Netto. *Anais do IX Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciência da Informação e Biblioteconomia*. São Paulo, USP/Ancib, 2008.
- GALINDO, Marcos. "Tragédia da Memória". *Massangana*, Recife, Massangana, nº 1, p. 57-62, 2005.
- GRIGOLETO, Maira Cristina, MURGUIA, Eduardo Ismael. "O documento e seu valor patrimonial. Os processos de tombamento do museu histórico e pedagógico 'Prudente de Moraes'". In: *Anais do X Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciência da Informação e Biblioteconomia*. João pessoa. Ancib, 2009.
- Inventário dos livros, que se achão na Bibliotheca da Academia Jurídica de Olinda, sita no Convento de São Francisco, e de que o Bibliothecário he obrigado a cuidar, e dar conta. Tem 206 folhas; as quaes todas numerei e rubriquei – O bispo resignatário, D. Thomas de Noronha. Director com recibo de 27 de março de 1839 assinado pelo Bibliothecario interino da Bibliotheca do Curso Jurídico D. Lourenço Frigo de Loureiro e recibo do Bibliothecario Bernadino de Sena da Silva Guimarães da Bibliotheca do Curso Jurídico em Olinda, 31 de Agosto de 1850.
- MENDEZ, Rosemary Bars. "O Jornalismo como processo histórico". *Idade Média*, v. 1, n. 1, 2002.

- NORONHA, D. Thomas de (Bispo). *Inventário dos livros que eram da Accademia Jurídica de Olinda...* Olinda, 1855.
- Relação dos livros, que, em virtude da Lei, que extinguiu a Congregação de São Felipe Nery, se mandou, pela Junta da Fazenda desta Província entregar, para a Biblioteca do Curso Jurídico d'Olinda, ao Diretor S.J. Ribeiro.* Documento manuscrito. Olinda. 184?. 21pp.
- TARGINO, Camila. Memória restaurada. In: *Continente Multicultural*. Nº 94, Outubro de 2008. “Baú de memórias: Restauração de acervos fotográficos revela imagens de um tempo perdido”. http://www.continentemulticultural.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3310&Itemid=62
- PEREIRA DA COSTA. *Anais Pernambucanos*. Volume: 9, Ano 1826, p. 228.
- UFPE-CCJ: *Resgate documental jornais raros... do acervo da hemeroteca da Faculdade de Direito*. Recife, 2009, onde são apresentados os resultados de um excelente projeto de resgate da hemeroteca do Centro de Ciências Jurídicas da UFPE.

Ação de educação patrimonial no Sertão do Pajeú

Luciana Menezes Soares de Azevedo
Clarisse Vasconcelos Fraga de Melo Lima
Daniel Oliveira Breda

INTRODUÇÃO

Entende-se patrimônio cultural como os bens de natureza material e imaterial, que refletem a identidade, a ação e a memória dos diferentes grupos da sociedade. Dessa forma, sua preservação justifica-se pela necessidade de se manter ou resgatar o passado, a fim de manter as raízes e a identidade cultural, permitindo o conhecimento e a reprodução pelas futuras gerações.

Conforme a Constituição Federal de 1988, a promoção e a proteção do patrimônio cultural brasileiro são de responsabilidade do poder público, o qual deverá contar com a colaboração da comunidade. Dentre as formas de preservação patrimonial que podem ser adotadas, incluem-se inventários, registros, vigilância, tombamentos e desapropriação de bens de valor histórico, cultural e arquitetônico, ambiental e, também, de valor afetivo para a população, impedindo sua destruição e/ou descaracterização.

Observa-se, entretanto, que as ações acima listadas não obtêm eficiência, quando as comunidades locais não tomam consciência e se apropriam do patrimônio que possuem, para assim desenvolverem sentimento de pertencimento e, conseqüentemente, de responsabilidade sobre o espaço em que vivem.

Nesse sentido, considera-se o desenvolvimento de ações de educação patrimonial indispensável no processo de sensibilização das comunidades quanto à importância de se manter uma relação harmoniosa com o seu patrimônio, seja ele natural, histórico, artístico, arqueológico ou cultural. Diante dessa necessidade, a Fundação do Patrimônio Histórico de Pernambuco (FUNDARPE) vem contribuindo na preservação cultural do município de Triunfo (Pernambuco) para que o desenvolvimento local, seja através do turismo ou de outras atividades econômicas, não comprometa o patrimônio local.

Dentre as ações realizadas em Triunfo pela Fundarpe, destacam-se o tombamento do Cine-teatro Guarany, em 1985; a elaboração das Diretrizes para a preservação do patrimônio histórico construído de Triunfo, publicado em 2006, a fim de orientar o Plano Diretor municipal; e o Projeto Piloto

de Educação Patrimonial, iniciado no segundo semestre de 2007 e com previsão de término para o final do corrente ano.

EDUCAÇÃO PATRIMONIAL: DESAFIOS E ESTRATÉGIAS PARA UMA GESTÃO INTEGRADA DO PATRIMÔNIO CULTURAL

A Educação Patrimonial é enfocada pela Fundarpe como uma ferramenta de gestão integrada do patrimônio cultural que pode ser desenvolvida através de oficinas, seminários, debates e atividades educativas nas escolas, possibilitando a ampliação do conhecimento dos bens patrimoniais, bem como o resgate da memória e a afirmação da identidade local e estadual.

As ações permitem extrapolar os muros da escola e, também, dos museus, bibliotecas e arquivos, em um processo de descoberta em que alunos, professores e toda a comunidade podem e devem estar envolvidos. É através do diálogo permanente entre as comunidades e os agentes responsáveis pela preservação dos bens culturais que será possível a formação de parcerias para a proteção e valorização desses bens.

Trata-se de um processo permanente e sistemático de trabalho educacional centrado no Patrimônio Cultural, que busca levar a população local a um processo ativo de conhecimento, apropriação e valorização de sua herança cultural. Entende-se que “o conhecimento crítico e a apropriação consciente por parte das comunidades e indivíduos do seu ‘patrimônio’ são fatores indispensáveis no processo de preservação sustentável desses bens, assim como no fortalecimento dos sentimentos de identidade e cidadania” (HORTA, 2003).

De acordo com Horta, Grunberg e Monteiro (1999, p.5), a Educação Patrimonial pode conduzir a:

[...] uma nova visão do Patrimônio Cultural Brasileiro em sua diversidade de manifestações, tangíveis e intangíveis, consagradas e não consagradas, como fonte primária de conhecimento e aprendizado [...] ou ainda como instrumento de motivação, individual e coletiva, para a prática da cidadania, o resgate da autoestima dos grupos culturais, e o estabelecimento de um diálogo enriquecedor entre as gerações.

A fim de compreender as inter-relações que se processam em um núcleo histórico alvo de ações de preservação, é preciso concebê-lo como espaço criado e transformado pela atividade humana, ao longo do tempo e da história. Os seus monumentos e sítios históricos são, hoje, “fragmentos do cenário do passado, elementos de uma paisagem que sofreu modificações ao longo do tempo, e funcionam como ‘chaves’ para a reconstituição das sucessivas camadas da ocupação humana e dos remanescentes que chegaram até nós” (HORTA, 2003). Desta forma, é importante perceber que este espaço é dinâmico, estando em contínua mudança, de acordo com as novas necessidades da vida social.

Em muitas localidades, a atividade turística pode ser considerada como aliada nas ações de educação patrimonial, bem como na conservação de prédios, monumentos e núcleos históricos, uma vez que o patrimônio é fator de atração de fluxos turísticos, que convergem para o incremento da economia das localidades receptoras.

No caso do município de Triunfo, o desenvolvimento do turismo foi solicitado pela própria comunidade, em reconhecimento do potencial de sua especificidade enquanto estância climática, detentora de atrativos naturais e peculiar beleza arquitetônica e paisagística, como pode ser observado na figura abaixo:

O desenvolvimento do turismo cultural tem como fundamento o contato e a convivência com o legado cultural, com as expressões do ser e fazer de cada comunidade. Os locais de turismo, por sua vez, criam possibilidades para a reafirmação da identidade cultural, da preservação e da revitalização dos bens culturais e das tradições.

De acordo com Carolina Juliani de Campos, consultora do Ministério do Turismo, o desenvolvimento do turismo “é importante na medida em que colocamos uma visão de mercado, mas com grande preocupação nas questões patrimoniais, na estruturação das visitas, na importância da interpretação patrimonial como via de educação e de atração entre o turista e o bem cultural” (IPHAN, 2006).

Segundo Sílvio Mendes Zancheti a estratégia de revitalização dos espaços históricos baseada no turismo:

[...] tem sido vista pelos administradores urbanos como uma verdadeira panaceia para a revalorização destas áreas deprimidas. De fato, esta atividade pode gerar um rendimento urbano novo associado ao velho estoque construído. Contudo, o turismo é, em muitas ocasiões, a falsa resposta à revalorização. Quando o centro, ou qualquer outro bairro tem um potencial turístico, existe o perigo da tentativa de utilização máxima deste potencial. Esta estratégia vem sempre acompanhada do desalojamento dos ainda existentes habitantes e das atividades econômicas tradicionais. Também, são alteradas as tipologias das edificações e, muitas vezes, os coeficientes de ocupação e edificação, o que acarreta uma mudança no tecido e no ambiente urbano.

Em outro viés, João Tadeu Gonçalves, Gerente de Educação Patrimonial do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), acredita que:

[...] a partir do momento em que os gestores de turismo estiverem plenamente convencidos da importância da preservação do patrimônio cultural, os projetos de uso turístico dos bens trarão em seu bojo, gradativamente, a preocupação não só com a sua manutenção, como também de difundir junto ao usuário os conceitos de preservação, num processo educativo (IPHAN, 2006).

Para tanto, os formuladores das políticas públicas de turismo devem

compreender que o patrimônio, antes de ser atrativo turístico, integra o cotidiano das populações, de modo que as vozes locais precisam ser ouvidas e incorporadas no processo de desenvolvimento local do turismo.

EDUCAÇÃO PATRIMONIAL EM TRIUNFO

Triunfo localiza-se na Região de Desenvolvimento do Sertão do Pajeú, a 449 km do Recife. Apresenta população de 15.225 habitantes, em território de 192 km². Possui características diferenciadas dos demais municípios do sertão, por se tratar de brejo de altitude (1.004 metros), havendo maior ocorrência de chuvas e clima ameno. Fundado no século XIX, sua arquitetura reflete período de prosperidade econômica: casario singelo; antigas construções; seculares conventos; o açude – adornado pela presença do Cine-Teatro Guarany (1919); as velhas edificações em pedra localizadas nas cercanias da cidade; os pequenos nichos que compõem a Via Sacra, perfazendo um caminho que vai da Igreja Matriz ao Alto do Cruzeiro; engenhos, com a artesanal produção de alfenins e rapadura; as casas de farinha; os arruados de pitorescas histórias; o Museu do Cangaço, revivendo um importante ciclo da cultura regional.

Identificamos, em Triunfo, perdas irreparáveis, tais como: a descaracterização das tipologias construtivas antigas pela conversão das edificações a programas arquitetônicos elaborados para novos usos, por meio de reformas para “modernização” de suas plantas e fachadas. O patrimônio construído, que foi herdado de inúmeras gerações passadas, perde a sua autenticidade em nome do imediatismo do novo. A perda da identidade do cidadão quanto ao seu referencial histórico e cultural.

O velho centro fica como uma lembrança, um ponto na memória coletiva, mas que não se materializa na sua utilização comunitária. A perda do valor social que se segue à perda do valor cultural. O atual processo de desvalorização dos velhos centros aguça a segregação e a fragmentação social das cidades. É a segregação voluntária das classes médias e altas e a segregação forçada dos pobres na periferia.

De uma maneira geral, o Núcleo Histórico de Triunfo está bem conservado e preservado em suas características principais, se o compararmos com outras cidades do interior do Estado de Pernambuco, porém, já se percebem descaracterizações e demolições que comprometem esse rico patrimônio arquitetônico.

Existem relatos de moradores de que boa parte dos responsáveis por estas descaracterizações são pessoas que não são originais de Triunfo, e para ali se mudam e assumem postura desrespeitosa para com a estética da arquitetura centenária. Este tipo de relato, que demonstra uma sensibilidade para com a cidade, não é coisa rara em Triunfo. Foi possível detectar um número razoável de pessoas – não somente educadores – preocupadas com os diver-

tos processos de aculturação que a cidade vem sofrendo, como o desaparecimento do artesanato local, de certas manifestações folclóricas, que dão lugar a espetáculos de música massificada, e da mudança do contexto urbano.

É evidente que esta população lida com um problema que encontra, na preservação patrimonial, um sério limitador: o crescimento físico da cidade. Localizada em um vale montanhoso, cercada de afloramentos rochosos calcários e densa vegetação, a cidade não tem encontrado muitas áreas de expansão. Bairros novos são relativamente distantes do centro e, conseqüentemente, percebe-se um constante movimento de obras em toda a área central, uma vez que as famílias aí residentes, à medida que se expandem demográfica e economicamente, não prescindem de reformas em suas casas para abrigar novos membros da família ou ampliar negócios, preterindo os bairros novos e mais distantes.

Assim, além de eventuais descaracterizações do casario histórico, através do uso de elementos como azulejos, grades, toldos e placas, verifica-se construção de anexos, demolição de casas. Evidencia-se, também, uma tendência à verticalização das novas construções e reformas, inadequadas à tipologia arquitetônica daquele núcleo, decorrente, principalmente, da mudança de uso residencial para comercial. Há, portanto, um desafio da ação educativa de trabalhar a conscientização da comunidade na medida em que esta entende, em certos aspectos, a preservação do patrimônio construído como um entrave ao seu desenvolvimento.

Um dos aspectos interessantes destas transformações urbanas é que ela advém de um recente impulso econômico provocado pela consolidação do município como polo turístico e a conseqüente expansão de sua rede hoteleira. Não há dúvidas de que o turismo trouxe estabilidade a diversas famílias e oportunidades de trabalho a muitas pessoas. Este é, sem dúvida, um ponto de argumentação importante para justificar a preservação patrimonial, isto é, o fato de que um dos fatores que atraem turistas para a cidade é justamente seu contexto urbano diferenciado, e que a expansão econômica que o turismo proporciona deve alimentar uma cadeia de preservação, e não de destruição do conjunto arquitetônico, sob pena de perda de um dos aspectos mais atrativos da cidade.

Um dos maiores exemplos da necessidade de sensibilização da população para a preservação patrimonial foi colhido em entrevistas realizadas com moradores, sobretudo aqueles mais simples. Descobrimos que um dos aspectos mais pitorescos da cultura construtiva do município, as casas de pedra, estão sob ameaça iminente. Além de vários moradores estarem a demolir suas casas construídas em pedra calcária, dentro do núcleo urbano, existe uma proposta da própria prefeitura de derrubar outras na zona rural!

Os moradores do núcleo urbano mostram que as antigas estruturas, cuja argamassa é o puro barro, estão ruindo, apresentando real perigo para suas

vidas. Em certa rua da cidade, veem-se alguns montes de pedras que são os restos de casas desmontadas. Na área rural, inúmeras casas são encontradas aqui e acolá, perdidas em meio à vegetação verdejante. Um morador nos revela: “o prefeito quer demolir a casa e construir uma de tijolo”. Interrogado por que, revela que o problema é que as casas são focos de reprodução do besouro barbeiro, vetor da doença de Chagas. Perguntamos, ainda, o que o morador achava de ter uma casa tão bela e peculiar destruída, e a resposta foi simples e categórica: “A casa é bonita, mas nossa saúde é bom”.

Mais uma vez uma questão imediata, porém, extremamente grave, já que influi diretamente sobre vidas humanas, leva a uma solução imediata: o desmantelamento de uma tradição secular. Por outro lado, está presente em todas as áreas da cidade a mais óbvia das soluções quando se tem em mente preservação patrimonial: inúmeros exemplos de arquitetura vernacular em que a pedra está presente como elemento construtivo ou decorativo de casas, pousadas e hotéis, com o cimento como rejunte, e sem a mínima ameaça de proliferação de insetos. Estes exemplares de arquitetura moderna oferecem uma solução para as tradicionais casas de pedra triunfenses, evitando a perda da estética tradicional, através de um processo de hibridização com técnicas modernas, proporcionando segurança, saúde e preservação patrimonial. Eis um grande desafio da ação da educação patrimonial: sensibilizar gestores públicos para que soluções que harmonizem modernização e patrimônio tornem-se prioritárias e naturais, ao lidar com questões habitacionais em geral.

O Projeto Piloto de Educação Patrimonial em Triunfo prevê uma ação permanente e sistemática de sensibilização, através de agentes multiplicadores, com o objetivo de reforçar a identidade e a autoestima da comunidade local, de forma a integrá-la à preservação e à gestão do patrimônio cultural.

Inicialmente, foram coletados dados sobre o município e realizado mapeamento das áreas de atuação e agentes multiplicadores. Tais agentes foram identificados no contato direto com a comunidade e eleito em sua maioria por eles. O principal objetivo de identificar agentes multiplicadores seria contar com esses personagens na continuidade da ação. Foram planejadas três oficinas direcionadas aos públicos-alvos identificados: gestores públicos, educadores e agentes culturais da comunidade. Antes das oficinas, foram mapeadas ações realizadas, por estes atores sociais, em relação à preservação dos patrimônios de Triunfo e suas repercussões.

Em entrevistas com Diretores e Coordenadores das escolas, colhemos relatos sobre ações desenvolvidas dentro e fora da escola, que envolvem a temática “preservação”. Com grande surpresa, deparamo-nos com uma realidade de educadores atualizados através de programas de pós-graduação. Este perfil de professor é reflexo da excelente qualidade do ensino em Triunfo, decorrente da presença do Colégio Stella Maris, formado por alemãs,

desde 1939, que mudou a história da educação no Sertão do Pajeú. Foram identificados professores conscientes do potencial da paisagem, do povo, da cidade de Triunfo e do quanto é necessário investir em um trabalho de aproximação da comunidade com este potencial.

A primeira oficina realizou-se com os educadores e aconteceu no Cine Teatro Guarany. Esta oficina foi dividida em dois momentos, sendo, no primeiro, apresentados conceitos de Educação Patrimonial, o estado da arte da Educação Patrimonial no Brasil e no Mundo e a metodologia adotada para esta ação no município, finalizando com uma dinâmica de grupo a partir da música de Vanessa da Mata, “Carta (1890)”, quando todos mergulharam em um momento de encontro com particularidades da sua cidade. A música induz ao resgate da memória, a partir da descrição de cenas do cotidiano tradicional de uma cidade. A intenção da dinâmica foi, através destas palavras, despertar a sensibilidade para um cotidiano que vem se perdendo:

“Ando nas ruas do centro
Estou lembrando tempos
Enquanto lhe vejo caminhar
Aguando a calçada
Um barbeia um velho
Deita a noite e diz poesias (serenatas)

Vinho enquanto ouve choro costurar
Passei em casa, seu José não estava
Memórias Senhor Brás Cubas Postumavam
Enquanto vi passar Helena pra casa de chá

Devagar, bonde na praça
Ainda borda delicadeza
Torna a gente
Banca de flores
Libertando sorrisos no ar”

No segundo momento, foram devolvidas aos diretores, coordenadores e professores suas falas, coletadas em visitas anteriores, com o objetivo de torná-los coautores da ação educativa em questão. As reações foram gratificantes diante da necessidade de parceiros locais. Todos reconheceram a importância de seu papel na condução dos alunos a uma nova forma de visão do patrimônio, permitindo-lhes reconhecer valores que podem fatalmente vir a desaparecer.

A partir dos resultados desta oficina, sentiu-se a necessidade de elaboração de uma cartilha educativa, sensibilizando, principalmente, o público de

educadores para trabalho com crianças e jovens do município. Esta cartilha será apresentada em uma segunda oficina, aos professores, para possíveis contribuições, tornando, assim, a construção deste mecanismo didático um processo participativo.

O conteúdo da cartilha tem o objetivo de apresentar uma visão universal da questão patrimonial, colocando questões como globalização, crise ambiental, perda de identidade e aculturação, de forma clara e simples, para que os agentes educacionais percebam o seu contexto como integrado a um mundo dinâmico. Para tanto, experiências de outras cidades e países serão apresentadas para uma avaliação comparativa de como é abordada a questão patrimonial (ambiental, imaterial e material) e qual a relevância da ação deles em educação patrimonial para a difusão das ideias de preservação, como mantenedores da identidade, mas, também, como sofisticado meio de vida, sustentabilidade e viabilização econômica.

A divulgação desse material será feita através do grupo de teatro do município, que interpretará bens patrimoniais locais. A oficina com os gestores nos direcionou à elaboração de outro material educativo para a comunidade, que será o Manual do Morador do Núcleo Histórico de Triunfo.

Em parceria com o Projeto Pernambuco Conhece Pernambuco, promovido pela Secretaria de Turismo de Pernambuco, Empetur e Fundarpe, será realizada oficina de educação patrimonial, desta vez direcionada ao *Trude* Turístico dos sete municípios envolvidos, a saber, proprietários de equipamentos de hospedagem, bares e restaurantes, artesãos, grupos folclóricos, gestores de museus, dentre outros profissionais e empresários que têm relação direta com a atividade turística. Neste Projeto, Triunfo é considerado destino indutor para os demais municípios de seu entorno que formam a Rota do Cangaço e Lampião.

Esta oficina tem como foco a conscientização para a integração da oferta turística dos municípios, com base na identidade cultural destacada, o Cangaço, mas, também, destacando patrimônios específicos de cada localidade envolvida. Cabe ressaltar, também, a importância de estimular os habitantes dos municípios inseridos a “vivenciarem a rota”, identificando-os como espaços interessantes de visitação e turismo.

As dinâmicas têm como objetivo verificar quais espaços são reconhecidos como turísticos e, a partir deles, estimular a criação de roteiros turísticos e programação cultural permanente para fazer com que a cultura aconteça e não seja apenas encenada para fins de eventos e/ou turismo. Estas ações visam ampliar o turismo cultural na região, além de proporcionar o conhecimento e o respeito ao patrimônio, cria a possibilidade de uma sustentabilidade econômica para preservação dos bens em questão.

Dentre as propostas do projeto, houve o interesse em valorizar a mão-de-obra local, foram contratados fotógrafo, cinegrafista e grupo de teatro,

aproximando a equipe da comunidade e gerando retorno financeiro para o município.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a avaliação desse trabalho em Triunfo, a Fundarpe tomou, como plano de atividades para 2008, ações na área de educação patrimonial nas 12 Regiões de Desenvolvimento do estado de Pernambuco. Este plano tem como diretriz a ideia de que o envolvimento da comunidade é fundamental para a preservação do patrimônio histórico, contrapondo-se a uma tradicional postura de gestão de lugares da memória, exclusivista e elitista.

A Ação Educativa tem grande desafio, e trata-se de um trabalho de microações que, embora não traga resultados imediatos, precisa ser realizado, objetivando não só incentivar a mudança de atitude da comunidade como lançar sementes para que as próximas gerações estejam engajadas na preservação de seu patrimônio cultural. A orientação destas ações pode ser resumida nas seguintes palavras de Aloísio Magalhães, em seu livro *E Triunfo?*: “Não tem sentido a memória apenas para guardar o passado. [...] A tarefa de preservação do patrimônio cultural brasileiro, ao invés de ser uma tarefa de cuidar do passado, é essencialmente uma tarefa de refletir sobre o futuro.”

BIBLIOGRAFIAS

- CAMPANI, Adriana. Educação patrimonial: uma experiência em busca de uma inovação no ensinar e no aprender. In: Revista Brasileira de Estudo Pedagógico. Jan. / Dez. Brasília: UEPG, 1997.
- HORTA, Maria de Lourdes; GRUNBERG, Evelina; MONTEIRO, Adriane Queiroz. Guia Básico de Educação Patrimonial. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Museu Imperial, 1999.
- HORTA, Maria de Lourdes. O que é Educação Patrimonial? Disponível em: <<http://www.redebrasil.tv.br/salto/boletins2003>>.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN. Educação patrimonial. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=12639&sigla=Institucional&retorno=detalheInstitucional>>. Acesso em: maio 2005.
- . Turismo cultural e educação patrimonial mais próximos. In: Revista Eletrônica do IPHAN. 9/2/2006. Disponível em: <<http://www.revista.iphan.gov.br/>>.
- INVENTÁRIO DA OFERTA TURÍSTICA DE PERNAMBUCO. Recife: Empresa Pernambucana de Turismo (EMPETUR), 2006.
- LIMA, Liliâne Obando Maia de Hollanda. A Preservação do Patrimônio Histórico Cultural como Instrumento de Desenvolvimento Econômico. In: Revista Turismo. jun/2005. Disponível em: <<http://revistaturismo.cidadeinternet.com.br/artigos>>.
- MAGALHÃES, Aloísio. E Triunfo?: a questão dos bens culturais no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Fundação Roberto Marinho, 1997. 1. ed: 1985.
- MURTA, Stela Maris; ALBANO, Celina (orgs.). Interpretar o patrimônio: um exercício do olhar. Belo Horizonte: UFMG; Território Brasilis, 2002.
- PORTUGUEZ, Anderson Pereira (org). Turismo, memória e patrimônio cultural. São Paulo: Roca, 2003.
- ZANCHETTI, Sílvia Mendes. O desenvolvimento sustentável urbano. Disponível em: <www.urban-conservation.org>. Acesso em: 15 fev. 2008.

MEMÓRIAS E PROCESSOS MUSEAIS

A poética das casas-museus de heróis populares

Mário Chagas

“Evocando as lembranças da casa, adicionamos valores de sonho. Nunca somos verdadeiros historiadores; somos sempre um pouco poetas, e nossa emoção talvez não expresse mais que a poesia perdida.”

Gaston Bachelard

I

A noção mais singela de casa nos remete à ideia de abrigo. Uma casa é um abrigo contra os perigos da natureza e da cultura, contra os perigos imaginários e os bem concretos; mas uma casa também abriga e propicia sonhos, imaginações, lembranças. Uma casa é um abrigo e, de algum modo, todo abrigo provoca e evoca a ideia de casa.

Todas as casas, desde os suntuosos palácios às singelas palafitas, das casas-grandes às senzalas, dos grandes apartamentos em condomínios luxuosos às precárias moradias de favelas, todas elas precisam dar conta de três zonas básicas: “estar”, “repouso” e “serviços”. De acordo com Carlos Lemos, em seu livro *Cozinhas, etc.* (1978, p.15), a cada uma dessas três zonas correspondem funções e necessidades específicas.

A zona de “estar” pressupõe áreas para passar o tempo livre, receber visitas e estudar; a zona de “repouso” pressupõe espaços para repousar, para higiene pessoal, para necessidades fisiológicas (em certos casos, essa área pode localizar-se na zona de estar) e espaço para a vida sexual; a zona de “serviços” pressupõe áreas para estocagem de alimentos e outros produtos, para trabalho culinário, para refeições (aqui, também, deve-se dizer que, em certos casos, essa área localiza-se na zona de estar), lavagem, limpeza e cuidados de equipamentos de cozinha, de roupas e outros objetos domésticos.

Ainda que essas três zonas, relacionadas com necessidades da vida social, estejam mais ou menos presentes em todas as casas, de maneira geral, nas casas mais abastadas, aristocráticas e complexas, como palácios, mansões e casas-grandes, as áreas a elas correspondentes tendem a ser mais e mais especializadas; nas casas populares, ao contrário, a tendência é para a simplificação e o hibridismo, chegando ao ponto de se ter um único cômodo com múltiplas funções.

Para além dessas três zonas, e suas funções correspondentes, uma casa, acompanhando a reflexão de Bachelard, também tem espaços que abrigam sonhos e fazem sonhar. Para o autor de *A poética do espaço*, “todos os abrigos, todos os refúgios, todos os aposentos têm valores oníricos consoantes” (Bachelard, 2003, p.25). Nessa perspectiva, compreende-se que a casa não é vivida apenas na positividade de suas áreas de “estar”, de “repouso” e de “serviço”. A casa também guarda cantos, antros (os abismos da cama e algumas árvores do quintal, por exemplo), espaços que se situam embaixo (o porão e as caves, por exemplo) e outros que se situam em cima (o forro, o telhado e o sótão, por exemplo) e alguns outros que se situam no meio (o dentro dos armários, o dentro das gavetas e de outros móveis, por exemplo). Cada um desses espaços arquiva e aciona sonhos e memórias, preserva e acende imaginações e reflexões.

O passado habita a casa do presente que, por sua vez, habita a casa do futuro e reinventa a casa do passado com o companheirismo da memória, do espaço, das coisas, das imagens e das palavras. E, afinal, de que são feitas as casas se não desses ingredientes regados em um caldo cultural próprio e específico?

“O passado, o presente e o futuro – diz o autor de *A poética do devaneio* – dão à casa dinâmismos diferentes, dinâmismos que não raro interferem, às vezes se opondo, às vezes excitando-se mutuamente. Na vida do homem, a casa afasta contingências, multiplica seus conselhos de continuidade. Sem ela, o homem seria um ser disperso. Ela mantém o homem através das tempestades do céu e da vida. É corpo e é alma. É o primeiro mundo do ser humano.” (Bachelard, 2003, p.26)

Ainda que a casa seja tudo isto que até agora se disse sobre ela e muito mais, resta articular essas ideias com a categoria casa-museu. Para iniciar essa articulação, pode-se fazer o exercício de ler as casas-museus a partir das três zonas (“estar”, “repouso” e “serviço”) presentes em todas as casas. Uma leitura por esse viés, especialmente se realizada em uma perspectiva comparativa, propiciaria uma compreensão arquitetônica, histórica e social da casa-museu; permitiria perceber o lugar da casa na sociedade, o lugar dos habitantes na casa, particularmente o lugar dos homens, das mulheres e das crianças, e até mesmo o valor estético da casa-museu, como expressão da criação humana; mas essa leitura não tocaria na dimensão poética, filosófica e política da casa-museu. Afinal de contas, porque essa casa – e exatamente essa casa – foi transformada em uma casa-museu? Por que essa casa deixou de servir como habitação de pessoas, foi resignificada, e passou a ser um espaço explicitamente poético e político? Por que a vontade de memória, a vontade de patrimônio e a vontade de museu se concentraram nessa casa – e exatamente nessa casa – transformando-a em um espaço de teatralização do passado e de criação de memórias do futuro?

São muitas as perguntas, mas, como aconselha Rainer Maria Rilke, é preciso vencer o desejo juvenil de querer responder apressadamente a todas as perguntas. É recomendável aprender a conviver com elas, dormir e acordar com elas, para que elas (as perguntas) possam fazer em nós o trabalho que lhes compete fazer.

As casas-museus (sejam elas casas das camadas populares, das classes médias ou das elites sociais e econômicas), a rigor, são casas que saíram da esfera privada e entraram na esfera pública, deixaram de abrigar pessoas, mas não deixaram necessariamente de abrigar objetos, muitos dos quais foram sensibilizados pelos antigos moradores da casa. As casas-museus e os seus objetos servem para evocar nos visitantes lembranças de seus antigos habitantes, de seus hábitos, sonhos, alegrias, tristezas, lutas, derrotas e vitórias; mas servem também para evocar lembranças das casas que o visitante habitou e que hoje o habitam.

Para Walter Benjamin, que visitou a casa-museu de Goethe e sonhou, os museus são casas de sonho do coletivo. Por essa vereda, as casas-museus podem ser compreendidas como casas que propiciam sonhos de casas e que unem universos individuais e particulares com universos coletivos.

Não há dúvida de que a casa-museu encena uma dramaturgia de memória toda especial, capaz de emocionar, de quebrar certas barreiras racionais, de provocar imaginações, sonhos e encantamentos. Por isso mesmo, é preciso perder a ingenuidade em relação às casas-museus: elas fazem parte de projetos políticos sustentados em determinadas perspectivas poéticas, elas também manipulam os objetos, as cores, os textos, os sons, as luzes, os espaços e criam narrativas de memória com um acento lírico tão extraordinário que até os heróis épicos, os guerreiros valentes e arrogantes, e os homens cruéis e perversos são apresentados em sua face mais cândida e humana; afinal, eles estão em casa, e ali eles precisam dormir em paz, receber visitas, comer e atender a outras necessidades físicas. As casas-museus, assim como os documentos, os signos e todos os outros museus, podem ser utilizadas para dizer verdades e para dizer mentiras. O que fazer? Fugir das casas-museus como quem foge de casas mal assombradas? Haverá um outro caminho? Talvez seja possível exercitar uma nova imaginação museal que, abrindo mão da ingenuidade, valorize a perspectiva crítica, sem abrir mão da poética, e busque conectar a casa-museu com as questões da atualidade, com os desafios do mundo contemporâneo. O exercício de uma nova imaginação museal também permitiria e estimularia a criação de novas casas-museus, casas que encenassem novas dramaturgias, que valorizassem a dignidade social, o respeito às diferenças, o respeito aos direitos humanos, à liberdade, à justiça; que registrassem no presente e projetassem no futuro a memória criativa daqueles cuja memória é frequentemente esquecida, silenciada, apagada.

O presente texto debruça-se sobre o tema “casas-museus de heróis populares” e concentra-se em três casas que serviram de moradia para três personagens bastante diferentes entre si: Chico Mendes (1944-1988), Mestre Vitalino (1909-1963) e Cora Coralina (1889-1985). Hoje, suas antigas moradias são casas-museus, mas são, também, espaços poéticos e campos de disputa política pela memória do futuro. A casa de Chico Mendes – líder sindicalista e ambientalista, assassinado em 1988 – v está situada no município de Xapurí, na região norte do Brasil, no estado do Acre; a casa do Mestre Vitalino – artista popular, produtor de esculturas em argila – situa-se no Alto do Moura, no município de Caruaru, na região nordeste do Brasil, no estado de Pernambuco; finalmente, a casa de Cora Coralina – poetisa, rebelde, mãe, avó, amiga e humanista – localiza-se na cidade de Vila Boa de Goiás, na região centro-oeste, no estado de Goiás.

II

Os três personagens citados, em minha perspectiva, enquadram-se na categoria de heróis populares. A saga de cada um deles, a dimensão épica de suas vidas, os enfrentamentos políticos, sociais e econômicos que tiveram, as vitórias e as derrotas que saborearam, não deixam dúvidas: eles são heróis populares. A transformação de suas antigas moradias em museus constitui uma indicação clara de que o mundo museal no Brasil está em transformação. Já não são apenas os palácios de reis, príncipes, princesas e nobres; as casas de presidentes, ministros e políticos poderosos; as moradias de empresários e artistas bem sucedidos economicamente ou as residências de colecionadores abastados que produzem museus e conquistam um lugar entre os lugares de memória que constituem a memória social. Observa-se a valorização dos direitos à cultura, à memória, ao patrimônio e ao museu como direitos de todos, como direitos de todas as camadas sociais, de todos os grupos étnicos. Isso tem favorecido o surgimento de museus criados por povos indígenas, comunidades quilombolas, moradores de favela, militantes de movimentos sociais, praticantes de religiões não dominantes e muito mais. É a partir desse quadro que eu gostaria de ler as três experiências de casas-museus vinculadas aos três personagens aqui referidos.

III

No dia 22 de dezembro de 1988, o líder ambientalista e sindicalista, Francisco Alves Mendes Filho, conhecido como Chico Mendes, nascido no seringal Porto Rico, em Xapurí, no estado do Acre, foi brutalmente assassinado, com um tiro de escopeta, no quintal de sua própria casa, onde se encontravam seus filhos, sua esposa e um segurança.

Chico Mendes tinha 44 anos e vinha sofrendo várias ameaças. Ele sabia

que seu assassinato estava sendo tramado. A onda de violência que assolava o Acre e os crimes praticados contra líderes sindicais e seringueiros vinham sendo denunciados insistentemente por ele. À imprensa brasileira ele chegou a declarar: “Se descesse um enviado dos céus e me garantisse que minha morte iria fortalecer nossa luta, até que valeria a pena. Mas a experiência nos ensina o contrário. Então, eu quero viver. Ato público e enterro numeroso não salvarão a Amazônia. Quero viver.”

A trajetória de liderança de Chico Mendes teve início no começo dos anos setenta, quando participou das lutas dos seringueiros para impedir desmatamentos e organizar ações em defesa da posse de terra. Em 1975, foi indicado como secretário geral do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Brasileia e, em 1977, em pleno regime militar, foi eleito como vereador para a Câmara Municipal de Xapuri, pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB). Em 1980, com o início do processo de “abertura lenta e progressiva” do regime militar, foi criado o Partido dos Trabalhadores (PT), Chico Mendes assumiu, na ocasião, a direção do partido no Acre. Em 1985, organizou e liderou o 1º Encontro Nacional dos Seringueiros, durante o qual foi criado o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS). Em 1987, representantes da ONU visitaram Chico Mendes, em Xapuri, e viram de perto a devastação da floresta e a perseguição aos seringueiros provocadas por projetos financiados por bancos internacionais. A ação do líder seringueiro junto aos organismos internacionais foi decisiva para a suspensão dos financiamentos aos projetos devastadores. O trabalho incansável de Chico Mendes levou as entidades de defesa da ecologia e dos direitos humanos, nacionais e internacionais, a homenageá-lo com vários prêmios, entre os quais destaca-se o prêmio *Global 500*, oferecido pela ONU.

A tragédia de Chico Mendes conferiu à sua memória uma dimensão não prevista, transformado em mártir o seu ideário, a sua causa e o seu nome foram amplamente disseminados. É nesse contexto que, no final dos anos noventa, a singela casa de madeira, onde habitava Chico Mendes e sua família, semelhante a tantas outras casas de seringueiros, foi transformada em Casa-Museu Chico Mendes, por meio de parceria firmada entre o Departamento do Patrimônio Histórico do estado do Acre e a Fundação Chico Mendes, organização não-governamental, dirigida inicialmente pela Sra. Ilzamar Mendes, viúva do líder ambientalista, e hoje dirigida por sua filha, a Sra. Elenira Mendes.

O poder da memória de Chico Mendes, a sua potência política e poética, transformou a moradia de um seringueiro em casa-museu e produziu incômodos para a memória do poder local e nacional. A pequena casa de madeira passou a ser amada e odiada, é como se, por ela, Chico Mendes voltasse a viver fisicamente, e passasse a ter um novo corpo, um corpo que,

em seu silêncio, falasse muito alto e gritasse e continuasse a denunciar os desmatamentos e a organizar as ações de defesa da posse da terra. Agora, a Casa-Museu Chico Mendes era um símbolo, um ícone, um emblema da luta dos seringueiros, dos sindicalistas, dos ambientalistas, dos militantes de esquerda, dos movimentos sociais, dos povos da floresta e dos homens e mulheres que, mesmo diante de inimigos poderosos e de dificuldades muito grandes, não desistem da vida e da luta.

A Casa-Museu transformou-se em uma espécie de lugar de peregrinação, ponto obrigatório para quem vai ao Acre, lugar de memória e de inspiração. A proposta museológica adotada optou por manter a Casa tal e qual se encontrava no dia da morte de Chico Mendes. Além disso, a museografia encena a dramaturgia da tragédia e valoriza – com textos e legendas – o passo a passo da paixão de Chico Mendes.

Por tudo isso, as forças conservadoras locais passaram a combater a Casa-Museu, passaram a desejar destruí-la, apagá-la do mapa, cortar suas árvores, alterar a paisagem local. A Casa-Museu passou a ser ameaçada e, para a sua proteção legal, foi elevada, em 2008, à categoria de patrimônio cultural de interesse nacional.

IV

Vitalino Pereira dos Santos, conhecido como Mestre Vitalino, morreu em casa, aos 54 anos, no dia 20 de janeiro de 1963. Causa da morte: varíola. Pobre, analfabeto, morto por doença para a qual já existia vacina, assim, terminaram-se os dias do Mestre Vitalino, um dos maiores artistas populares do Brasil. Sua obra, composta de esculturas (ou bonecos de barro) ganhou fama, percorreu o mundo, inspirou artistas clássicos e artistas populares e encontra-se, ainda hoje, em coleções particulares e em vários museus do Brasil e do mundo. O Museu do Louvre, de acordo com a tradição familiar, tem obras do Mestre que, segundo Aluísio Magalhães, gerou mais emprego que a Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), órgão estatal que, entre os seus objetivos, incluía a geração de empregos para as áreas menos favorecidas da região nordeste. A vida e a obra de Vitalino foram narradas em folhetos de cordel, exposições, vídeos, livros e palestras.

Conta a tradição que, em 1915, aos seis anos de idade, Vitalino teria produzido o seu primeiro boneco de barro: “um gato maracajá trepado numa árvore, acuado por um cachorro e um caçador fazendo pontaria”. De igual modo, se diz que, aos quinze anos de idade, passou a tocar pífanos e criou uma banda, composta por quatro músicos. Quando lhe perguntaram sobre como aprendera a tocar pífanos, ele mesmo respondeu: “Eu aprendi a tocar pela cadência, tirando tudo do juízo.” Por conta de sua musicalidade, foi

recebido em muitas residências, fez espetáculos e, após a sua morte, foi lançado um disco com gravações originais de sua banda.

O sucesso do Mestre Vitalino repercutiu junto aos jovens artesãos do Alto do Moura. Muitos deles passaram a seguir os passos de Vitalino e transformaram-se em grandes mestres, tais como: Zé Caboclo, Manuel Eudócio, Elias Francisco dos Santos, Zé Rodrigues, Manoel Galdino e Luiz Antonio da Silva.

A singela casa de barro do Mestre Vitalino foi construída em 1959. Ali, ele habitou, com sua família, até o final de sua vida. Em 1960, recebeu, na cidade do Rio de Janeiro, a *Medalha Sílvio Romero*, atribuída aos que contribuem para a divulgação do folclore brasileiro.

Em 1971, sua antiga casa, localizada em uma rua que hoje leva o seu nome, foi transformada em Casa-Museu Mestre Vitalino. O seu acervo, constituído por objetos de uso pessoal e familiar, retrata a vida simples do grande Mestre. A proposta museológica valoriza o artista, sublinha a sua criatividade, a sua inventividade, a sua originalidade e a sua generosidade, tudo isso habitando uma casa simples, de uma família com poucos recursos financeiros.

O poder da memória do Mestre Vitalino, com sua poética e a sua política, transformou a moradia de um artesão em casa-museu. A sua casa, bela e singela, é uma casa de barro, assim como a sua obra; é uma Casa-Museu que, hoje, é mantida pela prefeitura de Caruaru, mas continua sendo a casa de um artista popular, de um homem analfabeto e genial, de um artista que viveu do seu ofício. Ali, Vitalino sonhou, amou, criou seus filhos, suas obras. Hoje, a simplicidade da Casa-Museu é fonte de inspiração para todos os que a conhecem.

V

Ana Lins dos Guimarães Peixoto Bretas, conhecida como Cora Coralina (pseudônimo utilizado desde os 15 anos e que, segundo ela, significava “coração vermelho”), morreu em 1985, aos 95 anos.

Por volta de 1909, Cora Coralina conheceu, durante uma tertúlia literária, Cantídio Tolentino de Figueiredo Bretas, recém-nomeado Chefe de Polícia da Villa Boa de Goiás. Entre poemas, olhares e conversas, apaixonaram-se. Ao lado desse Chefe de Polícia, separado e pai de alguns filhos, fugiu para Jaboticabal, no interior de São Paulo.

Em São Paulo, tornou-se colaboradora do jornal *O Estado de São Paulo*. Em 1932, durante a revolta constitucionalista, alistou-se como enfermeira e costurou bonés, uniformes e aventais. Mais adiante, abraçou a causa da criação de um partido feminino e chegou a redigir o manifesto da agremiação. Além de contista, era cronista, jornalista, mãe, amante, avó, amiga e uma excelente doceira. Nasceu e cresceu na casa velha da ponte, construção erguida por volta de 1770.

Cora Coralina teve filhos, enviuvou, vendeu livros, aventurou-se por Penápolis – interior paulista –, montou uma pensão, abriu a Casa de Retalhos e, depois, a Casa da Borboleta, especializada em produtos femininos. Em 1956, voltou para Vila Boa de Goiás e passou a ocupar a velha casa da ponte. Ali, instalou-se com o “seu” Vicente, um nordestino analfabeto que a acompanhava desde algum tempo, e com Maria Grampinho (a louca da cidade).

Entre móveis antigos e trens de cozinha, Cora Coralina escreveu muito. Aos 70 anos, aprendeu a datilografar e, aos 75 anos, publicou o primeiro livro: *Poemas dos Becos de Goiás e Estórias Mais*. Posteriormente, publicou *Meu Livro de Cordel*, em 1976, e *Vintém de Cobre*, em 1983. Em 1984, recebeu o *Grande Prêmio da Crítica / Literatura*, concedido pela Associação Paulista de Críticos de Arte, e o *Troféu Juca Pato*, concedido pela União Brasileira de Escritores.

Após a sua morte, a velha casa da ponte virou Casa-Museu. A poetisa, que tantas vezes ouviu e escreveu sobre o cochicho das paredes das casas de Goiás, agora estava ali, musealizada. As casas e as coisas das casas têm uma força extraordinária, sobrevivem aos que as constroem, sobrevivem aos moradores e passam a dar sobre eles o seu testemunho, muitas vezes, um indiscreto testemunho. Esse é o caso da casa de Cora. É uma casa que exala poesia: seus jardins, seus cantos, seus móveis, suas paredes, seus cacos de prato, suas portas e janelas, tudo ali recende a poesia. Entrar na Casa-Museu de Cora Coralina é uma espécie de mergulho no universo íntimo e criativo da poetisa. Ali, o passado não conta; ali, a historiografia perde os sentidos; ali, importa o presente vivo, a comoção, o deslumbramento poético, o “espaço que pisca”, como diria Walter Benjamin.

A Casa Museu de Cora Coralina não é apenas de Cora. A sensibilidade dos responsáveis pela proposta museológica e pelo projeto museográfico cuidaram de musealizar, também, o Seu Vicente e a Maria Grampinho: ele, o amigo analfabeto da poetisa; ela, a louca da cidade, amiga silenciosa de Cora.

O poder da memória de Cora Coralina, com sua poética e a sua política, transformou a moradia de uma poetisa-doceira em casa-museu. A casa de Cora, na beira do rio, passou a ser uma extensão de sua obra e um registro criativo de uma memória que continua em movimento. Gerenciada pela Fundação Cora Coralina, entidade privada, a casa onde a poetisa-doceira nasceu, cresceu, envelheceu, sonhou, amou, criou seus filhos e outras obras é fonte de inspiração, é a certeza de que as casas-museus continuam provocando sonhos e habitando o mundo com imagens poéticas.

VI

As casas-museus dos três personagens aqui apresentados constituem exemplos de exercícios de direito à memória que valorizam não as vozes dominantes ou os vestígios culturais das oligarquias e aristocracias todo-

poderosas, mas, sim, as vozes que normalmente são silenciadas, o saber-fazer e a luta de indivíduos que, a partir dos seus sonhos, contribuem para o sonho do coletivo, sonhando justiça, trabalho, dignidade social e poesia. A transformação das casas desses três personagens em casas-museus não tem nada de ingênuo. Não se trata de gestos dóceis e cordiais; ao contrário, são gestos políticos, com intencionalidades claras, gestos que implicam disputas no campo da política de memória. Os três personagens das casas-museus aqui apresentadas são, ao seu modo, arquétipos distintos de heróis e as suas antigas casas são, hoje, espaços que evocam lembranças e provocam a imaginação criadora, por isso mesmo são casas-museus de heróis populares que existem no presente e se projetam no futuro.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Regina; CHAGAS, Mário e SANTOS, Myrian Spúlveda dos. *Museus, Coleções e Patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond/MinC/Iphan/Demu, 2007.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DAMATTA, Roberto. *A Casa & A Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- LEMOES, Carlos. *A Cozinha, etc.* São Paulo: Perspectiva, 1978.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, Gonzalo e WILLS OBREGÓN, Maria Emma (Comps.). *Museo, Memória y Nación: misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Bogotá: Ministério de Cultura, 2000.

Museos, antropología e identidades culturales en Colombia

Fernando Barona Tovar

Presento, a consideración del lector, tres reflexiones que, a mi parecer, permiten el surgimiento y la permanencia de los museos antropológicos en Colombia: 1- la investigación antropológica. 2- El desarrollo de la antropología académica. 3- La importancia de los museos en una realidad multicultural. Tres elementos unidos por la pregunta acerca de las identidades culturales.

La pregunta por la identidad es un problema fundacional de la disciplina antropológica circunscrita en el proyecto de Modernidad iniciado a principios del siglo XVI y la antropología surge como la disciplina que estudia al hombre que busca aprehenderlo y conocerlo para incorporarlo en el proyecto civilizatorio —reduccionista y homogenizante— de Occidente. La Modernidad se encuentra íntimamente vinculada con la noción de progreso (Löwy, 1990: 23), al someter otras formas de pensamiento bajo el paradigma de lo ecuménico (la razón occidental), aunque ella misma es contradicción (Berman, 1991) ya que construye y reconoce la alteridad, el sentido de humanidad como totalidad.

Es un lugar común afirmar que la Modernidad no llegó de manera inmediata a América, pese a que el proceso mismo que permitió el descubrimiento del Nuevo Mundo se inscriba en el proyecto de Modernidad. Esto es así porque la Modernidad como proyecto de construcción de un nuevo orden mundial (proyecto sociocultural) no transformó de manera inmediata la mentalidad medieval hispana, basada en una conciencia hidalga y nobiliaria, la cual fue reproducida en las colonias americanas. Desde entonces, el Nuevo Mundo siempre ha buscado alcanzar los niveles de desarrollo y bienestar que Occidente prometió en su proyecto civilizatorio, que sin embargo cada vez se distancia más.

En este escenario natural nace y se desarrolla la antropología en Colombia, vinculada como proyecto de apoyo a la modernización del país, que buscó, por una parte, detectar y diagnosticar los problemas y necesidades de la sociedad, y por otra, vincular la diversidad étnica y cultural a un proyecto de construcción de Estado-nación mediante la formación de una identidad nacional.

Este proyecto modernizador permitió que el país experimentara una rápida transformación en sus relaciones sociales y de producción al pasar de ser un país agrícola a ser un país urbano e industrial, basado en el trabajo asalariado. Las reformas políticas, sociales y económicas emprendidas por la nación obligaron a la formación de un nuevo grupo de profesionales, especializado en las áreas de las ciencias sociales, para que construyeran un conocimiento básico de la sociedad colombiana. Hubo un proceso de reestructuración de la educación en Colombia que buscaba estar más acorde con los procesos de modernización del país, a partir del cual se pretendía una armonía entre el Estado y la universidad, donde lo fundamental era “[...] el carácter instrumental de las ciencias sociales y [que] hacía de la investigación aplicada su objeto final” (Jimeno, 1984: 179).

En este sentido, la enseñanza y práctica de la antropología en Colombia siempre han estado enmarcadas en la discusión sobre la ética profesional del antropólogo, en la que se presenta una escisión (desde los orígenes mismos de la disciplina en Colombia) entre neutralidad versus compromiso (Friedemann, 1984: 383-4). Un hito histórico en el desarrollo de los estudios antropológicos en Colombia son las fundaciones, casi simultáneas, del Instituto Etnológico Nacional (1941) y el Instituto Indigenista Colombiano (1942), ya que éstos son los encargados de desarrollar dos propuestas éticas divergentes en cuanto al ejercicio profesional de la disciplina, que marcaría el posterior desarrollo de la antropología en Colombia.

Los dos máximos representantes de estas “propuestas profesionales” serán los directores de cada uno de los institutos: Paul Rivet del Etnológico Nacional y Gregorio Hernández de Alba del Indigenista Colombiano. Paul Rivet (amigo personal de Franz Boas) comparte con éste los mismos intereses tanto académicos como éticos en torno a la enseñanza y práctica antropológica: Rivet introdujo en Colombia el particularismo histórico, así como su ética de “neutralidad científica” sinónimo de objetividad (Arocha, 1984: 258-261), lo que explica que el pensum con el cual comienza a funcionar el Instituto Etnológico Nacional se enmarcara en la tradición de la antropología cultural americana de los cuatro campos: antropología física, arqueología, lingüística y antropología cultural (Ibíd.: 262). El aporte de Rivet al Instituto Etnológico fue la formación de “científicos sociales” a diferencia de las directrices emanadas de la Escuela Normal Superior (a la cual pertenecía el Instituto) de formar profesionales especializados en la formación de docentes dentro del marco de un proyecto de unificación y construcción del Estado-nación (Friedemann, 1984: 388-9).

De otro lado, Gregorio Hernández de Alba, junto con otro grupo de profesionales de la Escuela Normal Superior (Juan Friede, Antonio García, Guillermo Hernández Rodríguez, entre otros), al no compartir la línea

“academicista” del Instituto Etnológico Nacional, deciden fundar el Instituto Indigenista Colombiano, resultado también de la influencia ejercida por el movimiento indigenista mexicano. Los intereses que guiaban a los investigadores de este instituto se centraron en la defensa de las tierras del resguardo de los indígenas del sur del país (Ibíd.: 393); de esta forma, los investigadores no sólo diagnosticaban, sino que aconsejaban políticas a seguir para su defensa, con lo que se dio nacimiento a la antropología aplicada en el país, muy de corte clásico en sus comienzos, cuya función fue la de “traducir” normas, valores, actitudes, ante la necesidad de interacción de las culturas (Arocha, 1984: 259-263).

Dentro de esta lógica, la finalidad de las ciencias sociales era convencer a los nuevos sectores sociales de la población que los procesos de modernización y producción del país implicaban el “progreso nacional”. Así por ejemplo, un caso específico en el marco de esta nueva tendencia fue la creación de la División de Asuntos Indígenas bajo la dirección de Gregorio Hernández de Alba, cuyo objetivo era la vinculación de grandes masas de población indígena al aparato productivo nacional y que concebía la labor de la antropología como “[...] aplicada a la transformación de las sociedades indígenas, convenciéndolas del beneficio de la tecnificación y modernización, a través de ‘líderes nativos del cambio’. Planificar cambios culturales y económicos para lograr la asimilación indígena, debía ser el propósito del antropólogo” (Jimeno, 1984: 180).

LA ANTROPOLOGÍA EN LA ACADEMIA

Entrada la década de los años sesenta, se forman los departamentos de antropología de las universidades de los Andes y Nacional (1963 y 1964, respectivamente); uno siguiendo la tradición de la escuela americana (los Andes) y el otro una línea más modernizadora (la Nacional). Ambos departamentos de antropología nacen en el seno de un ambiente político bastante exacerbado a raíz de la influencia recibida por la Revolución cubana, la guerra de Vietnam, así como por la salida a la luz pública de proyectos de investigación financiados por el Departamento de Defensa de los Estados Unidos como el Camelot y el Arpa, que desencadenaron una fuerte crítica a la enseñanza y práctica de la etnología (Friedemann, 1984: 399). La Universidad de Antioquia abrió su programa en 1969, orientado básicamente a estudios regionales en arqueología y etnología. La Universidad del Cauca lo hizo en 1970, siguiendo una tradición iniciada en la década de 1930 en la cual la pregunta se orientaba hacia la alteridad, hacia el otro, en un departamento caracterizado por la mayor presencia de diversidad cultural en la nación: grupos indígenas, negros y mestizos conforman aún hoy en día la geografía cultural de esta región del país. Resulta, entonces, de especial

importancia la creación de un departamento de antropología en la Universidad del Cauca ya que lo indígena como coexistencia en lo cotidiano permitía el desarrollo académico en el contexto propicio para el entendimiento de la alteridad y como base para la construcción de elementos en la tan pretendida identidad nacional.

Desde el Cauca se han hecho valiosos aportes al ejercicio académico de la antropología en Colombia. Siguiendo a Herinaldy Gómez en su análisis sobre la investigación antropológica en el Cauca y sobre la implementación de la disciplina en el contexto académico, nos dice lo siguiente: “Salvo la visita fugaz y de paso de algunos antropólogos extranjeros en las primeras décadas del siglo XX, los estudios sobre la alteridad en el Cauca —aunque no estrictamente desde un punto de vista disciplinario— comenzaron con el profesor de la Universidad del Cauca Antonio García (1932), quien demostró en sus estudios la naturaleza sociocultural y política de la problemática indígena y su estrecha conexión con el problema agrario regional derivado de la disolución de los resguardos y la consolidación del latifundio. García, además, codirigió con Gregorio Hernández de Alba el Instituto Indigenista Colombiano, desde donde agenciaron sus investigaciones relacionadas con la problemática indígena ligada a la inequitativa distribución de la tierra. Por su parte, Gerardo Cabrera, asombrado en 1935 por el descubrimiento de organizaciones indígenas (cabildos) sobrevivientes en los latifundios del norte del Cauca, planteó la problemática social de los indios terrajeros (1942) y fundó el Departamento de Negocios Indígenas del Cauca. Pocos años después de la fundación del Instituto Etnológico Nacional se crearon filiales en Santa Marta, Popayán, Barranquilla y Medellín destinadas a realizar investigaciones regionales en aquellas zonas consideradas como centros de diversidad étnica o de riqueza arqueológica.

El Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca se dedicó, desde su creación, a la investigación y a la enseñanza de la etnología, especialmente de América, de Colombia y de las regiones que constituían la antigua Gobernación de Popayán. La enseñanza y la investigación se desarrollaron de acuerdo con un plan de estudios con duración de dos años que incluía cursos de antropología física, arqueología, etnología, lingüística, sociología, colonización española y diversos seminarios” (Gómez, 1998).

Otro factor que marca el desarrollo académico de la antropología en Colombia, es el movimiento estudiantil de los años setenta. En ésta década, el movimiento estudiantil en las universidades se había convertido en un movimiento político y las ideologías de izquierda habían permeado todo el ámbito académico. Se criticaron y reestructuraron los pensum a la luz de las propuestas marxistas, pasando del cuestionamiento de la enseñanza y práctica antropológica, a cuestionar la universidad y, finalmente, toda la sociedad.

Aparece la antropología del debate como propuesta contestataria al carácter “imperialista” de la “ciencia burguesa”, desterrando de los pensum las cátedras de Boas, Malinowski, Kroeber, Radcliffe-Brown (Uribe, 1980: 24-6).

Fueron estas críticas y tensiones las que ocasionaron la ruptura entre el Estado y la universidad provocando el marginamiento de ésta (especialmente la universidad pública) de todos los programas y políticas del gobierno —la universidad pública se ha convertido, para ese momento, en una instancia de disenso y distanciamiento de las propuestas de conformación del Estado—Nación y de la construcción de la “identidad nacional”; así, para 1970 sólo el 0,15% del PIB era dedicado a la investigación, estimulando el atraso y la formación deficiente de profesionales investigadores en las universidades (Jimeno, 1984: 184).

En general, los presupuestos básicos que sostenían la antropología del debate eran, entre otros, la búsqueda de una antropología propia, colombiana; estudiar la realidad para transformarla, adquirir un compromiso con los grupos de base, abandonar la torre académica de marfil, la no publicación de los trabajos realizados dado que representan una forma de explotación que en nada beneficia a los sujetos investigados, etc. (Arocha, 1984: 272).

Si bien las críticas realizadas por la antropología del debate se enmarcaron, en muchas ocasiones, en una ortodoxia y dogmatismo ideológico, sus cuestionamientos frente a la actitud ética de todo investigador fueron de vital relevancia. Esto condujo a una revisión de muchos de los trabajos antropológicos realizados en el país, así como a plantearse nuevas problemáticas en torno a los grupos ya investigados, como por ejemplo, las que tenían que ver con las relaciones interétnicas, con un interés por la historia indígena (etnohistoria) y el cambio cultural dirigido (antropología aplicada), entre otras (Uribe, 1980: 27-8).

Para la década de los años noventa, y pese a la actitud crítica adoptada frente a la práctica antropológica, las concepciones acerca de lo que debía entenderse por cultura seguían operando bajo el paradigma naturalista (Pardo, AÑO: 17) de la cultura, asociado a escuelas y tendencias teóricas antropológicas como el culturalismo norteamericano, el estructural-funcionalismo británico, el estructuralismo francés, en el cual la antropología se entiende como una historia o ciencia natural del hombre (Cardoso de Oliveira, 1996: 9-23) y donde la cultura era una entidad delimitable, circunscrita y auto-contenida, es decir, lo que ha dado en denominarse una concepción ontológica o esencialista de la cultura (Uribe, 1997: 13).

La crisis de estos modelos ocasionada por la posmodernidad obligó a un replanteamiento en las representaciones y prácticas de la antropología como disciplina, que conllevó a acoger una actitud reflexiva y a adoptar nuevos paradigmas, como el posestructuralismo, la hermenéutica, el de-

constructivismo, lo cual ayudó a revitalizar la disciplina y a superar su empirismo descriptivo.

Desde entonces, la concepción acerca de lo que debe entenderse por cultura se enmarca en los efectos que la posmodernidad ha causado en la esfera de las relaciones humanas: interrelación en contextos globales, dispersión, fluidez y fragmentación de las identidades, mezcla e hibridación de las barreras étnicas, desterritorialización de las culturas, etc. En otras palabras, las exigencias de la posmodernidad obligaron a la antropología a replantear el tratamiento que estaban dando a su “objeto” de estudio: ya no se trataba de un “otro”, marginal, aislable y exterior a mí, sino de un “nosotros” que nos exigía pensarnos en el contexto de la alteridad y de la constante resignificación y reconfiguración de nuestras identidades, es decir, la cultura entendida en un contexto relacional y de permanente construcción (Ibíd.: 11-3).

En el caso colombiano, trabajos como los de Anne-Marie Losonczy, Eduardo Restrepo y Christian Gros, todos de 1997, entre muchos otros, nos muestran la incorporación de los nuevos paradigmas y de las nuevas actitudes y posiciones asumidas frente al ejercicio antropológico. Así por ejemplo, el trabajo de Losonczy, enmarcado inicialmente como una contribución al estudio de las comunidades negras en América, permitió descubrir a la autora —y a nosotros conocer— una forma de coexistencia interétnica entre comunidades negras e indígenas en el Pacífico colombiano, específicamente, en el departamento del Chocó.

De acuerdo con Losonczy, la serie de intercambios simbólicos que se forman entre estas comunidades establecen un sincretismo cultural horizontal que hace permeable las fronteras culturales y que evita la ignorancia cultural mutua y la agresividad, generando una identidad intersticial, lo cual reafirma la interdependencia entre ambas sociedades y obliga a considerar formas de análisis más amplios que permitan considerar, por ejemplo, los límites étnicos como lugares de transición, parcialmente superpuestos e interdependientes. La etnografía de la influencia recíproca entre negros colombianos y embera del Chocó descubre otra figura sincrética que denomino ‘horizontal’. En efecto, si el catolicismo ha impuesto unilateralmente y, a veces, con violencia sus elementos a los negros colombianos, la toma de ítems embera se inscribe en una relación de intercambio. Se trata, entre negros y embera, de una estrategia simbólica compartida. Consiste en apropiarse de componentes inmateriales que forman parte de la identidad del otro —nombre propio, espíritus, procedimientos de curación—, los cuales, una vez incorporados en la identidad propia, reducen la alteridad y, al mismo tiempo, sirven de defensa y de pantalla simbólica contra un peligro intraétnico como la agresión chamanística entre indígenas, o hechicería negro chocoana” (Losonczy, 1997: 264).

Por su parte, Restrepo nos indica como hasta hace muy poco tiempo el estudio sobre comunidades negras no era un tema de investigación antropológica en el país, con lo cual se estaría confirmando la adscripción a los tradicionales paradigmas de la antropología esencialista, en que el referente empírico que se tomaba como modelo de análisis era aquella comunidad “primitiva” y aislada y que en Colombia correspondía a lo indio (Restrepo, 1997: 281-6). En consecuencia, Restrepo establece un balance de los cinco modelos utilizados en el estudio de comunidades negras en nuestro país, que intentaré resumirlos de la siguiente manera.

A partir de la década de los años cincuenta aparecen los primeros estudios sobre comunidades negras desarrollados por Thomas Price y que buscaban explicar las particularidades del fenómeno cultural del “negro” a partir del interrogante por las “pervivencias de los rasgos o patrones culturales africanos” encontradas en las comunidades negras americanas, pese a los procesos de contacto y cambio cultural experimentados por estas sociedades (Ibíd.: 287-8).

A finales de los años setenta y comienzo de los ochenta se impuso el modelo de la “cultura negra” entendida como estrategia de adaptación a un ambiente físico, histórico, económico y político particular en el que se intentaba determinar cuáles eran los mecanismos socioculturales que permitían y facilitaban esta adaptación (Ibíd.: 288).

Para la década de los setenta se impone el modelo del materialismo histórico como referente para abordar los estudios sobre comunidades negras en el país. Su énfasis no estuvo en el componente de la adaptación manejada por el modelo, sino en el carácter de contradicción que presentaban estas comunidades en virtud de sus formas precapitalistas de producción versus las capitalistas (Ibíd.: 289-290).

A principios de la década de los ochenta se consolida el modelo de “huellas de africanía” enfocado a establecer el puente existente entre África y América y a exaltar la capacidad de creación cultural de las comunidades negras en América en oposición a aquellos modelos difusionistas que negaban dicha capacidad (Ibíd.: 290-2).

Desde mediados de los años ochenta y principios de los noventa, se presenta una proliferación de modelos para el estudio de las comunidades negras que se enfocan en nuevas temáticas de investigación, como por ejemplo, “la identidad, los sistemas simbólicos, las relaciones interétnicas, el territorio, lo político, el género o la modernidad” (Ibíd.: 292-3).

Este mismo trabajo le sirve a Restrepo para mostrarnos cómo las comunidades negras se vienen empoderando en relación con las nuevas dinámicas impuestas por los modelos económicos que se implementan en la región y que los ha llevado a organizarse para enfrentar la modernidad. Desde este

punto de vista, la pregunta por la identidad resulta de vital importancia para estas comunidades, que procuran defender su autonomía al exigir que sean escuchadas y tenidas en cuenta para cualquier tipo de decisión que se intente implementar y que las afecta como sociedades histórica y culturalmente organizadas en la región. Restrepo nos indica cómo el discurso por la etnicidad —o “cuestión étnica” como suele ser llamado por los especialistas— ha sido instrumentalizado como estrategia política y de defensa de las comunidades negras (y no sólo por ellas). “Así, entonces, el espacio de posibilidad de esta nueva afrocolombianidad ha sido establecido por un contexto mundial de emergencia de la cuestión étnica, esto es, de la instrumentalización política de las identidades culturales y étnicas que le permiten a un grupo determinado constituirse como sujeto político ante el Estado en función de unas especificidades culturales efectivas e imaginarias. En Colombia, en particular, la cuestión étnica afrocolombiana ha sido precedida por las implicaciones políticas gestadas por las organizaciones indígenas. [...] En este sentido, la cuestión étnica afrocolombiana es un dispositivo discursivo construido con una clara intencionalidad política en algunos movimientos negros en la década del noventa” (Ibíd.: 298-9).

Finalmente, el trabajo de Christian Gros establece un balance acerca de cómo los movimientos indigenistas han enfrentado el proyecto de modernidad. Reconoce dos momentos fundamentales de la cuestión étnica: el primero se enfrentó al modelo de Estado nacional populista en América Latina y llegó hasta la década de los años setenta esforzándose por implementar lo que podríamos denominar como un integracionismo cultural, como proyecto de modernización y desarrollo del país, que luchaba por preservar el pasado indígena sin pasar por el mestizaje biológico y cultural que los condenaba a disolverse en la nación.

En este sentido, Gros nos aclara que los movimientos por la defensa de una identidad indígena nunca se opusieron al proyecto de modernidad; por el contrario, dichos movimientos instrumentalizaron el discurso de la etnicidad como medio para acceder al reconocimiento del Estado.

Un segundo momento de la cuestión étnica indigenista, según Gros, se presenta cuando entra en crisis, a partir de las décadas de los ochenta y noventa, el modelo de Estado-nación moderno latinoamericano, como consecuencia de las reformas estructurales que buscaban reducir la intervención estatal y lograr una mayor apertura económica mediante la implementación del modelo neoliberal.

A partir de este momento, afirma Gros, el Estado descubre que le es más beneficioso “administrar la etnicidad” que oponerse a ella (Gros, 2000) y con ello ganar mayor legitimidad frente al conjunto de la sociedad. Tanto el Estado como los movimientos indigenistas toman conciencia, que se trata

de un “doble juego” en el cual cada uno busca sacar el mayor provecho de la situación.

Sin embargo, el proyecto de modernidad se mantuvo sobre la base de dos pilares fundamentales: primero, por la vinculación a una tradición democrática garantizada mediante la libertad individual y el ejercicio de derechos políticos y, segundo, por el acceso a espacios de participación ciudadana local (el barrio) y regional (el poblado, la comunidad), lo que creó una nueva concepción de democracia, mucho más directa y efectiva: la democracia participativa, donde lo estigmatizado y marginal —como por ejemplo la etnicidad— era ahora protegido por la ley (Ibíd.: 35-6).

No obstante este planteamiento muy bien argumentado por Gros, creo que es necesario realizar otra lectura, tal vez con un impacto distinto. Quizás no se ha tratado de sacar el mayor provecho, sino de regularizar e institucionalizar un fenómeno evidente de la multiculturalidad; decir que “es más beneficioso administrarla”, es una afirmación que presume una acción perversa y deliberada por parte del Estado y que por consiguiente éste intenta desconocer premeditada y soterradamente los fenómenos y movimientos sociales para desestabilizarlos, tal como sucedía a principios del siglo XX. Creo que sí hay un cambio. En el poder legislativo están varios miembros de la otredad, están en las calles, en las universidades coparon muchos de los espacios que antes les estaban vedados por la carga semántica negativa a la que estaban sometidos justamente por ser diferentes; son hechos reales, es más, ahora tienen una discriminación positiva en muchos aspectos de la vida, la salud, los impuestos, el servicio militar, etc. Pareciera que la sociedad que antes negaba y satanizaba la diversidad, hoy hace un acto de contrición histórica, se siente culpable de su aislamiento y del ostracismo al que los sometió durante siglos.

Hoy en día, precisamente, asistimos al desenrollamiento, a la vida democrática en la interculturalidad; ya se empieza a creer y a actuar en que todos los colombianos tenemos las mismas posibilidades y los mismos medios de expresividad cultural: lo que llamo la discriminación positiva es posible que esconda un “pobrecito” el indio, el negro, el diferente, el que fue negado por la sociedad, la historia y el Estado; ahora hay que redimirlo, hay que darle representatividad y expresividad.

Este ejercicio de reforzamiento democrático que distingue al proyecto de modernidad actual —el cual es complementado por el modelo económico neoliberal—, se consolidó en Colombia mediante la implementación de una nueva Carta Constitucional que lo reconoce como un país pluriétnico y multicultural, que redireccionó la instrumentalización de las políticas de indigenistas, al reconocerles el Estado una autonomía relativa (Ibíd.), que se puede apreciar, según Gros, en un triple fenómeno.

Primero, en la construcción de una identidad indígena genérica y supracomunitaria que la constituye como una sola comunidad; segundo, en la reindianización de comunidades que se encontraban prácticamente integradas al mundo mestizo campesino y que ahora cuentan con un nuevo capital simbólico que los discrimina positivamente frente al Estado; tercero, la fuerte territorialización y organización de las comunidades indígenas bajo el modelo de resguardo, que les ha permitido negociar su posición política, social y cultural frente al conjunto de la sociedad nacional (Ibíd.).

En consecuencia, podemos afirmar que el desarrollo de la antropología en Colombia siempre ha estado ligado a dos objetivos fundamentales, los cuales han determinado el tipo de antropología que se ha practicado en el país. Estos objetivos fueron, en primer lugar, la implementación de un proyecto de Modernidad que exigió la constitución y posterior vinculación de una élite intelectual especializada en las disciplinas sociales, que ayudaran en la detección y diagnóstico de los problemas de la sociedad colombiana y, en segundo lugar, la promoción de una ética profesional comprometida con los procesos de transformación y desarrollo de las “comunidades de base”, grupos en los que se pretendían implementar los proyectos de modernización.

También podemos afirmar el carácter contradictorio del proyecto de Modernidad, el cual persigue la homogenización sociocultural y la globalización económica, en función de la noción de racionalidad y de la idea de progreso; sin embargo, lo que generó fue la emergencia y confrontación de nuevas identidades, así como demandas por el reconocimiento de las mismas. Esto ha creado la aparición de un nuevo racismo (neorracismo), fundamentado ya no en las diferencias fenotípicas de los grupos poblacionales, sino en el carácter irreductible de las diferencias culturales, sociales o étnicas (Wieviorka, 2003: 17-21).

Desde esta perspectiva, se puede entonces afirmar que nuestra sociedad, la sociedad moderna, nos enfrenta a una condición de hipermodernidad, caracterizada por la invención o creación de la diferencia, en la cual son puestas en práctica dos tipos de lógicas: las lógicas de reproducción y resistencia, y las lógicas de invención o producción de la diferencia (Ibíd.: 21-4).

Este exacerbado espacio de la alteridad implicó la realización de discusiones de orden filosófico en torno a la posición que se debe adoptar frente a la proliferación de las identidades colectivas, las cuales se enmarcaron en dos tendencias: en la primera se encuentran las posturas liberales que argumentaban que no se debía reconocer ninguna identidad cultural específica dado que los individuos son sujetos libres e iguales en derecho; y en la segunda se hallan las posturas comunitaristas que defendían el reconocimiento de un tratamiento político diferente a las minorías étnicas en virtud, precisamente, de su diferencia frente al conjunto de la sociedad (Ibíd.: 26-8).

Lo anterior nos conduce a la necesidad de esclarecer plenamente conceptos como etnicidad, multiculturalismo e interculturalidad, ya que se asumen como conceptos vinculados al reconocimiento de la alteridad, pero que su definición implica la adopción de un tratamiento político diferente. Por etnicidad entendemos, “la instrumentalización política de las identidades culturales y étnicas que le permiten a un grupo determinado constituirse como sujeto político ante el Estado en función de unas especificidades culturales efectivas e imaginarias” (Restrepo, 1997: 298).

Por Estado multicultural debemos entender aquel que es: a) multinacional, es decir, que presenta en su interior más de una nación, entendiendo por una comunidad histórica, completa institucionalmente, que ocupa un territorio o tierra natal y que comparte una lengua y cultura diferenciadas; b) poliétnico, es decir, que es resultado de la inmigración de individuos y familias de otras culturas a las cuales se les permite mantener algunas de sus particularidades étnicas; o c) una combinación de ambas (Kymlicka, 1996: 25-31).

Por interculturalidad entendemos “[el proceso] de reconocimiento mutuo entre las culturas, ya sea entre culturas minoritarias o dominadas y entre éstas y la cultura dominante en el seno de una sociedad” (Wieviorka, 2003: 19-30).

En este sentido, existe una diferencia importante entre las nociones de multiculturalidad e interculturalidad que es necesario aclarar, pues la primera establece un vínculo relacional jerarquizado de un Estado que reconoce la diferencia cultural, pero ubicado éste en lo alto de la relación; mientras que la interculturalidad asume el vínculo relacional desde una posición inversa, es decir, desde la base hacia lo alto, lo que implica que se establezcan procesos de intercambio entre las culturas.

Creo, entonces, que es urgente implementar una nueva actitud frente al carácter de las investigaciones antropológicas que se vienen realizando en el país, pues en los últimos años existe una proliferación de diagnósticos, estados del arte y construcción de agendas programáticas sobre cómo se deben realizar las investigaciones en el contexto de una era posmoderna; sin embargo, existe una ausencia de los estudios de caso, aquellos que nos indicarían, por ejemplo, cómo los efectos de la globalización están afectando las relaciones sociales de producción o de qué manera la disolución de las identidades culturales están modificando nuestras estructuras de parentesco.

Pareciera que hemos olvidado que la teoría antropológica se construyó sobre la base de los estudios de caso, que esa es nuestra especificidad. Quizás sería importante mencionar las palabras de Clifford Geertz, uno de los gestores de la revitalización de la antropología, para que nos recuerde que ésta no está en crisis, pero que nos exige mayor creatividad y minuciosidad en nuestros análisis: “Recientemente, empero, la antropología se ha visto a

sí misma confrontada con algo nuevo: la posibilidad que la variedad se esté difuminando rápidamente para convertirse en un cada vez más pálido, y reducido, espectro. Podríamos estar ante un mundo en el que, sencillamente, ya no existen cazadores de cabezas, matrilinealistas o gente que predice el tiempo a partir de las entrañas de un cerdo. Sin duda, la diferencia permanecerá —los franceses nunca comerán mantequilla salada—. Pero aquellos buenos viejos tiempos del canibalismo y de la quema de viudas se nos fueron para siempre. Este proceso de difuminación de los contrastes culturales (asumiéndolo como real), quizá no sea en sí mismo, en cuanto una cuestión profesional, tan inquietante. Es sencillo: los antropólogos sólo tendrán que aprender a sacar partido de diferencias más sutiles y puede que lo que escriban sea así más agudo, si bien menos espectacular” (Geertz, 1996: 67-8).

MUSEOS Y DIVERSIDAD CULTURAL

La importancia de los museos no se encuentra únicamente como centros de acopio y preservación del patrimonio cultural, o como instituciones paraestatales encargadas de direccionar la construcción de la identidad nacional de un país, sino como centros que promueven y gestionan la investigación, no en aras de una instrumentalización del saber, sino como un fin en sí mismo que nos permita reconocer y contemplar la riqueza de la diversidad cultural de nuestros pueblos, en un intento por comprender las particularidades de nuestra época.

Las exposiciones que se diseñan y muestran en los museos son una expresión de la diversidad que dice tanto de la cultura, pero que intenta mostrar también que el curador, el guionista, el director o el investigador, son sujetos interculturales. La museización de la investigación antropológica ha permitido derrumbar esa mirada particularista sobre el “otro” para acercar las realidades tanto del investigador como del investigado que comparten lugares comunes.

Para Colombia, la última década del siglo XX representó la posibilidad del reconocimiento de la “otredad” como inclusión y como apertura de espacios para la convivencia en una relación social y políticamente válida, circunscrita en los mínimos acuerdos de una democracia que descansa en la interculturalidad.

Dos acontecimientos vienen afectando al museo, como institución, en Colombia: el primero de ellos puede considerarse como netamente disciplinar y tiene que ver con la apertura a nuevos paradigmas científicos en los campos de las ciencias humanas y sociales; el segundo, ha de ser considerado como de carácter político y social, y hace referencia al reconocimiento de Colombia como país pluriétnico y multicultural, consagrado a partir de la Constitución de 1991.

El acontecimiento disciplinar hace referencia a la crisis del paradigma positivista de ciencia que generó, en el campo de las humanidades y ciencias sociales —específicamente en la antropología—, una actitud crítica y reflexiva sobre sus conceptos de base —como el de cultura, por ejemplo— y sobre su objeto de estudio, que condujo a repensar al primero como texto y al segundo en un contexto de orden relacional. Este carácter autorreflexivo se ha extendido a todos los “productos” de la antropología y en consecuencia, a la institución museo, que ha obligado a que éste sea analizado en su carácter de texto (Sánchez Gómez, 2000: 27; Zambrano, 2001: 211), el cual hay que interpretar y contextualizar. Cristóbal Gnecco precisa al respecto que “los museos son lugares donde los receptores y los objetos interactúan, formando un espacio de significación por entero ligado a la situación histórica. Cada objeto, cada disposición, cada encuentro es históricamente significativo y semánticamente preciso. El museo es un texto” (Gnecco, 2001: 73).

La lectura que se ha hecho del museo en Colombia lo reconoce como parte fundamental del proyecto de modernidad, en la medida en que a él se le atribuye una doble función: una de carácter social que perseguiría la construcción y difusión de la identidad nacional (enseñanza); la otra de carácter ideológico que buscaría legitimar un discurso nacionalista acerca de cuáles deben considerarse como los valores fundacionales de dicha identidad nacional (Sánchez Gómez, 2000: 23-8). Desde esta perspectiva, el proyecto de modernidad entregó al museo la tarea de desarrollar y agenciar las “políticas de la memoria social”, que en América Latina se materializaron en el proyecto de construcción y unificación de los Estado-nación (Lechner, 2000: 68-9).

Lo anterior supone una triple interrelación entre museo, memoria e identidad nacional: como espacios de salvación y preservación de la identidad nacional, los museos son espacios de domesticación de la memoria social, es decir, de la representación que se tiene de uno mismo frente a los demás, la cual es aprendida, heredada y transmitida (Sánchez Gómez, 2000: 23-8). Esta domesticación de la memoria social establece un orden jerárquico de carácter hegemónico y excluyente que demarca los límites de nuestro tiempo y espacio social, o sea, de nuestra identidad y nuestro territorio (nación), mediante la inclusión e integración del “nosotros” versus la exclusión y diferenciación de “los otros” (Lechner, 2000: 67-9).

Ahora bien, la manera como se domestica la memoria social es mediante la “sacralización” de la historia, con el objetivo de construir una “nación sagrada” fundada sobre símbolos y monumentos históricos y un espíritu nacional. Las “técnicas de la domesticación” consisten en la repetición, por ejemplo de las fechas y fiestas nacionales; la sobreproyección de “figuras simbólicas del pasado que permita realzar el presente”; y “la vinculación entre fechas y figuras de diversas épocas” (Ibíd.: 70-1); de ahí que se afirme

que el principal recurso utilizado por Occidente para la domesticación de la memoria social sea el “uso del tiempo”.

En el Nuevo Mundo, la primera “sacralización” de la nación correspondió a la fundación de la república hispánica a imagen y semejanza de la metrópoli europea, la cual estaba fundada en valores religiosos y la conciencia hidalga y nobiliaria, es decir, en Dios y el rey, preceptos del proyecto de universalización y de unidad de Occidente (Tovar, 2000: 200)¹.

Sin embargo, este proyecto de universalización y unidad del pensamiento occidental debe ser observado con cuidado, pues Colombia significó un caso sui generis en relación con el resto de las colonias de ultramar, ya que en nuestro país la unidad nunca fue el fundamento del orden social; por el contrario, la diversidad (“lo múltiple”) fue el reto que se debió enfrentar dada la fragmentación y dispersión de los recursos tanto naturales, culturales, económicos, políticos y religiosos, que condujo al fortalecimiento de las diversas regiones y de sus correspondientes élites locales (Ibíd.: 195-7).

La historia de los museos en Colombia se encuentra asociada al proyecto de Modernidad adelantado por las élites criollas una vez alcanzada la independencia y que buscaba consolidar el naciente Estado-nación. Así, se funda el Museo Nacional en 1823 bajo la presidencia de Simón Bolívar; su misión se enmarcó en un programa “positivista, divulgativo y patriota” que pretendía conocer los recursos naturales del país y mostrar a Colombia ante el mundo como una nación civilizada; de ahí que, en sus inicios, el Museo Nacional fuera, fundamentalmente, un museo de historia natural consagrado a la investigación científica y la enseñanza, organizado en dos secciones: una de historia, arqueología, curiosidades y pintura; la otra de historia natural (González, 2000: 86-9; Botero, 2001: 51-3).

Para finales del siglo XIX e inicios del XX una serie de acontecimientos políticos, sociales y económicos, entre los que cabe destacar la separación de Panamá, pusieron en auge el nacionalismo y con ello el rescate y promoción de la “historia patria”, que permitió a las colecciones, de la sección de historia, ocupar un lugar de importancia en el museo, todo esto incitado además por los estudios sobre el americanismo desarrollados en Europa y que reconocían en sus piezas de arte prehispánico (especialmente quimbaya y muisca) un “pasado civilizado” (Botero, 2001: 54-5).

Para las décadas de los años treinta y cuarenta la denominada “república liberal” y su proyecto de modernización del Estado institucionalizó la práctica de la arqueología; a partir de entonces, la legitimación del proyecto de unificación y centralización de una identidad nacional se realizó mediante

1. Véase también el ensayo núm. 2 “Identidad cultural y formación del Estado-nación en Colombia: aproximaciones desde la historia”, págs. 3-4.

la práctica científica, con lo que el museo pasó a ser el instrumento de divulgación y promoción de dicha identidad, que ha estado fundada en el descubrimiento de un pasado indígena glorioso y reforzado en el concepto de “raza”, los cuales fueron abordados de manera positiva (Echeverri, 1995: 1-4); Marín, 2004: 35-6).

De igual forma, la fundación del Museo del Oro del Banco de la República en 1939, cuyo objetivo inicial fue la preservación de piezas de orfebrería colombiana, buscaba despertar la conciencia nacional en torno al estudio de una raíz cultural prehispánica, para lo cual desarrolló programas de extensión cultural en los que el museo era concebido como un espacio abierto para la transmisión y difusión de la identidad nacional (Banco de la República, 1978: 3-10). Recientemente, el Museo del Oro aborda las discusiones en torno a la sociedad moderna y se presenta como un espacio educativo que posibilita la discusión y persigue el cambio sociocultural en procura de fomentar la diversidad cultural (“rescate de las culturas regionales”) y una “democratización de la cultura” (Delgado y MzRecamán, 1990: 15-9), avanzando hacia el quiebre del concepto de “domesticación de la memoria”.

Los mecanismos mediante los cuales se buscan alcanzar estos objetivos van desde las exposiciones nacionales permanentes iniciadas en 1967, hasta la implementación de las denominadas “maletas didácticas”, que pretenden constituirse en una herramienta de apoyo para los maestros. A partir de la década de los setenta se establecieron las exposiciones temporales e itinerantes como una forma de descentralización de las expresiones culturales, lo que estuvo asociado con la creación de los museos [del oro] regionales y sus respectivas áreas culturales, las cuales se han encargado de elaborar sus propias exhibiciones (Lleras, 1990: 39-53), como una posibilidad de establecer diálogos interculturales.

De otro lado, algunas universidades le han dado especial importancia a las colecciones arqueológicas y de historia natural entra las que cabe registrar las de Antioquia, Caldas, Cauca y Valle del Cauca, que en sus propósitos buscan brindar una “visión integral del pasado prehispánico de la región”, disponiendo en su guión la exposición a partir del establecimiento de “áreas temáticas afines a las culturas exhibidas”, como por ejemplo medio ambiente, gente, oficios, religión y muerte, siempre enfatizando en el contraste entre “nosotros” versus “los otros” (Marín, 2004: 51-63). Todos estos museos, tanto universitarios como de otras instituciones, han perseguido, sin resultados alentadores, la combinación entre investigación y docencia.

En la actualidad se persigue construir un museo de carácter reparador del pasado (de la memoria), democrático (incluyente) y que facilite el diálogo en función de una interacción que permita el mutuo reconocimiento de las diversas herencias culturales que habitan la nación y que constituyen nuestra

identidad nacional (Sánchez Gómez, 2000: 29), museo que estaría acorde con las actuales transformaciones políticas, sociales y económicas que se experimentan en el mundo, las cuales se desarrollan sobre tres ejes programáticos: los imperativos de la globalización, del neoliberalismo y democrático (Gros, 2000: 357-360):

El imperativo de la globalización apunta al desarrollo de la noción de “aldea global”, en la que el planeta es un gigantesco ecosistema que exige la adopción de nuevas políticas medioambientales en procura de garantizar un medio ambiente sano para la humanidad y donde las comunidades “no occidentales” (indígenas) ofrecen alternativas sobre la utilización de los recursos naturales (el paradigma del “desarrollo sostenible”), con lo cual se estaría gestando una política de oposición a la homogenización (Ibíd.: 357-8).

Por su parte, el imperativo neoliberal exige el desmonte del Estado (“desregulación”) y favorece el desarrollo de las denominadas “políticas de descentralización”, las cuales introducen nuevos conceptos como los de “democracia participativa”, pero que implican, en esencia, “la transferencia de las responsabilidades del Estado a las comunidades locales” (Ibíd.: 358).

Finalmente, el imperativo democrático busca el reconocimiento de la existencia en la denominada “sociedad civil” de nuevos actores y movimientos sociales proyectados tanto nacional como internacionalmente, con lo que se modifican las visiones que se tenían acerca de cómo funcionan los estados, la democracia y la representación nacional (identidad); en otras palabras, se gesta una nueva noción sobre la Modernidad, la cual estaría reconociendo la diversidad (Ibíd.: 359) (¿hipermodernidad, posmodernidad?).

El segundo acontecimiento —de carácter político y social— que está afectando (a mi parecer de manera positiva), al museo en nuestro país tiene que ver con el reconocimiento del Estado y la nación colombiana como pluriétnica y multicultural, lo que ha llevado a cuestionar el concepto de identidad nacional.

Existen serias dudas sobre la capacidad explicativa del concepto de “identidad nacional” en virtud que en dicho concepto no se tiene muy claro si es meramente descriptivo o por el contrario, es de carácter atributivo (conjunto de rasgos), connotando una fuerte subjetividad, arbitrariedad y fuerza legitimadora. En este sentido, las dudas surgen porque “entre más grande sea la unidad de análisis, más difícil será generalizar su carácter de identidad”, lo que obligará, en primer lugar, a desglosar (“desagregar”) las generalizaciones, de tal suerte que resulten más manejables, y en segundo lugar, a indagar por los “lazos causales” con los que se buscaría superar las generalizaciones descriptivas y vislumbrar análisis explicativos (Knight, 2000: 130-1); así, “[...] la idea de la identidad nacional es un concepto de gran importancia en la historia (y quizás en la actualidad), y por lo tanto merece

ser investigado y explicado. En otras palabras, no hay correlación necesaria entre la importancia de ciertos conceptos cuando son manejados por los propios actores históricos y cuando éstos están al servicio del historiador o del científico social”.

De igual forma, el museo es afectado cuando el discurso sobre la identidad entra en crisis una vez se acepta y reconoce la naturaleza diversa de la nación, pues si la función primigenia de esta institución es la de “conservar, difundir y reproducir en el público unos valores permanentes, universales y supuestamente inmutables” (Roldán, 2000: 101), ¿qué razón de ser tiene la existencia de la institución museo en un mundo donde las identidades son fragmentadas, relacionales y parciales?

La respuesta a este interrogante puede encontrarse en la transformación de la institución museo, de instrumento político e ideológico —domesticador de la memoria social—, a centro de investigación de la nación, donde se aglutine la diversidad de pensamientos que contribuyan a la comprensión de nuestra realidad —el centro de información de la nación (Jaramillo, 2001: 81-4)—, es decir, de nuestro presente, como un esfuerzo para comprender las vicisitudes de nuestra época. De lo contrario, la institución museo estaría condenada a desaparecer.

El museo que vemos hoy en día, así como sus exposiciones permanentes y temporales, tiene, entonces, como reto inaplazable la intención de facilitar el reconocimiento de otras realidades representadas en los universos indígenas, negros, campesinos, urbanos, mediante la sugerencia a entrar en la reflexión acerca de sus rituales, sus simbolismos y su pensamiento, no como una realidad distante, como algo que sucede de manera exótica, digno de observar como tal, sino que forma parte de nuestras cotidianidades, de nuestras geografías compartidas, de nuestras realidades definitivamente interculturales.

BIBLIOGRAFÍA

- AROCHA RODRIGUEZ, Jaime, “Antropología propia: un programa en formación”, en Jaime Arocha Rodríguez y Nina S. de Friedemann (comps.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, Bogotá, Ediciones Etno, 1984
- Banco de la República, “Historia del Museo”, en Boletín Museo del Oro, Bogotá, Banco de la República, año 1, vol. 1, enero-abril de 1978.
- BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*, 5.ª ed. en español, Bogotá, Siglo XXI Editores, 1991.
- BOTERO, Clara Isabel, “De la presentación a la representación: el pasado prehispánico en el Museo Nacional de Colombia”, en *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el Museo*, Bogotá, Memorias de los coloquios nacionales, mayo-agosto de 1999, Ministerio de Cultura y Museo Nacional de Colombia, 2001.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, “La antropología latinoamericana y la ‘crisis’ de los modelos explicativos: paradigmas y teorías”, en *Maguare*, núm. 11-12, 1996.
- DELGADO CERÓN, Ivonne; Mz-RECAMÁN, Clara Isabel, “El Museo como ente educador”, en

- Boletín Museo del Oro, Bogotá, Banco de la República, núm. 28, julio-septiembre de 1990.
- ECHEVERRI, Marcela, “El Museo Arqueológico y Etnográfico (1939-1948): la puesta en escena de la nacionalidad a través de la construcción del pasado indígena”, 1995, Medellín, ponencia presentada en el VII Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de Antioquia, págs. 1-4; Marín, Erick, *Museos arqueológicos del Valle del Cauca: pasado, memoria y olvido*, 2004, Popayán, trabajo de grado, Universidad del Cauca, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Departamento de Antropología.
- FRIEDEMANN, Nina S. de, “Ética y política del antropólogo: compromiso profesional”, en Jaime Arocha Rodríguez y Nina S. de Friedemann (comps.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, Bogotá, Ediciones Etno, 1984.
- GEERTZ, Clifford, *Los usos de la diversidad*, 1.ª ed., Barcelona, Ediciones Paidós, 1996.
- GNECCO, Cristóbal, “Observaciones sobre arqueología, objetos y museos”, en *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el Museo*, Bogotá, Memorias de los coloquios nacionales, mayo-agosto de 1999, Ministerio de Cultura y Museo Nacional de Colombia, 2001.
- GÓMEZ, Herinaldy. “El departamento de antropología de la Universidad del Cauca”, Ediciones Universidad del Cauca. Popayán. 1998
- GONZÁLEZ, Beatriz “El museo libre de toda sospecha?”, en Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills Obregón (comps.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, 1.ª ed., Bogotá, Ministerio de Cultura, 2000;
- GROS, Christian, “De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización”, en Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills Obregón (comps.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, 1.ª ed., Bogotá, Ministerio de Cultura, 2000.
- JIMENO, Myriam, “Consolidación del Estado y antropología en Colombia”, en Jaime Arocha Rodríguez y Nina S. de Friedemann (comps.), *Un siglo de investigación social: antropología en Colombia*, Bogotá Ediciones Etno, 1984.
- KNIGHT, Alan, “La identidad nacional: ¿mito, rasgo o molde?”, en Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills Obregón (comps.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, 1.ª ed., Bogotá, Ministerio de Cultura, 2000.
- KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós Editores, 1996.
- LECHNER, Norbert, “Orden y memoria”, en Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills Obregón (comps.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, 1.ª ed., Bogotá, Ministerio de Cultura, 2000.
- LLERAS PÉREZ, Roberto, “Las exposiciones temporales e itinerantes”, en Boletín Museo del Oro, Bogotá, Banco de la República, núm. 28, julio-septiembre de 1990.
- LOSONCZY, Anne-Marie, “Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negro-americana e indígena”, en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (comps.), *Antropología en la Modernidad*, Bogotá, Icanh, 1997.
- LÖWY, Michael, “La escuela de Frankfurt y la Modernidad: Benjamin y Habermas”, en Revista Colombiana de Sociología (nueva serie), Bogotá, vol. 1, núm. 1, enero-junio de 1990.
- PARDO, Mauricio, et al., *La antropología en Colombia a las puertas de un nuevo milenio*, Bogotá, Colciencias, Consejo del Programa Nacional de Ciencias Sociales y Humanas, AÑO.
- RESTREPO, Eduardo, “Afrocolombianos, antropología y proyecto de Modernidad en Colombia”, en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (comps.), *Antropología en la Modernidad*, Bogotá, Icanh, 1997.
- ROLDÁN, Mary Jean, “Museo Nacional, fronteras de la identidad y el reto de la globalización”, en Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills Obregón (comps.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, 1.ª ed., Bogotá, Ministerio de Cultura, 2000.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, Gonzalo, “Memoria, museo y nación”, en Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills Obregón (comps.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, 1.ª ed., Bogotá, Ministerio de Cultura, 2000.

- TOVAR PIZÓN “La magia de la diversidad en el Nuevo Mundo”, en Gonzalo Sánchez Gómez y María Emma Wills Obregón (comps.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, 1.ª ed., Bogotá, Ministerio de Cultura, 2000.
- URIBE, Carlos Alberto, “Contribución al estudio de la historia de la etnología colombiana (1970-1980)”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, 1980, vol. XXIII.
- URIBE, María Victoria, “A propósito de una antropología en la Modernidad”, en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (comps.), *Antropología en la Modernidad*, Bogotá, Icanh, 1997
- WIEVIORKA, Michel, “Diferencias culturales, racismo y democracia”, en *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*, Daniel Mato (coordinador), Caracas, UNESCO, 2003.

Os Objetos, as Coleções Etnográficas e os Museus

Renato Athias

PREÂMBULO

Pretende-se, neste texto, contribuir, com alguns elementos, para um debate sobre os objetos e as coleções etnográficas que fazem parte de acervos museológicos, tendo como pano de fundo a Coleção Etnográfica Carlos Estevão, pertencente ao acervo do Museu do Estado de Pernambuco. Já em 1958, Lévi-Strauss assinalava que os museus de antropologia e etnologia deveriam se constituir de espaços singulares para a pesquisa, descrevendo-os como um prolongamento do trabalho de campo do etnólogo, enfatizando-os como lugares de treinamento e de sensibilização de futuros antropólogos. Ele configurava esses espaços como um laboratório, voltado não somente para a coleta de material, mas, sobretudo, para o estudo sistemático das sociedades através dos objetos. E é nessa perspectiva que este texto procura colocar elementos, que me parecem essenciais, para um debate já antigo na antropologia e na museologia, relacionado à descrição museográfica de objetos indígenas.

O que faz despertar o interesse para essa discussão são as interpretações realizadas por Stocking Jr. (1982) sobre a controvérsia Franz Boas e Otis Mason, que reflete sobre o tratamento que a antropologia tem enfatizado nas técnicas de classificação dos objetos etnográficos. Mason enfatiza a importância, o que ele denominou, de Conceito de Classificação, e que estava ancorado à ideia de que *“todos os que tentam classificar dados devem primeiro ter em mente certas noções, ideias ou características por meio das quais um objeto será separado do outro”* (1982:8). De acordo com Stocking Jr., não era exatamente esse o ponto central na discussão entre os dois pensadores, pois Franz Boas criticava esse conceitual sobre a classificação. O debate, na realidade, se situava no modo como Mason via a antropologia como disciplina (1982:12), diferentemente de Boas. Esse debate sobre as possibilidades de análise dos objetos etnográficos ainda permanece como tema importante e emergente entre a antropologia e a museologia. Veja, por exemplo, o debate iniciado por Janine Hitchens, em seu artigo: *Critical implications of Franz Boas' theory and methodolo-*

gy, publicado na revista *Dialectical Anthropology* (19: 237-253), em 1994, onde a autora busca colocar uma nova interpretação nos aspectos metodológicos desenvolvidos por Franz Boas.

Desde fins do século XIX, as coleções etnográficas são objeto de preocupação analítica, tanto por parte de antropólogos como por parte de museólogos, como bem demonstrado no livro organizado, em 2006, por Leoncio López-Ocón, Jean Pierre Chaumeil e Ana Verde Casanova: *Los Americanistas del Siglo XIX – La Construcción de una comunidad científica internacional*.

A classificação dos objetos (artefatos), a partir de categorias que consideravam o meio ambiente, a técnica e o formato, parte-se para dois modelos de apreensão teórica: inicialmente, sob uma perspectiva evolucionista, privilegiando os aspectos formais e funcionais do objeto. Nessa perspectiva, poderíamos incluir os trabalhos de Florencio Janer Graells (1831-1877), que foi o responsável das coleções do Museu de Ciências Naturais de Madrid. Ele elaborou uma descrição do acervo que se intitula *Historia, descripción y catálogo de las colecciones histórico-etnográficas, curiosidades diversas y antigüedades conservadas em el Museo de Ciencias Naturales de Madrid*, atualmente no Museu de América (Cabello Carro, 2006). A outra abordagem é aquela resultado de uma perspectiva relativista, que considera a multiplicidade funcional, tal como enfatizada nos estudos de Clifford James (1985). E isso permitiu, de certa forma, desenhar uma estratégia metodológica que pudesse dar conta das possibilidades existentes no contexto atual, percebido, sobretudo, como laboratório no campo disciplinar da museologia.

Pressupõe-se, na maioria dos casos, a utilização de conceitos da Antropologia, a referência de campo, a pesquisa bibliográfica e o acesso a técnicas documentais da museologia. Para a elaboração de um esquema conceitual metodológico, próprio para o campo de estudos de coleções etnográficas, e da cultura material associada à prática da comunicação visual, coloca-se a necessidade de se operar com uma interdisciplinaridade (História, Ecologia, Museologia, etc.). Quanto às fontes para a pesquisa, há em disponibilidade (apesar das dificuldades de acesso e de falta de documentação científica de referência) uma série de catálogos e estudos específicos que processam desde uma identificação das peças até uma análise tecnológica, histórica e sociológica, necessárias para os produtos previstos nesse projeto.

O estudo de objetos e coleções tem, cada vez mais, expressado a necessidade de um diálogo interdisciplinar, sobretudo com as questões referentes ao patrimônio material e imaterial. Nesse sentido, a cultura assume uma dimensão central na compreensão das diversas linguagens que os indivíduos, e grupos sociais, desenvolvem na atualidade, exigindo, sobretudo, um entendimento mais aprofundado sobre o material e sobre os objetos etnográficos expostos em coleções etnográficas.

OS OBJETOS E A COLEÇÃO

A Coleção Etnográfica Carlos Estevão, com a qual temos trabalhado nesses últimos anos, é composta por mais de 3.000 peças, sendo que cerca de 2.000 referem-se especificamente aos povos indígenas, e é, atualmente, um lugar de pesquisa no campo de estudos das coleções etnográficas, na perspectiva enfatizada por Belk e Pearce (1999). Estes autores assinalam sobre as possibilidades de interpretações e a possibilidade de ajuntar a esse acervo as peças etnográficas que se encontram em outros lugares, possibilitando assim a maior interpretação sobre a história de objetos. Nesse sentido, assinalo que essa coleção organizada pelo escritor e naturalista Carlos Estevão tem muito a ver com um conjunto de objetos que se encontram em outros museus europeus que temos notícias.

Esses objetos foram adquiridos entre os anos de 1908 a 1946, quando o pernambucano, advogado, poeta e naturalista Carlos Estevão de Oliveira trabalhou na região Amazônica, ocupando importantes cargos no Estado do Pará como promotor público, em Alemquer, funcionário público, em Belém, e, por fim, Diretor do Museu Paraense Emílio Göeldi, cargo que exerceu até sua morte, em junho de 1946. Esta coleção, que compreende peças de 54 povos indígenas, mostra uma variedade de objetos que faziam e fazem parte da vida cotidiana desses povos. As exposições permanentes e as diversas mostras itinerantes organizadas pelo Museu do Estado de Pernambuco indicam quão importante é essa coleção para se visualizar as riquezas, a vida, os costumes e a cultura material dos povos indígenas do Brasil.

O acervo da Coleção possui cerca de 846 peças de diversos grupos indígenas relacionados ao vestuário e adornos corporais. Dentre estas, encontram-se 111 exemplares pertencentes ao povo Urubu-Kaapor, do Maranhão, onde se podem ver os colares, as pulseiras, os diademas, os cintos, os brincos e as acangataras, fabricados com os mais diversos materiais, como dentes de animais, miçangas e penas de pássaros. Do povo Chama (Peru), a coleção tem as mais lindas peças de vestuários confeccionados em miçangas. Encontra-se, ainda, uma peça de vestuário feminino, proveniente do Rio Nhamundá, possivelmente do povo Hixkariana, confeccionada em fio de algodão tecida em miçangas, sementes e plumas de cerca de 25 cm de comprimento e 39 cm de largura. Entre os colares da coleção, vale destacar aqueles provindos do povo Tükuna (da fronteira do Estado do Amazonas com o Peru), não só pela sua importância visual, mas pelos detalhes antropomorfos e zoomorfos esculpidos em caroço de tucumã que estes oferecem aos animais do cotidiano desse povo. Os adornos corporais da coleção contêm um significativo valor religioso, como, por exemplo, as máscaras das danças da moça-nova entre os Tükuna. As máscaras cerimoniais, fabricadas com a entrecasca do tururi e decoradas com desenhos coloridos, estão associadas também aos

objetos de produção de música, como os maracás, alguns deles com desenhos em relevo, tambores, bastões-de-ritmos e cerimoniais talhados em diversos tipos de madeira, mostrando as pinturas geométricas, as figuras e os desenhos com inspiração mitológica.

Entre os adornos e as peças de vestuário da coleção, existem três curiosos estojos penianos feitos com folha de palmeira, possivelmente utilizados pelos Munduruku do Pará. Merece também destaque um conjunto de pentes fabricados com dentes e espinhos de árvores e adornados com penas pertencentes aos índios Urubu-Kaapor. Encontram-se, ainda, na coleção, os carimbos com desenhos geométricos esculpido em madeira, utilizados para a realização de pinturas corporais durante os festivais provenientes dos Palikur do Amapá. A coleção contém, também, uma quantidade significativa de objetos da maloca, da casa e de uso doméstico, retratando o dia a dia dos povos indígenas. Entre esses, destacam-se aqueles fabricados com diversos tipos de cipós e palhas (buriti, arumã, babaçu, enviras), com uma variedade de trançados, fornecendo uma ideia de praticidade e da destreza dos povos indígenas em confeccionar objetos funcionais e bonitos. As peças de cestaria podem ser agrupadas em três tipos: a) aquelas utilizadas para o transporte da mandioca, de uso cotidiano, sendo de grande porte e fabricadas com cipó aspiralado; b) os pequenos cestos de palhas de arumã, com tampas, possuindo desenhos e, certamente, utilizados para transporte de pequenos objetos; e, por fim, c) os cestos para serem utilizados em grandes viagens no interior da floresta. Entre esses, encontra-se um lindo cesto, medindo 43 cm por 41 cm, trançado em sarja, iniciado pelo fundo e preso às varetas flexíveis.

Entre os objetos de uso doméstico, encontram-se as peças de cerâmicas decoradas, fabricadas com diferentes técnicas de cozimento em argila, destacando-se, entre estas, as panelas e tigelas fabricadas pelos índios Apalaí do Pará, com 12 cm de altura e 24 cm de largura, com um diâmetro de 9 cm, com desenhos tanto na parte interna como na externa. Entre os objetos de cerâmicas, encontram-se as figurinhas animais, certamente utilizadas em brincadeiras de crianças que Carlos Estevão adquiriu em Porto Real do Colégio, possivelmente dos índios Kariri-Xocó.

As armas e os instrumentos de caça e pesca representam uma parte valiosa da coleção, cujas peças somam 844 exemplares provenientes de diversos povos da Amazônia. O conjunto de flechas mostra a variedade de fabricação e a criatividade que pode ser visualizada nas pontas. Encontra-se, na coleção, uma machadinha de pedra totalmente completa e outros exemplares sem o cabo, todas elas de grupos indígenas do Pará. Os tacapes Kaiapó adornados com palhas de arumã representam uma singularidade, uma vez que, hoje, não são mais fabricados dessa forma. Ainda na coleção, estão as

zarabatanas e os estojos com setas e até mesmo uma pequena jarra contendo curare utilizado para passar nas pontas de flechas e setas de zarabatana.

Os instrumentos musicais e rituais da coleção possibilitam uma visualização da diversidade de materiais usados na fabricação (taquara, ossos e as cabaças) e os diversos instrumentos recorrentes nos mais diferentes grupos indígenas. Os maracás são bons exemplos, pois existe uma grande variedade, tanto na forma como nos diversos conteúdos das cabaças, que emitem os sons. Entre os instrumentos de sopro, encontram-se as buzinas, os apitos e os diversos tipos de flautas, destacando-se as flautas de pan e aquelas fabricadas com ossos de animais, tanto com furos como aquelas cujos sons são obtidos pela grossura e pelo comprimento dos tubos. Especificamente, encontram-se as flautas Gorotire (Kaiapó). A coleção mostra algumas tornozeleiras feitas de sementes que emitem sons e acompanhadas pelos bastões-de-ritmos. Um antigo tambor Tükuna, utilizado durante a festa da moça-nova, encontra-se entre os instrumentos musicais da coleção.

Ainda entre esses objetos, encontra-se um número significativo de cachimbos provenientes de diversos povos indígenas, entre os quais um conjunto de cinco cachimbos (campiô) trazidos de Brejos dos Padres (Pernambuco), onde estão localizados os índios Pankararu. Ainda desse povo, encontra-se um bastão utilizado nos rituais. Uma peça singular que merece ser destacado e que parece ser um bastão ritual, com desenhos em relevo da madeira mostrando o processo de metamorfose de um tipo de besouro.

A Coleção Etnográfica Carlos Estevão veio de Belém para o Museu do Estado de Pernambuco, em 1947, e, desde então, tem sido continuamente exposta no próprio Museu como também tem participado de exposições itinerantes, onde o público tem acesso às informações e conhecimentos sobre os povos indígenas do Brasil. Carlos Estevão, durante suas visitas em Pernambuco, possibilitou que os Pankararu pudessem ser reconhecidos oficialmente através de suas observações e estudos, quando de sua estadia no Brejo dos Padres, município de Tacaratu. As principais observações etnográficas encontram-se nos seguintes trabalhos: “Ossuário da Gruta do Padre”, “Carnijós de Águas Belas” e “Remanescentes Indígenas do Nordeste”. A este acervo se junta uma importante documentação escrita, que comprova a relação singular que este colecionador mantinha com Curt Nimuendajú. São documentos e manuscritos de Curt sobre os índios que nos permitem identificar a história desses objetos. Outra parte importante desse acervo são as fotografias, recentemente encontradas entre a coleção, que nos permitem pensar em uma organização singular em relação ao conjunto do acervo.

Com relação à Coleção Fotoetnográfica Carlos Estevão, esta compreende um número de cerca de mil fotografias que chegaram ao Museu, juntamente com a Coleção. Essas fotografias estão sendo trabalhadas sistematicamente

desde 2005, quando se resolveu colocá-las em lugar apropriado. Para nossa surpresa, assinala Karla Melanias (2006), “praticamente não existe nenhuma informação sobre esse acervo fotográfico, especialmente porque desconhecemos até o presente momento qualquer fonte bibliográfica sobre essa coleção de fotografias” especificamente, encontramos uma quantidade considerável de fotografias guardadas nas estantes da biblioteca do Museu. Pode-se, de imediato, perceber a riqueza de informações na visualidade etnográfica dessas imagens que registraram a cultura indígena em sua diversidade e a mantiveram observável em fragmentos de imagens até a atualidade. Além do acervo não estar microfilmado ou digitalizado, o estado físico dessas fotografias também não permitiria manipulá-las para um estudo mais detalhado. Outra questão relevante para a inicialização desta pesquisa diz respeito à mencionada insuficiência de informações básicas sobre o acervo. Sequer tínhamos noção de sua totalidade e de seu conteúdo mais explicitamente, já que os documentos de papel da coleção não estão inventariados, classificados e catalogados. Primeiro, localizamos e reunimos, com o auxílio de alguns funcionários do museu, todas as fotografias que faziam parte da Coleção Carlos Estevão, separando-as das demais fotografias do acervo do MEPE.

OS OBJETOS

Esse debate sobre os objetos procura apoiar-se em três dimensões importantes no processo de organização e divulgação de coleções etnográficas (Beltrão 2003). Essas dimensões foram amplamente exploradas por Berta Ribeiro e Lúcia Van Velthem (1992), que relacionam os objetos das coleções etnográficas com as sociedades indígenas do Brasil contemporâneo, buscando interagir entre eles, ou seja, ao colocar os objetos ao lado uns dos outros, não só pretende-se apresentar os aspectos da cultura de um determinado povo, mas, também, construir uma interpretação sobre a cultura daquele povo. A outra dimensão, nessa construção, seria aquela que vem da perspectiva do colecionador, ou seja, aquele que agrupou os objetos em uma determinada coleção. Sem dúvida, cada colecionador buscou, através de seu olhar, compor uma narrativa com os objetos que adquiriu ou organizou em um espaço, um Museu. Por outro lado, também podemos ver uma terceira dimensão sobre os objetos das coleções etnográficas que se encontram nos aspectos da restauração, onde se busca, sobretudo, obter uma estratégia de conservação de material biológico, tais como argila, cerâmica, arumãs, cipós e penas.

Os estudos das coleções associadas aos conceitos e métodos da Antropologia tomam grande impulso, quando considerados os interesses de pesquisadores que se voltam para o campo do simbolismo, da semiologia, da significação. Os objetos são tratados como representações simbólicas pelos grupos e pelos meios de comunicação visual, denotando ideias estéticas e

artísticas, suas mudanças em função do contato, pois esses objetos, dissociados da aldeia e do grupo indígena, sofrem inúmeras interpretações. As coleções, então, são objetos de interesse histórico, busca-se contextualizá-las para, a partir daí, reconstituir-se a complexa unidade interagente de comportamentos, ideias e objetos de determinada sociedade e cultura. Sob essa ótica, desenvolve-se todo um rigor metodológico.

Nesse sentido, o conceito de *memória* está associado aos de *objeto* e *coleção*, e deveria ser bem trabalhado na suas diversas formas de descrição. E quando a construção dessa memória e organização da coleção é feita por pessoas que não participaram do processo de formação, cria-se uma narrativa que perde o sentido original do objeto coletado. Por isso, tais objetos, sujeitos à memória social, expostos aleatoriamente, podem colocar o olhar em outra direção. Para que isto não venha a acontecer, será necessário aproximar o objeto ao seu tempo e a seu espaço geográfico. Um número significativo das peças dessa coleção, e isso pode ser percebido através das fichas museográficas, apresenta uma interpretação do objeto que vai além da simples utilização dos objetos, de acordo com uma ideia atual sobre a utilização, de fato, do objeto. Desta forma, a apropriação dos conteúdos que descrevem os objetos prescreve a sua trajetória como objeto de pesquisa; isto é, nas mãos do pesquisador, o objeto obedece às ordens de seu novo curador e realiza uma nova viagem para o mundo privado ou público.

Portanto, a dimensão que chamamos de restauração e conservação, além de aliar-se às condições do museu para acondicionamento da riqueza desse material, busca priorizar os objetos de acordo com o que estou chamando de um valor interpretativo. E a essa dimensão associa-se o que Mário Chagas (2003:106) chama de noção de perigo, relacionada aos elementos que justificam a preservação do patrimônio cultural. Nesse sentido, o objeto é uma referência para a memória, com recurso para educação ou mesmo de conhecimento.

A partir dessas dimensões assinaladas acima, existe claramente uma disposição e uma possibilidade de pesquisa que estão relacionadas aos objetos de coleções etnográficas. Nesse sentido, Grupioni, em seu livro, explora as potencialidades de pesquisa existentes nas coleções etnográficas visitadas pelo autor, assinalando ainda outra via de pesquisa no âmbito da museologia e da antropologia. Grupioni (1998:26-27) diz que seu livro não visa à análise das coleções em si, e nem das obras dos pesquisadores cujos dossiês são investigados, mas, sim, do “dossiê em si mesmo”. Ainda segundo o autor, “a análise é construída de dentro do conjunto documental para fora dele”, nesse sentido, “implica elevar o documento investigado à condição de parte constitutiva da análise, e não à de mera ilustração”.

Estas noções estão apoiadas na concepção de que o museu faz parte de um ato de comunicação e de construção social e cultural, cujo acervo é composto por bens materiais e imateriais que expressam e traduzem o modo de vida socialmente apreendida por determinados grupos humanos, abarcando seus valores, suas motivações, seus pensamentos e seus comportamentos. Parte-se do pressuposto de que o conceito de patrimônio vem sendo sistematicamente ampliado em sua dimensão semântica e, também, com ele, os princípios de seleção de objetos que são passíveis de serem “patrimonializados” e “musealizados”.

A divulgação desses objetos e das coleções possibilitará apreender e valorizar os diferentes tipos de patrimônios, através de valores, de ideias, de sentidos e de significados que determinados grupos costumam atribuir as suas próprias realizações materiais e imateriais que, por sua vez, dão origem a diversificadas formas de museus. A perspectiva atual dos estudos em museologia exige um diálogo interdisciplinar aplicado a um vasto campo de atividades práticas, e que envolvem questões relativas ao patrimônio cultural, assim como à gestão de bens culturais.

Ainda sobre essa perspectiva de buscar uma estratégia metodológica para um trabalho sistemático em coleções etnográficas, é interessante perceber a distinção entre um objeto étnico, por exemplo, e um objeto etnográfico, com um conteúdo semântico distinto, tal como Fabian (2004) apresenta em seu trabalho sobre os objetos de coleções etnográficas. Nesse sentido, a pesquisa se faz realmente necessária para uma melhor compreensão dos diversos conteúdos que uma coleção etnográfica pode abrigar.

Um exemplo dessa distinção pode ser percebido nas atividades de catalogação prevista. Entre as atividades na coleção Carlos Estevão, como estratégia metodológica encontra-se a leitura das fichas existentes de cada objeto, anteriormente realizada pela antropóloga Lígia Oliveira, filha de Carlos Estevão, que trabalhou por vários anos nessa coleção nas décadas de 1970 e 1980. Essas fichas têm duas finalidades explícitas: possibilitar uma descrição da peça para o catálogo e, ao mesmo tempo, uma descrição resumida que será veiculada no museu virtual com a imagem do objeto. Ao se colocar em evidência as diversas descrições que existem em outra literatura sobre um objeto específico, está-se entrando em uma atividade de pesquisa que possibilitará entender as principais significações dessa coleção, não só para o próprio Carlos Estevão de Oliveira, mas para outros estudiosos dessa coleção. Essa problematização é feita por vários museólogos e antropólogos (Cf. James Cliford 2003:265) que discutem técnicas de análises sobre interpretações de coleções. Apesar da objetividade pretendida pelas linguagens que descrevem os objetos das coleções etnográficas, elas podem servir para desenvolver o interesse

e o olhar interpretativo daqueles que estão a realizar tal tarefa, marcando assim a identidade própria.

Nesse caso, pudemos perceber que as fichas museográficas realizadas por Lygia Estevão estão carregadas pelos comentários do próprio pai sobre o objeto, sob uma perspectiva de transposição, para uma atualidade, das interpretações anteriormente realizadas. Essas situações de mediações são sustentadas pelas diversas linguagens étnicas, no campo da ética, da moral, da cultura e da história, e os colecionismos são vistos como fenômenos sociais da teia de significados estéticos, utilitários e sagrados. Talvez seja realmente o momento de retomar o debate iniciado por Mason e Boas, referido acima, sobre a classificação de objetos e como esses se relacionam com o museu e com a sua própria história. Nesse sentido, a coleção torna-se um espaço importante para pesquisadores que têm um interesse em ter uma compreensão mais aprofundada sobre os objetos.

BIBLIOGRAFIA

- ATHIAS, Renato. *Coleção Etnográfica Carlos Estevão do Oliveira*. Acervo de Museu do Estado de Pernambuco, Livro/MEPE, Banco Safra, 2002.
- CABELLO CARRO, Paz Florencio Janer. *Un americanista y conservador de museos del siglo XIX*. In: LÓPEZ-OCÓN, L; CHAUMEIL, J-P e CASANOVA, A.V. (Ed.) 2006, *Los americanistas del Siglo XIX – La Construcción de una comunidad científica internacional*, Madrid, Iberoamericana/Vervuet, 2006.
- CHAGAS, Mário. *O Pai de Macunaíma e o Patrimônio Espiritual*. In: Abreu, R. & Chagas, M Memória e Patrimônio – Ensaios Contemporâneos. DP & A Editora, Rio de Janeiro, 2003.
- CLIFORD, James. *Museologia e contra-história: Viagem pela Costa Noroeste dos Estados Unidos*. In: Abreu, R. & Chagas, M Memória e Patrimônio – Ensaios Contemporâneos. DP & A Editora, Rio de Janeiro, 2003.
- DOMINGUES-LOPES, R. de C. *Desvendando significados: contextualizando a Coleção Etnográfica Xikrín do Catete*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.
- FABIAN, J. The ethnic artefact and the ethnographic object. In: *L' Homme*, n.170, Avril/Juin 2004, p.47-60.
- FARIA, L. C. *A figura humana na arte dos índios Karajá*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade do Brasil, 1959.
- FÉNELON-COSTA, M. H. *A arte e o artista na sociedade Karajá*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1978.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. 1998. *Coleções e Expedições Vigiadas: Os Etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Anpocs. 341 pp.
- HITCHENS, Janine. *Critical implications of Franz Boas' theory and methodology* in: *Dialectical Anthropology*, 19: 237-253, Amsterdam, 1994.
- LIMA, T. A. *Cerâmica indígena brasileira*. In: RIBEIRO, D. (Ed.). *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- LÓPEZ-OCÓN, L; CHAUMEIL, J-P e CASANOVA, A.V. (Ed.) 2006. *Los americanistas del Siglo XIX – La Construcción de una comunidad científica internacional*. Madrid, Iberoamericana/Vervuet.
- LINHARES, A. M. A. *Os múltiplos contextos dos objetos indígenas: uma etnografia das bonecas de cerâmica Karajá*. TCC – Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.
- MOURA, R. T. *Levantamento e descrição de artefatos indígenas relacionados à pesca do acervo da reserva técnica Curt*

- Nimundajá*. Boletim Goeldi. Antropologia, v.17, n 2, 2001.
- MPEG. Museu Paraense Emílio Goeldi/CNPq. *Catálogo Informativo*. Belém: Diretoria de Divisão Científica, Serviço de Comunicação Social, 1981.
- NETO, D. A. *Prováveis reminiscências de uma lenda como determinantes de algumas características morfológicas da cerâmica figurativa dos índios Carajá*. In: MIRANDA, M. do C. T. (Org.). Em torno de alguns problemas do trópico brasileiro. Recife: Fundaj, Massangana, 1984.
- RIBEIRO, Berta. *Dicionário de Artesanato Indígena*. Itatiaia: Edusp, 1988.
- RIBEIRO B. B.; VAN VELTHEM, L. H. *Coleções etnográficas. Documentos materiais para a história indígena e da etnologia*. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. História dos índios no Brasil. São Paulo: Fapesp; Cia. das Letras/SMC, 1992.
- SHEETS-PYENSON, S. Cathedrals of Science. *The Development of Colonial Natural History Museums during the Late Nineteenth Century*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1988.
- STOCKING, Jr. *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- SÜSSEKIND, F. *O Brasil não É Longe Daqui - O Narrador, a Viagem*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990
- TORAL, A. A. *Pintura corporal Karajá contemporânea*. In: VIDAL, L. (Org.). Grafismo indígena: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel, Edusp/Fapesp, 1992.
- VAN VELTHEM, L. H. *Coleções etnográficas: pesquisa e formação documental*. Projeto de Pesquisa – Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 2002.

Uma gota de sangue no Museu do Homem do Nordeste

Vânia Brayner

*Sou mais um fruto do futuro da periferia
Que com coragem e verdade narra o dia-a-dia
Não sei se meu olhar pode te atingir
Minha palavra, minha mente não conseguem mentir
Sou testemunha ocular periférica e tal
Mas um filho do Nordeste, me chamam Zé Brown.¹*

INTRODUÇÃO

Criado a partir da concepção museal defendida por Gilberto Freyre, o Museu do Homem do Nordeste, vinculado à Diretoria de Documentação da Fundação Joaquim Nabuco, nasceu da fusão de três outros museus: o Museu de Antropologia (1961-1979), pertencente ao então Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais; o Museu de Arte Popular (1955-1966), ligado ao Governo do Estado de Pernambuco; e o Museu do Açúcar (1963-1977), do extinto Instituto do Açúcar e do Alcool.

O autor de *Casa-grande & senzala* e de outras obras basilares para a compreensão da sociedade brasileira defendia a criação de museus regionais de caráter antropológico. Freyre (1924) afirmava ser fundamental a fundação, no Brasil, particularmente no Nordeste, de museus de um tipo novo: que reunisse valores expressivos da cultura e do *ethos* de gentes brasileira regionalmente ². Nessa época, ainda jovem, Freyre lamentava que o critério predominante de valorização do patrimônio histórico brasileiro se restringisse aos materiais e objetos relativos às glórias militares, datas cívicas, revoluções, eleições. Para ele, os museus socioantropológicos deveriam documentar civilizações regionais brasileiras, seus cotidianos, suas ocorrências, os característicos de suas estruturas e de suas funções básicas.

Foi pensando assim que Freyre passou a reunir, e a estimular que outros

1. Comunicação verbal, da banda de rap Faces do Subúrbio, Alto José do Pinho, em Recife. A banda se apresentou nas festividades de reabertura do Museu, em dezembro de 2008.

2. FREYRE, Gilberto. *Catálogo do Museu do Homem do Nordeste – MUHNE*. p. 14. Coleção Banco Safra. Recife, 2000.

também o fizessem, as peças que comporiam o acervo do seu Museu de Antropologia. Objetos culturais *ostensivamente rústicos e primitivos*, como panelas de barro, cuias e cachimbos indígenas, bonecas de pano e cestos de palha; ao lado das *requintadamente europeias*, importadas da Europa, nos séculos XIX e XX. Só no final da década de 1970, após a incorporação dos acervos do Museu de Arte Popular e do Museu do Açúcar, Freyre completaria a representação museológica do que ele compreendia ser o conjunto da cultura desse homem nacionalmente brasileiro, regionalmente nordestino³. Em 21 de julho de 1979, é instituída a criação do Museu do Homem do Nordeste da Fundação Joaquim Nabuco, hoje vinculado ao Ministério da Educação.

Ao conceber um museu histórico-antropológico, Freyre pensou a criação de um Museu que reunisse o material relacionado com a vida e com o trabalho das populações do Nordeste, sob critérios científicos. Gilberto Freyre reuniu do tijolo e do prego, que guardam registros da memória arquitetônica e da construção civil nos meios rural e urbano, até a primeira coleção reunida no Brasil de ex-votos, formada não apenas por membros do corpo humano, mas, também, de réplicas de casas e moendas, produtos agrícolas e objetos de uso pessoal. A essas coleções se uniram as de luminárias populares, de garrafas de cachaça e preciosidades da arte do povo; além de tecnologias da indústria açucareira, instrumentos de trabalho no eito da cana e objetos relacionados à vida cotidiana da casa grande e da senzala. Inspirado no Museu do Homem, em Paris, e influenciado pelo culturalismo de Franz Boas, Freyre abrigou, no seu museu de homem regional, coleções de objetos dessemelhantes, apresentando peças requintadas das famílias dos engenhos, vindas do extinto Museu do Açúcar, ao lado de objetos muito simples, alguns de uso ainda hoje no cotidiano dos setores populares, coletados principalmente pelos pesquisadores do então Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Waldemar Valente e René Ribeiro. Esses objetos ganharam uma expografia diferenciada para os padrões da época, como nas feiras das pequenas cidades da região, em uma profusão de cores e formas, musealizados pelo primeiro diretor do Museu, Aécio de Oliveira, e explicada por ele como “museologia morena”.

À época, foi vista no campo museal como uma expografia inovadora e difundida pelas regiões norte e nordeste através de Aécio Oliveira. No entanto, ao longo do processo de incorporação dessas novidades, a exposição passou a ser visitada por olhos mais críticos, especialmente em relação ao enquadramento conceitual do “homem do nordeste”. Chagas (2003, p. 179) analisa:

Os critérios pelos quais as fronteiras regionais são delimitadas não estavam em questão. A região [...] aparecia nesse discurso museal

3. Idem. p. 12.

como alguma coisa dada e acabada. A identidade regional, em consequência, era considerada como uma espécie de essência mágica e poderosa aparentemente capaz de aplainar tensões, diluir conflitos, fazer esquecer a “gota de sangue” e garantir a preservação das tradições locais, tais como eram e deveriam continuar sendo.

Aos trinta anos, completados no ano de 2009, o Museu do Homem do Nordeste inicia sua entrada no ciclo da maturidade, quando as mudanças se processam lentamente e vai se transformando com naturalidade, pensando e planejando de forma orgânica o seu futuro. Essa maturidade envolve a visão que o Museu tem hoje do contexto social, econômico, político e cultural em que atua; do seu projeto político institucional mais amplo e da definição (ou revisão) de suas formas de atuação, métodos de intervenção na realidade e do impacto que sua ação deve ser capaz de provocar. Permite que o Museu atualize seus valores e sua missão, analise as parcerias desejáveis e que decisões sejam tomadas no presente, levando em conta o que se quer alcançar no futuro previsto. É o momento de pensar qual é o papel que o Museu pretende cumprir neste determinado momento histórico e pelo qual deseja ser reconhecido.

REVITALIZAÇÃO DO MUSEU

1 Reformas estruturais

Como a maioria dos museus brasileiros, até 2003, o Museu do Homem do Nordeste recebeu pouco ou quase nenhum investimento em sua estrutura física, tecnológica e de recursos humanos. As mudanças políticas no Brasil oportunizaram a revitalização do Museu, iniciando um processo de envolvimento da equipe, diagnóstico, planejamento estratégico e captação de recursos externos e internos.

As reformas estruturais, iniciadas em outubro de 2003, com recursos do FINEP⁴, possibilitaram a troca dos sistemas de refrigeração, elétrico e luminotécnico do circuito expositivo, além da reforma da fachada do prédio, que voltou ao seu projeto original. Após essas reformas iniciais, a Fundação Joaquim Nabuco – Fundaj investiu cerca de R\$ 1,5 milhão de recursos próprios no Projeto de Revitalização do Museu. O objetivo era requalificar os seus espaços técnicos e de atendimento ao público, como a troca do piso do circuito expositivo; as reformas estruturais do telhado, do seu Espaço Educativo e do auditório; e a criação de uma loja e uma oficina de conservação

4. FINEP – Financiadora de Estudos e Projetos do Ministério de Ciência e Tecnologia. Os recursos do CT-INFRA se referiam ao financiamento de projetos que apresentassem propostas de racionalização de energia elétrica, pois o Brasil passava pelo chamado “Apagão”, no Governo Fernando Henrique Cardoso. Em 2002, a equipe gestora da Fundaj aprovou o projeto que propunha a preservação de acervos aliada à racionalização de energia elétrica.

preventiva de acervos. Esse momento de renovação proporcionou, também, a execução da primeira etapa do projeto expográfico elaborado pela arquiteta pernambucana Janete Costa, incluindo os projetos complementares — de sonorização e audiovisual, de automação, segurança, luminotécnico e elétrico, utilizando tecnologias que visam à conservação preventiva dos acervos expostos. No biênio 2009/2010, novos investimentos estão sendo alocados para executar a segunda etapa da revitalização do Museu, promovendo a acessibilidade aos portadores de necessidades especiais com a instalação de um elevador e dando continuidade à execução do projeto expográfico e seus projetos complementares.

2 Debates e ideias conceituais

Como o plano de revitalização do Museu não se resumia à reformulação de suas estruturas físicas, este período se constituiu como momento privilegiado para a equipe do Museu e pesquisadores internos e externos⁵ voltarem-se para a discussão do novo plano museológico da exposição⁶. Todas as discussões, além de apontarem a urgente necessidade de inclusão de novos conteúdos, objetos e formas de representação, clamavam por “uma gota de sangue no Museu”, traduzida por Chagas (2003, p. 21) como uma forma de aceitar o museu *como arena, como espaço de conflito e luta, como campo de tradição e de contradição*.

3 Nordeste: Territórios Plurais, Culturais e Direitos Coletivos

A reformulação da exposição de longa duração teve como ponto de partida o debate sobre o conceito socioantropológico desse Homem do Nordeste e suas representações: histórico-social e étnico-cultural.

O museu é um território simbólico de poder político, cultural e social. Ao produzir e veicular informação, o museu decide os seus suportes e registros documentais e toma decisões que repercutem socialmente e podem afetar vidas, corações e mentes; e muitas vezes essas decisões implicam aspectos ideológicos e éticos. Ao abrirmos espaços representativos para frações identitárias, grupos étnicos, movimentos sociais e políticos, colocamo-nos frontalmente contra a pedagogia do consenso. *Era difícil entender um Nordeste sem conflitos, sem Canudos, sem cangaço, sem comunidades quilombolas, sem os Sem Terra, sem os Sem Teto, sem os gravíssimos problemas urbanos*⁷.

Essas decisões exigem opções e estratégia de construção de discursos que — principalmente — devem ser partilhadas pelo coletivo. Temos consciência que, ao optarmos pelo título da exposição — *Nordeste: territórios plurais*,

5. Da Diretoria de Documentação, além de pesquisadores da Diretoria de Pesquisas Sociais da Fundaj e das Universidades Federal e Federal Rural de Pernambuco.

6. Coordenado pela museóloga Maria Regina Batista Silva, ex-diretora do MUHNE.

7. *O Museu do Homem do Nordeste. Que Homem? Que Nordeste?* Texto produzido pelo cientista político José Luiz Gomes, então coordenador de Museologia do MUHNE, em 2008.

culturais e direitos coletivos –, tomamos uma decisão não apenas conceitual, mas, também, política, social, ideológica, ética e comunicativa. Sabemos que a representação desse homem do Nordeste nunca estará pronta e acabada e, por isso, optamos por transformar a equação linear do processo comunicativo num grande círculo: museu → discurso → público → museu. E este momento se faz oportuno para buscarmos a implantação, no âmbito do Museu, de um Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre o Cotidiano, inspirado pela obra teórica do filósofo Michel Maffesoli, em que os homens reais repovoam a teoria e aproximam a prática científica da realidade cotidiana, concreta, visível, estridente⁸. O Museu quer falar com homens e mulheres – crianças, jovens e idosos –, ricos, pobres e remediados, rurais e urbanos, homossexuais, transexuais, negros, brancos, índios, vermelhos, caras pintadas, cegos, mudos, surdos, especiais, todos os que têm a nos dizer sobre o que é ser e não ser nordestino e como representá-los.

RESUMO E COMENTÁRIOS DO PLANO MUSEOLÓGICO

Sabíamos que o projeto de reformulação da exposição de longa duração estava longe de ser uma empresa de fácil execução, do ponto de vista de soluções conceituais e expográficas. Não queríamos mostrar pura e simplesmente quem é esse homem ou como se formou a região Nordeste. Nosso objetivo era lançar questionamentos que, a partir de estímulos, evocam imagens e sentidos, também desvendam memórias individuais e coletivas:

Como se criou a região Nordeste, quando, por que e baseado em quê? Ao assim questionar, estará próximo de perceber que região não é um dado imediato e concreto do real, embora nele se baseie, mas uma representação simbólica, um conceito elaborado a partir de certos referenciais – que podem ser geográficos, históricos, econômicos, sociais, políticos, culturais, étnicos e religiosos – e de uma certa interpretação da realidade. Uma criação humana, historicamente contextualizada e sujeita a mudanças (ARAÚJO, 2008).⁹

Ao negarmos uma identidade fechada e destacarmos a multiplicidade, tentamos fugir da “síntese regional de perspectiva totalizante”, que Chagas (2003, p. 181) aponta no discurso museal freyriano, quando apresenta o seu enquadramento conceitual de “homem do Nordeste”. Araújo (2008) destaca como o Museu quer se mostrar, a partir dessa nova exposição:

8. Projeto de criação do Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre o Cotidiano, apresentado pela antropóloga Ciema Melo, do MUHNE, em 2009.

9. ARAÚJO, Rita de Cássia B. de. Texto do módulo Geografia do Nordeste, da exposição *Nordeste: territórios plurais, culturais e direitos coletivos*, do Museu do Homem do Nordeste/Fundaj. Recife, 2008.

[...] mostra-se ao visitante, ao estudante e ao pesquisador, como um lugar de encontro com o passado, sim; mas com um passado vivo, pulsante, transpassado de memória subjetiva e coletiva e, portanto, de afetividade, de sentimento e de energia criativa e transformadora. E mais, reserva a si a condição de ser também um lugar destinado ao encontro com o tempo presente. Um lugar em que possamos nos defrontar com nós mesmos, com o que somos, com o que sonhamos ser e com a imagem que fazemos de nós e do outro. Nesse embate entre o passado e o presente, entre o nós e os outros, reside a possibilidade de surgir o novo, de nos desprendermos de conceitos arraigados e de dar-se a criação.

Olhar para si próprio, refletir sobre sua história, recuperar o vigor perdido, foram exercícios constantes durante esse processo de reformulação. Um processo, muitas vezes, doloroso. É difícil reconhecer impotências, contradições, ufanismos do passado, ou até mesmo fazer escolhas. Esses são desafios cruciais da contemporaneidade para os museus. Dada à pluralidade de identidades, é preciso estarmos atentos e fortes, autoavaliando-nos constantemente: o que preservar? O que queremos dizer? Para quem? Diante dessa amplitude de memórias e bens culturais que poderiam ser musealizados sob a pretensiosa patente de Museu do Homem do Nordeste, optamos por assumir que o Nordeste não cabe em uma única representação, que a nossa identidade regional está em formação constante, pois as memórias são múltiplas – assim como os discursos que pretendem exaltar essa ou aquela memória e fazer esquecer ou silenciar outra – e o futuro está sendo construído no presente – Museu e sociedade.

O Plano Museológico da exposição¹⁰ constrói o seu discurso sobre três pilares, que se interpenetram ao longo de todo circuito:

Geográfico – associado ao processo de ocupação e formação do território brasileiro, onde se forja o conceito de nacionalidade e se disputa poder, através da posse de territórios.

Histórico – processo que se fundamenta em uma base rural, agrícola, baseada no sistema de latifúndio, da monocultura e do trabalho escravo, cuja presença de outras culturas contribuiu para a sua diversidade e expansão pelas cidades, indústrias urbanas, usinas, comércio, tecnologias.

Antropológico – que, entre outras coisas, expressa o universo criador através das suas expressões artístico-culturais, refletindo visões e discursos que apresentam a região como espaço múltiplo e diversificado.

A linearidade cartesiana, típica das grandes histórias contadas nos museus, é abolida dessa narrativa que, ao optar pela multilinearidade, permite

10. Plano Museológico da Exposição de Longa Duração do Museu do Homem do Nordeste. 2005/2006.

ao visitante elaborar sua própria visão sobre a região. Os núcleos temáticos procuram diluir essas fronteiras e colocam em prática a proposta de interface com a atualidade¹¹, proporcionando uma abordagem que se aproxima da ideia de tempo tríplice de Freyre, para o qual o tempo nunca é só passado, nem só presente, nem só futuro, mas os três, simultaneamente¹².

Buscou-se, então, um formato contemporâneo, que privilegiasse a contextualização dos acervos e a ampliação dos discursos sobre o objeto, sem obedecer a sentido cronológico linear e ascendente, significando o objeto através de sua história. Um açucareiro de ouro cravejado de pedras preciosas, frente a frente com o ferro negro do viramundo¹³, embalado pelos sons das águas de além-mar¹⁴, expõe a opulente riqueza das classes dominantes, mas simbolicamente, também, pode representar um instrumento de suplício, pois, pelo “ouro” – de metal ou açúcar –, seres humanos foram caçados, escravizados e assassinados. No doce amargo Nordeste brasileiro, esse objeto também ganha ares de testemunha ocular do primeiro empreendimento econômico a funcionar de modo organizado nas terras brasileiras, gerando consequências profundas no meio ambiente, na cultura, nas formas de propriedade dos bens e nas relações sociais de trabalho e de poder na região.

O *pruiá*, indumentária utilizada por caciques, pajés e iniciados na realização de rituais sagrados, representa as forças mágicas e sobrenaturais advindas do universo sagrado e a materialização dos “encantados” – ancestrais indígenas. Mas é, também, apresentado como um símbolo de resistência e de afirmação de identidades dos povos indígenas do Nordeste, resgatando culturas que nunca deixaram de existir, mas que foram invisibilizadas com o firme propósito de nos fazer esquecer que o reconhecimento das Terras Indígenas por parte do Estado – processos de demarcação – é um capítulo ainda não encerrado da história brasileira.

A fotografia da ama de leite Mônica e seu “filho branco” Augusto Gomes Leal, até então, exposta confortavelmente como parte integrante da vida privada da casa-grande, nessa nova leitura, volta para o módulo *Escravidão*, ao lado do poema de Augusto dos Anjos¹⁵, que viu sua mãe ralhar a ama

11. Reportagem no *Jornal do Commercio*, Caderno C, intitulada MUHNE amplia leitura do Nordeste, em 17/12/2008.

12. Chagas *apud* FREYRE, p. 141.

13. Instrumento de castigo, em ferro fundido, em que o escravo ficava preso pelos pés e pulsos com o tronco flexionado sobre as pernas.

14. Trilha sonora do percussionista Naná Vasconcelos. Sua participação reforça a ideia de incluir referências ao Nordeste contemporâneo, através de artistas que utilizam as fortes e profundas raízes da cultura do povo brasileiro para criar uma arte universal. O músico Hélder Aragão – DJ Dolores – participou também da criação das trilhas dos filmes *Nordeste Plural* e *Expansão Tecnológica do Nordeste*.

15. *Ricordanza della mia giuventú*, poesia de Augusto dos Anjos, do livro *Eu* (1912), incluída na

de leite Guilhermina pelo furto de suas moedas de menino de engenho, e revela culpa ao descobrir que havia lhe feito mau maior:

[...] Eu furtei mais, porque furtei o peito.
Que dava leite para a tua filha!

Mas, talvez, a maior mudança na abordagem do tema da escravidão na exposição esteja no discurso explícito que realça confrontos e conflitos entre negros escravos e brancos, colonizadores e colonizados. Embates permanentes e necessários no processo de afirmação étnica, de constituição de identidades e diferenças, de afirmação e sobrevivência, através do texto de Carvalho (2008), exposto sobre um tronco de castigo:

[...] os povos escravizados expressaram uma imensa criatividade na construção de suas estratégias de resistência, das mais pacíficas às mais violentas. Através dos seus atos de rebeldia, fizeram-se agentes de sua própria história. [...] Muito perto deste Museu, por exemplo, começavam as matas do Catucá, onde morava Malunguinho, o mais conhecido líder quilombola de Pernambuco desde Zumbi dos Palmares, que viveu em Alagoas, então comarca da capitania de Duarte Coelho. Se o primeiro quilombola veio com Colombo, os últimos estão espalhados em várias comunidades nesses imensos brasis, com suas histórias singulares de luta pela liberdade, pela terra, pela cidadania. Lutas extremamente atuais¹⁶.

E como mais um capítulo não encerrado na História brasileira, o latifúndio, a miséria, o débito educacional e social, com a maioria do povo brasileiro, se apresentam como obras da escravidão, mazelas que Joaquim Nabuco já, à época, desejava extirpar da nossa sociedade, através do binômio terra e educação. Ilustrado por uma grande fotografia de meninos cortadores de cana de açúcar, Joaquim Nabuco manda um recado aos homens do século XXI:

Senhores, a propriedade não tem somente direitos, tem também deveres, e o estado de pobreza entre nós, a indiferença com que todos olham para a condição do povo, não faz honra à propriedade, como não faz honra aos poderes do Estado. Eu [...] não separarei mais as duas questões – a da emancipação dos escravos e a democratização do solo. Uma é o complemento da outra. Acabar com a escravidão não nos basta; é preciso destruir a obra da escravidão.

exposição.

16. Marcus J. M. de Carvalho, Prof. Titular de História do Brasil, UFPE. *Escravidão e Quilombos no Brasil*, texto da exposição *Nordeste: territórios plurais, culturais e direitos coletivos*, do Museu do Homem do Nordeste/Fundaj. Recife, 2008.

RESUMO DO PLANO MUSEOLÓGICO E ROTEIRO DA EXPOSIÇÃO

A exposição foi dividida em cinco módulos, que descrevemos a seguir: *Nordeste Plural*; *Brasil global e periférico*; *Terra, trabalho e identidade*; *O trabalho livre e assalariado*; e *O Reinado da Lua*.

- Nordeste plural

A exposição se abre para o visitante com a calunga Dona Joentina, doada pela antropóloga americana Katarina Real; com a imagem de São Mateus do Século XVIII, doado pela família Nabuco; e com o filme *Nordeste Plural*¹⁷, cujas imagens em constante movimento, inserem o visitante em um caleidoscópio de diversidades, contradições sociais e econômicas, referências culturais, valores, tradições e vanguardas. No princípio, é tudo paisagem, terra, rio, mar e, em um crescente, os primeiros brasileiros ritualmente abrem passagem para os diversos Homens do Nordeste, finalizando com um rosto de um menino índio invadindo o vídeo, explicitando, com este gesto, o que os povos indígenas do Nordeste teimam em nos dizer: *nós estamos aqui*. Mais do que reafirmar o *mito das três raças*, nosso objetivo é representar as diversas e diferentes identidades que formam o mosaico étnico-cultural do Nordeste.

GEOGRAFIA DO NORDESTE

O espaço geográfico da região, como conceito simbólica e historicamente construído, representado através da formação cartográfica da região.

- Brasil global e periférico

A luta pelo território representada pela ocupação por diferentes potências europeias, ávidas por obterem lucros com a exploração econômica dos produtos tropicais. As influências culturais dos franceses, ingleses e americanos nos costumes e modos de vida na região. A urbanização e a expansão tecnológica pelo capital estrangeiro, no início do século XX, que desloca a dominação do campo da força, para o plano dos novos referenciais culturais, intelectuais, artísticos e comportamentais – modelos a serem seguidos por uma elite que aspira à civilização e ao progresso¹⁸.

- Terra, trabalho e identidade

Este grande módulo é aberto por uma instalação de instrumentos de trabalho na terra e ilustrado por uma fotografia – o enterro de um trabalhador sem terra, ladeado por um cortejo de caboclos de lança¹⁹. É assim que se

17. Todos os filmes que compõem a exposição foram criados, dirigidos e montados pelo cineasta cearense Eric Laurence.

18. ARAÚJO, Rita de Cássia B. de. Texto do módulo *Brasil global e periférico*, da exposição *Nordeste: territórios plurais, culturais e direitos coletivos*, do Museu do Homem do Nordeste/Fundaj. Recife, 2008.

19. Os caboclos de lança são figuras de destaque no *Maracatu de Baque Solto*, que é uma espécie de

inicia o que se considera a essência da exposição:

Terra e trabalho que produz a indispensável sobrevivência material como também riquezas que, historicamente, no Brasil, foram apropriadas por uns poucos senhores de terra e de poder – outrora também de escravos – deixando à margem da sociedade, vagando pelos sertões, campos, estradas e cidades, milhares e milhares de homens e mulheres: índios, negros, homens livres pobres, deserdados da terra, da sorte e da fortuna.²⁰

Por mais incômodo que essa imagem cause em alguns visitantes, ela está ali para afirmar: sim, esse Nordeste existe e mostra que essa é uma história que ainda não terminou...

- Povos Indígenas do Nordeste

Da ideia de inexistência à visibilidade atual. A mobilização e a busca de suas identidades, amalgamadas por um longo processo de conquista violenta, pela eliminação forçada das diferenças culturais. A luta pelo reconhecimento dos direitos jurídico-políticos, étnicos e históricos dos povos indígenas do Nordeste é, hoje, um movimento pulsante, e foi incluída na exposição principalmente através das falas das próprias lideranças indígenas da região.

Agnaldo Pataxó, líder indígena na Bahia, afirma que a sociedade brasileira criou um estereótipo, criou um tipo de índio: *média altura, cabelo batendo no meio das costas, olhos bem rasgados, nem muito moreno, nem muito claro, meio avermelhado. Se não for assim, não é índio!* Agnaldo Pataxó tem a pele escura – muito longe do tipo de índio estabelecido pela sociedade, mas é liderança indígena reconhecida através dos seus ancestrais e é vereador de Pau Brasil, na Bahia.

AÇÚCAR: ORGANIZAÇÃO DA ECONOMIA E ESCRAVIDÃO

A produção e o consumo. A escravidão e a liberdade de Palmares. As terras quilombolas, hoje, através do ensaio fotográfico *Terra de Pretos*, de Ricardo Teles. A vida privada e a arquitetura dos engenhos e sobrados urbanos patriarcais. Ao centro da sala, representando o terreiro dos engenhos e pátios de igrejas, o núcleo *Batuque* apresenta uma instalação dos diversos tambores e indumentárias de manifestações culturais nascidas nas festas negras. Reis (2002) afirma que houve até quem acreditasse que elas pudessem eventualmente evoluir para rebeliões²¹. No filme *Batuques*, o percussionista

fusão de elementos dos vários folguedos populares, e que vão às ruas das cidades próximas aos engenhos de açúcar, da capital e das cidades litorâneas de Pernambuco.

20. Rita de Cássia B. de Araújo, historiadora e pesquisadora da Fundaj. Texto do módulo *Terra, Trabalho e Identidade*, da exposição *Nordeste: territórios plurais, culturais e direitos coletivos*, do Museu do Homem do Nordeste/Fundaj. Recife, 2008.

21. João José Reis, Prof. de História da UFBA. Trecho do livro *Tambores e temores: a festa negra*

Naná Vasconcelos atua como fio condutor, mostrando e demonstrando os vários ritmos e sons que caracterizam manifestações culturais e religiosas na região. Manifestações que, através de lutas, negociações, transformações, incorporações e inovações nas sociabilidades de tempos e espaços, foram incorporadas à vida brasileira. Resistência cultural do africano escravizado que competiu com o desejo de europeização dos costumes, cultivado por setores da elite.

A reeuropeização do Brasil começou fazendo empalidecer em nossa vida o elemento asiático, o africano e o indígena, cujo vistoso de cor se tornara evidente na paisagem, no traje e nos usos dos homens. [...] Tudo isso que dava um tom tão oriental à nossa vida dos dias comuns foi empalidecendo ao contato com a nova Europa; foi se acinzentando; foi se tornando excepcional – cor dos dias feriados, dos dias de festa, dos dias de procissão, carnaval, parada militar. A nova Europa impôs a um Brasil ainda líricamente rural, que cozinhava e trabalhava com lenha, o preto, o pardo, o cinzento, o azul-escuro de sua civilização carbonífera. As cores do ferro e do carvão [...]; o preto e o cinzento dos fogões de ferro, das cartolas, das botinas, das carruagens do século XIX europeu. [...] Esse período de europeização da nossa paisagem pelo preto e pelo cinzento – cores civilizadas, urbanas, burguesas, em oposição às rústicas, às orientais, às africanas, às plebeias – começou com Dom João VI; mas acentuou-se com Dom Pedro II (FREYRE, 1936).²²

As festas negras eram consideradas bárbaras e, por isso, deveriam ser combatidas até o extermínio. Como afirma Reis (2002) na exposição, eles temiam que esses batuques contaminassem outros setores da população, inclusive os próprios brancos.

REVOLTAS, REVOLUÇÕES E RESISTÊNCIAS

Conflitos e movimentos libertários no século XIX, a luta pelo fim da escravidão e o trabalho escravo, hoje. Neste módulo, Bernardes (2008) afirma que a memória do absolutismo com a experiência cotidiana dos preconceitos, do arbítrio dos agentes do Estado, da crueldade da justiça, da miséria, e com os ecos das transformações políticas e sociais que varriam o mundo desde 1789, favoreceram a eclosão de movimentos nos quais *os de baixo* fi-

na Bahia na primeira metade do século, para a exposição *Nordeste: territórios plurais, culturais e direitos coletivos*, do Museu do Homem do Nordeste/Fundaj. Salvador, 2002.

22. Gilberto Freyre. Texto do módulo *Brasil global e periférico*, na exposição *Nordeste: territórios plurais, culturais e direitos coletivos*, do Museu do Homem do Nordeste/Fundaj. Recife, 1936.

zeram ouvir suas vozes, afirmaram seus projetos de uma *cidadania* que não ficasse restrita *aos de cima*²³.

A resistência cultural através de usos e costumes, ritos e manifestações culturais de matriz afrobrasileira tem destaque na exposição, com as salas dos Orixás e do Maracatu Nação Elefante. Fundado em 1800, o Maracatu Elefante viveu as origens da manifestação, quando acontecia a coroação dos Reis do Congo realizada no pátio das igrejas, cujo cortejo, através dos tempos, chegou aos nossos dias. A mais famosa rainha de Maracatu do Recife, Maria Júlia do Nascimento – Dona Santa, como era conhecida a ialorixá filha de Oxum –, driblou a repressão religiosa da ditadura Vargas, ao utilizar os ensaios do maracatu para realizar cerimônias do candomblé. As calungas Dona Emília, Dona Leopoldina e Dom Luiz, têm restaurada na exposição a sua condição de divindade, que encarna nos seus axés a força dos antepassados do grupo. Os saberes e os fazeres, as resistências e as reinvenções de suas tradições são apresentados ao visitante através das próprias vozes de mestres de maracatus e pais de santo²⁴. Lody (2008) anuncia as religiões afrobrasileiras na exposição, não como variantes da religiosidade popular ou como práticas à margem da religião católica, mas como forma de *reativar memórias, trazer identidades e, assim, marcar territórios, resistir, resistir sempre. São esses momentos que expõem o sentido mais profundo de papel social, de lugar, de gênero e principalmente na conquista dos direitos culturais*. O chamado sincretismo e a religiosidade popular são formas criativas e dinâmicas de viver religiosidade e de sobrevivência em algumas épocas.

- O trabalho livre e assalariado

O maior módulo da exposição, iniciado no andar térreo da exposição e ocupando quase todo o primeiro andar, conta histórias de um passado recente, buscando referências nos processos histórico-antropológicos do século XX, reforçando o diálogo passado e presente, com perspectivas de futuro. A exposição sai do litoral em busca do homem do campo, do agreste ao alto sertão, para depois retornar ao mar, colocando-se no couro dos sertanejos que fugiram da terra seca para fincar seus pés na lama dos mangues, trocando apenas de lugar no mapa da fome de Josué de Castro.

EXPANSÃO E INTERIORIZAÇÃO ATRAVÉS DO GADO

Essa sala finaliza o circuito expositivo do andar térreo, onde apresenta “a civilização do couro” cunhada por Capistrano de Abreu. Vaqueiros, aboios

23. Denis Bernardes, Prof. Dr. de História da UFPE. Texto do módulo *Revoltas, revoluções e resistências*, da exposição *Nordeste: territórios plurais, culturais e direitos coletivos*, do Museu do Homem do Nordeste/Fundaj. Recife, 2008.

24. Através de autofalantes direcionais, do tipo *Soundtube*.

e poesias, a língua falada, escrita e cantada do povo. O boi na representação dos artistas do Nordeste do Brasil, através do barro. A Missa do Vaqueiro pelo fotógrafo Alcir Lacerda, em um registro de denúncia e fé, se alia às imagens em grande formato dos “Encourados”, de Geyson Magno. Vaqueiro é uma profissão ainda bastante arraigada no sertão nordestino.

Textualmente, a exposição apresenta uma parte da história praticamente ignorada nas salas de aulas Brasil a fora: a ocupação do território pela força e a expansão econômica-social rumo aos sertões, exterminando povos indígenas e suas culturas. Andrade (1963) explica, na exposição, como se deu essa expansão²⁵:

Graças a essa tremenda expansão que cada dia ocupava mais terras e semeava currais onde havia água permanente é que os índios foram levados à revolta. Revolta que se estendeu por mais de dez anos e que entrou para a história com o nome de Guerra dos Bárbaros. [...] Guerra que provocou o devassamento do interior e que se concluiu com o aniquilamento de poderosas tribos e com o aldeamento dos remanescentes. Guerra que possibilitou a ocupação, pela pecuária, do Ceará, do Rio Grande do Norte e de quase toda Paraíba.

Na segunda etapa da exposição, as possibilidades expográficas, as estratégias e os modos de enunciação ainda estão sendo discutidos e viabilizados. Dessa forma, limitaremos a apresentar, neste primeiro momento, apenas os temas que serão abordados. No sertão – messianismo, coronelismo e cangaço; o algodão e a economia externa; Delmiro Gouveia, o pioneiro da industrialização do Nordeste; o impacto das hidroelétricas e as mudanças na paisagem rural e urbana. De volta para os centros urbanos – a industrialização e os sindicatos; formas de organização dos trabalhadores: corporações de ofício, associações beneficentes, irmandades religiosas e, depois, agremiações recreativas e carnavalescas, sindicatos; migração campo-cidade e o Nordeste no desenvolvimento do Brasil; Josué de Castro e o homem caranguejo; os escravos de hoje e o subemprego. Através de uso de experiências eletrônicas e interativas, apresentaremos ao visitante “O caldeirão Nordeste”, com músicas das várias épocas do século XX, inseridas nos vários tempos históricos dos movimentos sociais, políticos e culturais do Nordeste.

O último módulo, *O Reinado da Lua*, objetiva apresentar realidades, estilos de vida, produção, produtos, visões de mundo. É o espaço de artistas que as elites intelectuais deste país convencionaram chamar de artistas populares. “A expressão arte popular tem servido para designar aos produtores um

25. Manoel Correia de Andrade. Texto do módulo *Revoltas, revoluções e resistências*, da exposição *Nordeste: territórios plurais, culturais e direitos coletivos*, do Museu do Homem do Nordeste/Fundaj. Recife, 2008.

lugar na produção artística em geral. Lugar do ‘autêntico’, ‘espontâneo’, ‘original’, embora, ao mesmo tempo, secundário com relação à arte erudita”²⁶.

Uma das particularidades do acervo do Museu é a sua coleção de arte produzida por esses homens e mulheres, que teimam em mostrar toda sua força criativa. Este espaço é uma homenagem ao artista pernambucano Nhô Caboclo, que cunhou a expressão, ao explicar de onde tirava a inspiração para fazer a sua arte: *disso você não entende, não. Isso é coisa do reinado da Lua!* A mostra apresenta o que há de mais expressivo e representativo: Vitalino, Nhô Caboclo, Zé Caboclo, Lídia Vieira, Zé Rodrigues, Porfírio Faustino, Louco, Benedito, J. Borges, Severino da Marinheira, Severino de Tracunhaém, Veio, Fernando da Ilha do Ferro, Aberaldo, Mestre Tonho, Francisco Cunha e outros grandes artistas.

CONCLUSÃO

O último texto de Freyre sobre o Museu – “Que é museu do homem? Um exemplo: O Museu do Homem do Nordeste”²⁷ – é, segundo Chagas, quase uma revisita a toda sua produção intelectual sobre museu, e chama atenção para algumas possíveis revisões das suas inspirações e práticas museais. Ele afirma que Freyre aproveitou para suspeitar de uma tendência eurocêntrica em museus como o do Homem, em Paris, e para insinuar que a resposta que o Museu do Homem do Nordeste estaria oferecendo aos problemas de representação da região estaria incompleta. Saudações ao velho de Apipucos.

O Museu dá continuidade à opção pela museologia do cotidiano, já contida na *imaginação museal* de Gilberto Freyre, sem nela esgotar todo seu esquema conceitual. Não um cotidiano de teor nostálgico, saudoso, mas como um cenário que revele as lutas e diferenças sociais; que expresse as tensões e complexidades produzidas no social; em que se realize a comunicação e a informação; em que ocorram as experiências materiais concretas e de produção de subjetividades, comportamentos e representações; e em que se produza, ou não, o processo de mudanças societárias e individuais²⁸.

Com foco no aparentemente “insignificante” dia a dia, o Museu não pretende mais se aceitar como uma instituição de produção e propagação de hegemônias. O Museu do Homem do Nordeste busca novas e outras perspectivas.

BIBLIOGRAFIA

CHAGAS, Mário de S. *Imaginação Museal – Museu, Memória e Poder* em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPCIS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). 2003.

26. Trecho do livro *O Reinado da Lua*, da pesquisadora Sílvia Coimbra.

27. Publicado no ano 2000.

28. MORAES, p. 9.

- COIMBRA, Sílvia R.; MARTINS, Flávia; DUARTE, Maria Letícia. *O Reinado da Lua*. 2ª edição. Rio de Janeiro, Ed. Salamandra, 1980.
- CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da. *Museus e exposições e suas representações sobre o negro no Brasil*. Artigo publicado nos Anais do V Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe no Brasil. Bahia, 2008.
- FREYRE, Gilberto. “Que é museu do homem? Um exemplo: O Museu do Homem do Nordeste”. In: *O Museu do Homem do Nordeste*. São Paulo: Banco Safra, 2000, p. 12-21.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural da pós-modernidade*. 10ª edição. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2003.
- JULIÃO, Letícia. *Caderno de diretrizes museológicas I - Apontamentos sobre a História do Museu*. 2ª edição. Brasília: Ministério da Cultura/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Departamento de Museus e Centros Culturais/Superintendência de Museus, 2006.
- MORAES, Nilson Alves de. *Museu, informação e produção de poder na América Latina*. Comunicação oral no VIII ENANCIB – Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação. Bahia, 2007.

ANTROPOLOGIAS E EXPERIÊNCIAS APLICADAS

Cultura viaria y ciudadanía responsable: proyectos de antropología aplicados al riesgo y la seguridad viarias

María Jesús Buxó Rey

Hace algunos años propuse un enfoque denominado Prospectiva Antropológica (1994) orientado a la innovación cultural mediante el diseño de modelos de aprendizaje. El enfoque prospectivo no es predictivo, sino exploratorio y por ello no dicta soluciones sino que identifica escenarios, reconstruye etnográficamente los problemas y ofrece alternativas culturales en proyectos educativos, alimentarios, sanitarios tanto en el sector público, aportando contenidos a los programas electorales y políticas públicas, como en el privado en la realización de campañas publicitarias y exposiciones comerciales.

En este marco se inserta la realización de un proyecto de diseño educativo a largo término sobre cultura cívica en la conducción viaria.

La problemática de partida es la siniestralidad viaria cuyas cifras en mortalidad y morbilidad compiten estadísticamente con la guerra y el terrorismo. Se considera una pandemia puesto que cada año, en el mundo, mueren en accidentes de tráfico 1.200.000 personas de las cuales unos 400.000 son jóvenes menores de veinticinco años, aparte de los cientos de miles que sufren heridas o quedan discapacitados. Y, en la Comunidad Europea, según la OMS, es la primera causa de mortalidad entre los jóvenes, unos 12.000 jóvenes entre 14 y 25 años.

Años	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
España	5749	5482	5604	5956	5738	5777	5517	5347	5400	4749	4442	4104

En España, las últimas cifras del balance de siniestralidad de la Dirección General de Tráfico (DGT, 2008) indican que, en el 2007, aún decreciendo las cifras un 9,1%, todavía han muerto en la carretera 2.741 individuos. De entre estos, 48 hasta los 14 años, 241 entre 15 y 24 años, y 583 entre 25 y 34 años. Según la evolución, es la primera vez en cuarenta años que la cifra se sitúa por

debajo de los 3.000 fallecidos, pero cuando se mira la distribución por edades y vehículos, se pone de relieve un aumento del 84% de víctimas mortales en accidentes de motocicleta, casi el doble desde el 2003, unos 206 muertos.

La Dirección General de Tráfico, y las administraciones autonómicas respectivas, adoptan medidas tecnológicas –la mejora de las infraestructuras viarias y la señalización- normativas y punitivas -el carnet por puntos, multar por no llevar el cinturón de seguridad o el casco- así como realizan campañas publicitarias, incluso truculentas, con el fin de concienciar al conductor de los riesgos por infringir normas o desatender sus obligaciones viarias. Sin duda los recursos de la administración y las agencias internacionales ¹ son clave, pero también lo es el concurso de la industria automovilística y la sociedad civil, sea por la implantación masiva de airbags dobles, faros antiniebla, ABS y control de frenada en curva, fijadores de sillitas para niños y reductores de velocidad, como por la renovación del parque móvil y el uso habitual de cinturones y cascos.

Sin embargo, como nos indican las cifras, hay que seguir incidiendo en la cultura viaria de los jóvenes, y en edades cada vez más tempranas, no solo para disminuir los índices de mortalidad, sino también evitar todas las secuela psicológicas y minusvalías y sus correspondientes costes económicos tanto por baja escolar y laboral como por el desarrollo de programas de reinserción para los discapacitados.

Estos últimos años, la Guardia Urbana y la DGT han desarrollado proyectos educativos para mejorar la conducción, pero estas enseñanzas inciden más en la teórica de las señales y en la práctica del transitar que en la cultura cívica. Ciertamente, las estadísticas de siniestralidad viaria son una preocupación de la agenda política y su reducción un objetivo prioritario, y son también noticia habitual de la prensa y de advertencia en los medios de comunicación, pero conviene ir más allá de la alertas y la alarmas y reforzar aprendizajes sociales que consigan hacer entender a la ciudadanía que cruzar un semáforo en rojo no es simplemente un infracción, sino ignorar el sentido de la democracia.

Por lo tanto, la apuesta en este proyecto de antropología aplicada es diseñar modelos de aprendizaje dentro y fuera del contexto escolar, para promocionar una cultura viaria en el espacio público. Estos aprendizajes se orientan a que niños y jóvenes conceptúen claramente los valores de cooperación y trasgresión en las vías urbanas, las carreteras y las autovías, y practiquen y desarrollen repertorios de conducción y conducta viarias que incrementen el tránsito responsable.

1. En abril de 2007, la OMS celebró la primera semana Mundial de la Seguridad Vial con el objetivo de concienciar a la población que los accidentes de tráfico son evitables.

Estos modelos se fundamentan en un material etnográfico derivado de trabajos de campo multisituados en parques y salidas de escuela, así como en las aulas. Se recogen así actuaciones viarias, narraciones que relatan experiencias como peatones y conductores, y se registran debates en el aula entre jóvenes y maestros en cursos transversales de educación viaria para extraer las preocupaciones, los valores y las actitudes ante el riesgo y la seguridad.

Estos datos etnográficos, que revelan conductas y actitudes de peatones y conductores, sirven para analizar la percepción y la conceptualización de la acción viaria y la regulación normativa y también realizar el diagnóstico de escenarios de riesgo y siniestralidad. Y, en la definición de los problemas, se tienen en cuenta no sólo parámetros técnicos, normativos o punitivos, sino acciones conceptuadas antropológicamente como la socialización del riesgo, la construcción de la seguridad y la cultura cívica.

A partir de aquí, se diseña la estructura y el contenido de temas y capítulos para implementar programas educativos en el ámbito del entrenamiento escolar y las autoescuelas así como en la sensibilización pública, sea publicidad privada o institucional, y todo ello orientado a crear orden viario en la vida social.

Fases de aplicación:

- I. Peatones en rodaje,
- II. Socialización del riesgo juvenil,
- III. Cibercentauros sobre ruedas

Si bien voy a enfocar la tercera fase, hay que señalar que se trata de un proyecto a largo término que se inició en 1983². Inicialmente la campaña partió del “Instituto Marie Meierhofer para la Infancia” de Zurich orientada a sensibilizar a los mayores sobre la protección infantil. En España, la primera fase del proyecto -1984-1989- tuvo como objetivo extender la campaña de los padres a los niños: los peatones en rodaje. El trabajo de campo se concentró en la observación del comportamiento infantil en lugares públicos, en guarderías y centros escolares, siempre en situaciones de juego con bicicletas, patinetes y patines. Con estos datos etnográficos se analizaron interacciones y se pusieron de relieve contextos en los que el juego y el imaginario infantil provocan condiciones de riesgo. Y, a partir de ahí se realizó un diseño pedagógico, elaborado en equipo por antropólogos, maestros y técnicos en medios audiovisuales, que se inclinó por producir un corto de dibujos animados en video así como materiales escritos y de señalización. Se inventaron los personajes y los escenarios,

2. Financiado por Winterthur Seguros, Suiza y España.

y se seleccionaron acciones en forma de unidades temáticas: distracción, ensueño, diversión, situaciones de peligro, señales de tráfico y de paso, repertorio que concluyó con un mensaje de inversión educativa de los hijos hacia los padres. Estos materiales, visual y escrito, se distribuyeron en escuelas de grandes ciudades, Barcelona, Santiago, Burgos y Sevilla, y se realizaron diferentes actividades en Ferias Infantiles para la promoción de la educación y el juego. En estas instalaciones se podía visionar el video y distribuir los materiales, pero a la vez los niños hacían dibujos de temática viaria. Estos dibujos sirvieron no sólo como proyecciones de la percepción y las preocupaciones infantiles en la escena viaria, sino para impulsar la convocatoria de una beca de investigación y así analizar los dibujos cuyos resultados fueron posteriormente publicados (Ojembarrena, 1989).

En 1994 se amplió el proyecto, ahora llamado Proyecto Horizonte 2001, a consideraciones teóricas y educativas más amplias relativas al desarrollo de una cultura de la seguridad en la calle y en la casa. Aparte del material de observación infantil en el ámbito doméstico, en la calle y en los parques, se realizaron prácticas con alumnos de doctorado relativas a buscar y detectar lugares y situaciones de riesgo realizando series fotográficas como material de análisis.

Con estos datos etnográficos y el respaldo didáctico de pedagogos, se diseñó un libro de *“Educación viaria y seguridad en el hogar”*, se complementó con material que incluía el video renovado, material escrito para profesores y padres, y la introducción de un carnet de conducir por méritos para los niños.

El contenido de libro parte de la construcción cultural de la siniestralidad y centra los aprendizajes en la socialización del riesgo. Así, los siniestros no son accidentales, ni proceden del azar y el destino, sino que concurren multitud de acciones inadecuadas de control de la automoción y carencia de responsabilidad. En diferentes capítulos se trabaja la historia de la prevención en Occidente, los conceptos de riesgo y seguridad, se añaden proverbios alusivos y la propuesta de aprendizajes desarrolla las siguientes actividades:

- Definir el acontecimiento viario y construir escenarios de situaciones posibles seleccionando riesgos y condiciones amenazantes junto a intersecciones y señales.
- Identificar problemas derivados de experiencias concretas y analizar lo que podría suceder y otros efectos colaterales, y
- Aprender técnicas y habilidades que contribuyan a desarrollar repertorios de riesgo, esto es, hasta dónde se puede llegar y cómo encontrar alternativas en situaciones peligrosas.

En esos tres niveles se practica el conocimiento, la comprensión y las estrategias de actuación, intelectivas y motoras, para que los niños ganen ex-

perencia actuando. Y Con este material se realizaron varias campañas de iniciación y apoyo a los maestros, intercambio de opiniones e indicaciones pedagógicas, para iniciar estas enseñanzas en las prácticas escolares de las escuelas en diversas capitales españolas.

En la segunda fase -1998-2003, este proyecto se incorpora a una línea de investigación más amplia sobre Riesgo y Cultura ³. Se enfoca el grupo de edad correspondiente a conductores jóvenes, entre 16 y 25 años, cuyos estilos de vida así como influencias mediáticas y publicitarias, favorecen las condiciones de temeridad y desconocimiento de los límites y el control de la automoción en las vías públicas.

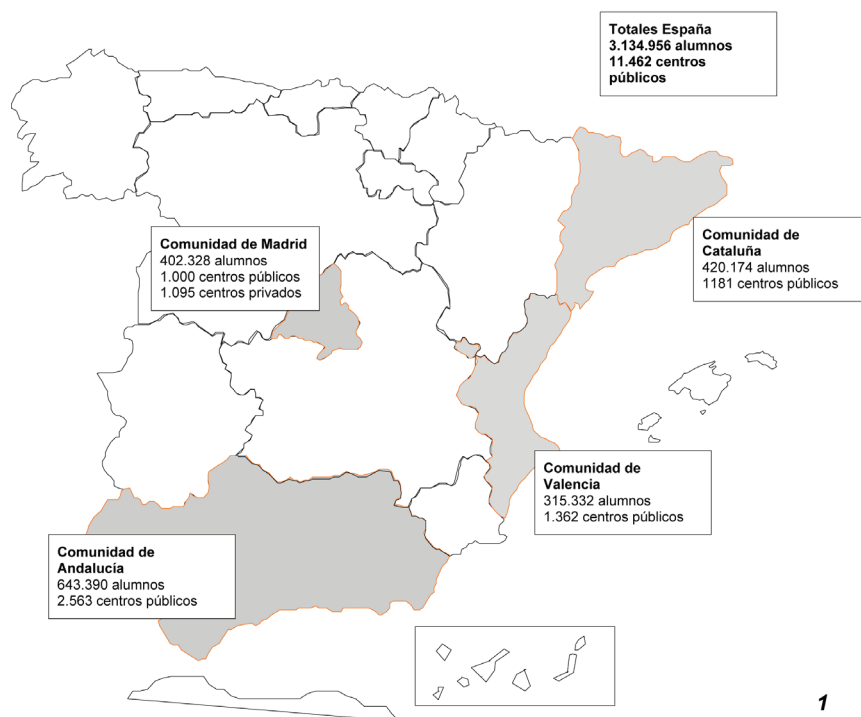
En este caso, el proyecto de investigación se realiza mediante una etnografía del aula en la que los temas de educación viaria son usados para establecer virtualmente los escenarios y explorar las experiencias de conductores jóvenes en grupos de debate donde se elaboran y analizan las narrativas resultantes. Los escenarios permiten situar los factores, las fuerzas y las causas de la siniestralidad mientras que los relatos indican las presuposiciones, preocupaciones e intereses que orientan la percepción y la aceptabilidad del riesgo entre estos jóvenes.

Con estos materiales etnográficos se produjo un libro y un CD titulado “*Riesgo, Seguridad Vial y Cultura Cívica, la educación vial como ejercicio de reflexión*” (Buxó y Torrijos, 2000). Diseñados para ser usados en el aula, el objetivo central es el refuerzo conceptual del civismo en las vías públicas. Así se usan los relatos etnográficos para seleccionar las historias y formular las hipótesis de partida, ordenar los conceptos y establecer las unidades de análisis sobre aspectos técnicos—casco, contaminación acústica—, normativas—señalizaciones y sanciones— y correr riesgos, negligencias, exceso de velocidad, costes ecológicos y los límites de la libertad para convivir conduciendo.

A partir de este texto se han ido diseñando nuevos programas pedagógicos con otros equipos de implementación educativa bajo el título de *Caminar, Conducir, Convivir* (Corberó, 2003, www.molletvalles.net/fileadmin/Image_Archive/ArxiusMollet/SegCiudadana/Jornades/09-06_Francesc_Corbero.pdf). En estas campañas se incorporan guías con ejercicios prácticos que constituyen apoyos para estimular actitudes y valores tanto para el alumno, que es animado a seguir la tarea iniciada por los monitores, como para el maestro y la colaboración de la familia. De este programa pedagógico se realizaron varias ediciones -cursos 2003, 2004 y 2005, 2006, 2007- con sesiones presenciales a alumnos de ESO, en las provincias de Alicante, Barcelona, Cádiz, Granada, Madrid, Sevilla y Valencia

3. Fundación Bosch Gimpera, Universidad de Barcelona.

Alumnos de 12 a 18 años de centros públicos y privados



Una vez finalizadas estas sesiones, y con el objetivo de reforzar el programa, se hizo entrega a los alumnos y al profesorado de cada escuela de un material pedagógico, informativo y evaluativo. La evaluación de este proceso se lleva a término mediante un test de valoración del centro y del monitor, y después se contrastan estadísticamente todos los datos de los centros escolares participantes. Uno de los aspectos más interesantes es la retroacción de los propios centros que hacen nuevas propuestas de ampliación pedagógica sobre responsabilidad civil y conducta en espacios laborales. Unas apuntan hacia el desarrollo de unidades didácticas sobre aspectos legales en la conducción de ciclomotores, la supresión de barreras arquitectónicas, y otras, hacia la prevención de incendios, los riesgos laborales, la higiene y la seguridad en laboratorios y talleres profesionales. Actualmente, estos programas son de libre disposición a través de un portal dedicado a la educación viaria (educarc.blogcindario.com/.../00899-el-portal-educativo-sobre-seguridad-vial-de-fundacion-winterthur-ya-esta-plen).

En un proyecto de antropología aplicada resulta ventajoso que la inves-

tigación sea a largo término ya que la retroacción sobre los resultados de cualquier intervención ayuda a reformular las metodologías, y desarrollar la innovación en cultura viaria acorde a las Nuevas Tecnologías, y a la forma de reformular y expresar los valores cívicos.

CIBERCENTAUIROS SOBRE RUEDAS/CIBERCENTAUIROS AL VOLANTE

Así, la última fase del proyecto se ha centrado en las implicaciones de la tecnocultura para la seguridad viaria en correspondencia con los avances de las Nuevas Tecnologías, y por lo tanto, con el medio ciberespacial en el que se mueven niños y jóvenes. En este caso, la innovación en cultura viaria incorpora nuevos conceptos relativos a la identidad transactiva, los paisajes tecnosociales, la aceleración de tiempos y espacios y la causalidad reflexiva (Buxó, 2003).

La identidad transactiva hace referencia a las habilidades, expectativas e intenciones del actante tecnocultural que es una unidad no separable de vehículo y conductor. Con ello se reconoce una forma particular de autoconciencia que es parte de la racionalidad tecnológica, pero incluso más. Se aspira a reforzar una implicación responsable con la tecnología de manera que, por actante tecnocultural, se quiere significar que la dicotomía ser humano-máquina es substituida por el resultado físico de sus acciones al desplazarse en el espacio y en el tiempo creando condiciones de movilidad, velocidad y distancia.

Siendo el vehículo una parte imprescindible de nuestra calidad de vida en términos físicos –movilidad, rapidez- y mentales –expectativas e intereses-, pasa a ser parte de nuestra corporalidad física, social y jurídica, esto es, una entidad unitaria de deberes jurídicos y responsabilidades sociales que regulan la capacidad para cumplir las expectativas de viabilidad circulatorias lo cual queda reglamentado por el seguro obligatorio de circulación.

Pedagógicamente, esta identidad transactiva permite entender que el sujeto es también el objeto implicado en un espacio de acciones viables con derechos y obligaciones, lo cual no permite hacer proyecciones perversas asignando a la máquina la culpabilidad, cosa frecuente en los accidentes que casi siempre son recurridos como fallos técnicos,

Los paisajes tecnosociales rompen también las unidades, calle, carretera y autopista para centrarse en múltiples formas de representación tanto en la forma de transitar, idear e idealizar el entorno, interactuar con los otros, peatones y conductores, y establecer conexiones causales. Son los escenarios modernos donde, especialmente, los jóvenes, o la cultura de la juventud, se manifiestan de manera que no sólo sirven para desplazarse sino para producir la experiencia motorizada: entretenerse y divertirse.

Así, entre los factores concurrentes de la siniestralidad con víctimas destaca en primer lugar la distracción, seguido de la inexperiencia del conductor, el alcohol y las drogas, el cansancio y la somnolencia, la velocidad inadecuada, la infracción de las normas, las maniobras antirreglamentarias, la invasión izquierda de la calzada, y los estados de la vía, entre otros.

A partir de aquí cabe plantearse qué aspectos de los aprendizajes y las experiencias culturales orientan o facilitan una atención consciente, o por el contrario, favorecen los distractores, respecto a los objetos y actos del entorno en la actividad de conducir. En el ámbito viario, la atención no consiste sólo en fijarse en el vehículo, las señales y los otros conductores que se mueven en el entorno, sino en saber unir la experiencia con las expectativas para crear un ambiente o realidad viable de conducción. Una vez situados en un artefacto móvil, moto, coche, y otros, las expectativas e intenciones están hechas de tiempo, velocidad y distancia. Son tres valores cuyo éxito o fracaso miden la capacidad y la viabilidad circulatorias.

Son tan importantes social y vitalmente estas tres categorías o acoplamientos cognitivos, que constituyen valores para toda suerte de evaluaciones: evaluar logros científicos y tecnológicos, estilos culturales y aptitudes personales, hasta el extremo de elevarse a la categoría de ritual. Un ritual cuyos símbolos dominantes combinan estas tres categorías, son las carreras de fórmula 1 y de motos de gran cilindrada. Sin embargo, el emulador de Fitipaldi fuera de contexto olvida el cuidadoso entrenamiento y los requerimientos técnicos de un corredor de fórmula 1.

Esta atención diversificada está asociada, además, a una definición de la libertad personal en términos de movilidad y velocidad –desde antiguo no hay héroe que no corra o vuele-, de manera que toda obstrucción en las vías se entiende como limitación y por extensión como promesas incumplidas por parte de la gobernanza democrática –movilidad social y espacial- y la publicidad –deseos y sueños por realizar-. Los vehículos, coches, camiones, motos, y bicicletas, se presentan, prestigian y venden enfatizando el movimiento, la velocidad, y la libertad. En este sentido, la innovación tecnológica y sus expresiones publicitarias generan toda suerte de incoherencias y contradicciones entre la protección y los incentivos por correr riesgos, esto es, amplificar la aceptación del riesgo y al mismo tiempo sobrevalorar el control técnico, sean airbag múltiples, distribución electrónica de la fuerza de frenada, softwares de navegación y ReAxs para colocar el coche en la trazada ideal de las curvas. En los anuncios se combina seguridad y placer, pero también algo más: Honda Civic Hybrid, se vende con la idea de transmitir al conductor la sensación de estar al volante de un coche con nervio -sin olvidar que tiene 115 caballos-. Subaru Outback vende libertad, deporte y tiempo libre con la idea de “sentir el control a tu manera”. Y Chrysler Cruiser se



anuncia con la imagen de James Dean y un texto que une retos, libertad, emociones con la potencia del motor, la comodidad del espacio interior y las sensaciones ante el volante, y todo ello para averiguar que hay detrás de un rebelde.

El tiempo, la velocidad y la distancia se extienden así de la

tecnología automotora a la cultura robotizada que aporta y se vende como ventajas de la diversificación, no sólo en los mecanismos de control del coche, sino también en el logro de una atención relativa, incluso cincelada lingüísticamente en términos de diversión o ensoñación-divagación virtual. Una portada bien reciente del especial motor de *La Vanguardia* (2006), titulaba “Soñar con la conducción, la tecnología actual permite que los conductores noveles experimenten las sensaciones de conducir un vehículo incluso antes de ponerse al volante de uno real.”

Sin duda, el automatismo y la inducción imaginativa de la velocidad con el movimiento, facilitan la pérdida de la conexión causal, la confusión entre apariencia y realidad, y una identificación sensorial extrema con el entorno. En la conducción por carretera o autopista, al modo de una escena de cine o televisión, se mueven diferentes planos en los cuales el individuo puede sentir conexiones y desconexiones entre cosas y actos, por lo cual el control de la atención se desactiva mientras los automatismos invaden los estímulos y el necesario control deja de ser ejercido. Siempre que las contingencias viarias producen colas, atascos y otros, se observan trasgresiones de las normas e imprudencia como apurar los semáforos, avanzar y no mantener la distancia de separación. Y si las condiciones son de repetición en el día a día, el conductor usa la distracción como un mecanismo compensatorio, ya que no se puede adelantar, ya que no se puede hacer nada más, la alternativa es buscar distractores para superar situaciones de desespero e irritación como las tertulias radiofónicas, la música, tomar notas, hablar con el móvil o redactar en la grabadora, actividades que amplifican el sentido utilitario del coche en términos de entretenimiento y aprovechamiento espacio-temporal. Como siempre, la dosis es fundamental. Al modo de una medicina homeopática, dosis mínimas de distracción son reactivadores de los reflejos así como lo son los carteles en carretera que advierten del adormecimiento y cansancio, aunque ciertamente someten a un segundo plano la tensión necesaria entre atención e intención.

Ante esta complejidad de estímulos y respuestas en contradicción no hay otra opción que seguir insistiendo en la conducción viaria como aprendizaje



cívico, pero ahora conviene ir más allá de reforzar las razones y las normas sociales de la conducción y las estrategias de atención en la interacción circulatoria. Conviene asumir la identidad transactiva no sólo para evitar que los automatismos invadan al conductor, sino para que la conducción sea un acto tecnosocial donde toda capacidad, habilidad, y eficacia se combinen para producir la evaluación y las decisiones que requieren conducir y transitar.

En su tercera fase, el proyecto se ha aplicado a la realización de una exposición de sensibilización viaria, titulado “Cibercentauros sobre ruedas”⁴, co-dirigida con Fernando Torrijos, y producida técnicamente por EUAI – Producciones inèdites-, un equipo multidisciplinar que desarrolla proyectos de diseño, producción y comunicación.

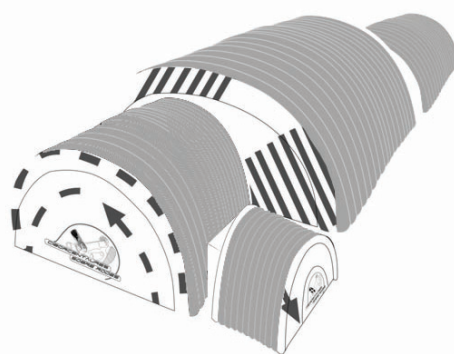
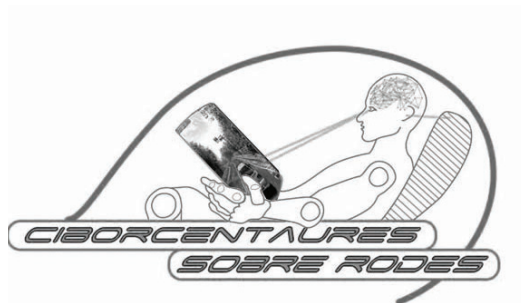
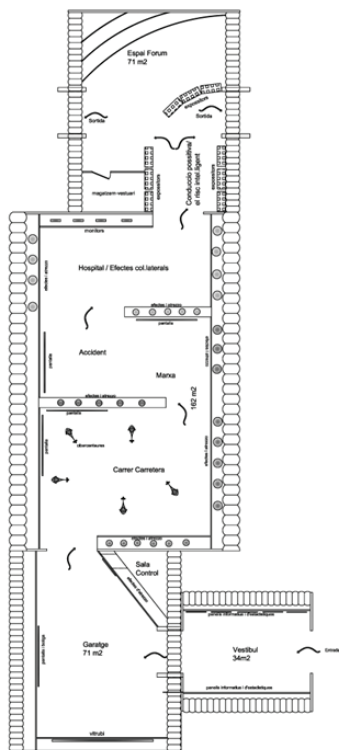
Se trata de una exposición interactiva e itinerante que busca enfrentar a los conductores jóvenes con sus hábitos de conducción: aprender a ponderar sus preferencias entre tuning y seguridad técnica, reflexionar sobre la vía pública como un espacio compartido, la falta de solidaridad inherente a toda infracción y, en definitiva, tomar conciencia de la responsabilidad que implica transmutarse en conductores o actantes tecnosociales y los efectos que sus preferencias y hábitos de conducción, agresivos o distraídos, pueden producir en la seguridad vial.

El discurso y el montaje de la exposición, así como los códigos visuales y las demostraciones prácticas quieren ser de proximidad a las ideas, modelos y lenguajes de los jóvenes, en especial a la construcción de la identidad tecnocultural, de ahí el apelativo de cibercentauro o cyborgcentauro.

El modelo expositivo consiste de diversos espacios temáticos, y cada escenario actúa como un módulo claramente diferenciado de los otros siguiendo el esquema del garaje, la calle, el hospital y el forum, incluso hay una separación física entre los mismos, y los visitantes tienen que seguir un itinerario para acceder al siguiente escenario⁵.

4. Financiado por la Conselleria de Interior, Generalitat de Catalunya.

5. La ficha técnica de la exposición es la siguiente:



Así, la exposición se divide en cuatro áreas de acción:

SALA I: EL GARAJE

En este escenario se construye la identidad del cibercientauro o cyberconductor, y se realiza la puesta a punto del actante que participa en la acción de conducir. Gráfica y experimentalmente, todo el ambiente es de taller, con cabinas de coches y motos para hacer tuning, piezas de recambio y muestras de faros láser, graffiti, alerones exagerados, lo cual se acompaña de luces y música máquina, hip hop y otras. Dada la tendencia a identificarse con posesiones de prestigio social asociadas a la potencia, la velocidad, el coche y sus accesorios son fácilmente personalizables, de manera que el ejercicio consiste

Superficie aproximada : 300 m2

Espacio expositivo : 280 m2

Almacén, servicios internos, control : 20 m2

Capacidad: 50 personas cada 30 minutos, en grupos de 25

Accesos: Entrada y salida por la misma puerta al acabar el recorrido.

Salida de emergencia: situada al extremo final de la carpa

Personal de gestión : 2 guías, 1 guardia jurado 24h.

Previsión de montaje: 1 día para l'estructura de la carpa, 1 día y medio para los contenidos.

Transporte: 1 camión para la estructura de la carpa, 1 camión para los contenidos.

Calculo aproximado de consumo energético: 50 kw, trifásico.

en trabajar con la elección de las características de un vehículo a partir de un presupuesto, y exponer las razones de la elección según se priorice el motor, la estética o la seguridad. Decisiones que en la fase final se van a contrastar con factores de riesgo en el análisis de siniestros y sus consecuencias.

SALA II: PAISAJES TECNOSOCIALES

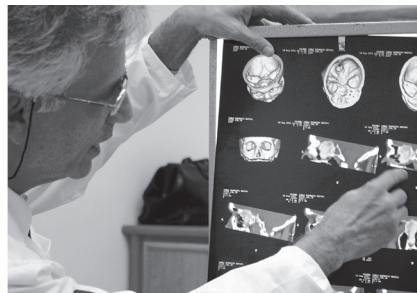
La salida a la calle y a la carretera representa el principio de realidad: los otros y el binomio tiempo-espacio. Así, los coches voladores de Blade Runner son substituidos en pantallas y juegos por utilitarios, camiones y autobuses, mientras los espacios verdes de los anuncios se transmutan en calles con atascos y bocinazos. Se ilustran datos con estadísticas sobre infracciones y multas, se presentan simultáneamente recuadros iluminados con videos que proyectan acciones de conducción irresponsable en diferentes ambientes urbanos, y las consecuencias en escenografías de siniestros reales. En estas escenas, la acústica del accidente, aceleraciones, y choques, reproduce el stress de estas situaciones y se colocan simuladores en videoconsolas donde los jóvenes pueden implicarse en un juego en el que se virtualiza la siniestralidad.

Esto lleva a la reflexión sobre conceptos tales como, el espacio es un bien limitado lo cual se opone a idea de considerar las vías circulatorias como escenarios donde medirse y divertirse; yo controlo y el otro como obstáculo, y, entre otras, el enmarcamiento progresivo de la mentalidad hecha de pantallas y ventanas (Buxó,2005), lo cual deriva en un aislamiento arriesgado promovido por la música tecno y el casco. Desde los distractores se induce a la reflexión sobre los restrictores entendidos como el conjunto de limitaciones que, a través de las normas y las decisiones responsables, generan espacios de convivencia, lo cual no deja de ser una garantía de libertad personal frente a las interacciones temerarias y delincuentes.

SALA III: EL SINIESTRO Y EL HOSPITAL

En este escenario, la pregunta es quién paga los platos rotos, quién paga el coste final de nuestros actos, cuánto vale realmente un coche, quién paga el ruido de una moto trucada, cuál es el impacto de abusar del consumo





de petróleo, en definitiva, entender que incluso el siniestro individual tiene costes que se comparten en sociedad. La escenografía oscurece el ambiente y parte de una franja sensible de la siniestralidad que es el ocio nocturno para seguir luego con la hospitalización y la discapacidad. Se distribuyen en esa sala paneles donde se enfocan diferentes accidentes, y se activan videos con las consecuencias en términos de minusvalías sometidas a las sillas de ruedas y ortopedias diversas. Se exponen estadísticas en paneles de contraste y tabloneros con un compendio de costos (una sección de suma y sigue) de rehabilitación e infraestructura sanitaria, sin olvidar los gastos cotidianos y los problemas sociales, laborales y psicológicos del entorno familiar. Se proyectan videos en pantallas en las que jóvenes discapacitados cuentan su experiencia, el antes y el después del siniestro, y en la pared opuesta, se disponen paneles ejemplificando la conducción inteligente, segura y responsable a través de líderes mediáticos del ámbito de la conducción. Se aprovecha para tratar temáticas relativas a la conducta delictiva, la sanción bonus-malus (Buxó, 2005 b), el control industrial de la velocidad y la extensividad de la responsabilidad viaria hacia otros territorios como la sustentabilidad y el interés de los vehículo movidos con energía renovables.



IV FORUM

Este viaje termina en un forum, un espacio de reflexión en forma de sala de trabajo donde los visitantes pueden expresar y contrastar experiencias y narrativas al hilo de las cuestiones y problemas que se proponen a lo largo de la exposición. Este espacio se dispone en el centro del recorrido con superficies semi-transparentes que permiten observar la totalidad de la exposición, lo cual

favorece ejemplificar y recordar detalles en el debate posterior. Es un espacio reservado para visitas escolares, concertadas, y visitas libres, como sala de trabajo, debates, conferencias y otras actividades.

Y todo ello, simplemente, para adquirir conciencia de los hábitos que inducen a la siniestralidad y conseguir dar significación a la conducta responsable y solidaria.

BIBLIOGRAFÍA

Buxó Rey, M.J.

Prospectiva Antropológica. En C.P. Kottak, *Antropología*. Madrid, McGraw Hill, 1994.

Hacia una cultura de la seguridad. Infancia y riesgo. *Revista de Antropología Aplicada*, 1, 113-122, 1996.

Riesgo y Cultura: proyecto de Antropología Aplicada a la Educación Cívica en el Ámbito de la Seguridad Vial. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 73, 169-182, 1999.

Tecnologías sociales y Ecología Cultural del riesgo y la seguridad en el ámbito de la Antropología Viaria. J. Olives (ed.) *Antropología Viària: Un enfocament Humanistic*. Barcelona, Fundació Castellet del Foix, Universitat Internacional de Catalunya, 37-56, 2003.

El coche en la forma de pensar la ciudad

Pensar i viure la ciutat. A. Lluís Vidal Folch i G. Dalla corte (eds.) *Estratègies i dinàmiques socials en els espais urbans*. Ediciones Instituto de Cooperación Iberoamericana, Barcelona, 1-15, 2004.

L'anthropologie appliquée au risque et la sécurité routière. B. Traimond (ed.) *L'Anthropologie appliquée aujourd'hui*. Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 177-192, 2005.

La infancia y la adolescencia entre la sociedad del conocimiento y la sociedad del riesgo. *Revista de Psicopatología y Salud Mental del niño y del adolescente*, monográfico 1, 9-16, 2005.

Aprendizajes cívicos: La sanción como afirmación del orden cultural C. Lisón (ed.) *Antropología Horizontes Educativos*. Ediciones Universidad de Granada, Granada, 59-71, 2005 b.

Els reptes cívics de la mobilitat: la distracció i la sanció. Jaume Courbet (ed.) *Trànsit: Civilització o barbarie*, Barcelona, Institut d'Estudis de la Seguretat, 49-70, 2006.

La ciudad de los coches J. Calatrava, J.A. González Alcantud (eds.) *La ciudad: paraíso y conflicto*. Abada Editores, Madrid 75-90, 2007.

Buxó i Rey, M.J. y Torrijos, F.

Las culturas del Riesgo y la Seguridad Vial. Barcelona, Fundación Winterthur Publicaciones, 1999.

Dirección General de Tráfico, *Balance de Siniestralidad*, 2007, Madrid, Ministerio del Interior, 2008.

Ojembarrena, G. et al. *¡Ojalá los coches volaran!*

Barcelona, Eumo Editorial, 1989.

Intervenção e inovação cultural nas cidades (análise de um projeto de revitalização de praças)

Mónica Franch

Tereza Queiroz

As cidades contemporâneas constituem um tema privilegiado de análise pela diversidade e mutabilidade que vêm apresentando nos últimos tempos. As mudanças econômicas e culturais, as transformações nos modos de trabalhar e viver, o redesenho dos equipamentos urbanos, além das sociabilidades mediadas pelas tecnologias que dispensam a interação direta entre as pessoas estão redefinindo a cidade e gerando novos padrões de convivência urbana. Por outro lado, redefinem-se, também, o estatuto mesmo das cidades que precisam tornar-se objeto de desejo para os investimentos privados e para os fluxos turísticos intensificados. Entretanto, as cidades têm histórias particulares, memórias, identidades e culturas inscritas nas mentes de seus moradores e nos monumentos, decorrendo daí diferentes possibilidades de tessitura urbana e de padrões societários.

Este trabalho propõe uma reflexão sobre um tipo determinado de intervenção urbana promovida pela prefeitura municipal da cidade de João Pessoa sobre espaços públicos da cidade. O Projeto de Revitalização de Praças, Parques, Passeios e Jardins teve início em 2006 e construiu ou revitalizou praças em diversos bairros da cidade. O projeto colocou à disposição da população uma série de equipamentos, como pista de *skate*, parque infantil, mesas para aposentados e anfiteatro. Em alguns casos, as praças foram utilizadas como local de convergência de serviços voltados à população, como Estação Digital e atividades do Pró-Jovem, bem como para atividades escolares extramuros.

Essa intervenção se deu em um espaço urbano peculiar. João Pessoa, capital do Estado da Paraíba, é uma cidade de porte médio, contando, em 2007, segundo o IBGE, com cerca de 674.971 habitantes. Trata-se de uma cidade fundada em meados do século XVI, sendo considerada uma localidade aprazível, com praias e uma quantidade razoável de área verde preservada. É percebida como relativamente tranqüila, segundo índices nacionais comparativos sobre violência. Nas últimas décadas, vem passando por um processo de modernização acelerado, configurando-se com a expansão e a

diversificação de sua estrutura urbana, a criação e a expansão de novos bairros, a intensificação de processos de segregação espacial, de verticalização das habitações e de outros equipamentos, além da crescente privatização da vida social e o aumento dos índices de violência e dos medos sociais.

No cenário brevemente descrito acima, a intervenção da Prefeitura visa reorientar os usos da cidade no sentido de reverter a crescente privatização da vida, interferindo positivamente na vida pública, na dinâmica cultural e econômica da cidade e na atenuação dos índices de violência. Até que ponto esses objetivos vêm sendo alcançados?

USOS DAS PRAÇAS REVITALIZADAS

Em geral, as praças revitalizadas começam a ser ocupadas com os primeiros raios de sol e recebem frequentadores até tarde da noite. No entanto, os usos imprimidos ao espaço da praça vão se modificando no decorrer do dia, são diferentes ao longo da semana e, ainda, estão submetidos à sazonalidade. Há, também, diferenças entre a ocupação nos dias em que chove e quando faz sol, e de acordo com diversas passagens do ciclo festivo. Mudam as práticas e mudam, também, os frequentadores ao sabor do momento e dependendo dos equipamentos. Esses diferentes usos constituem os ritmos das praças, com aspectos em comum, mas, também, com diferenças significativas de bairro para bairro.

Falar em ritmos das praças remete, por um lado, ao ciclo natural diário, com a alternância do dia e da noite, mas, também, à organização social da vida em uma grande cidade, com seus tempos de trabalho e de ócio, e com rotinas diferentes de acordo com os papéis sociais desempenhados por diversas pessoas – estudantes, trabalhadores, desempregados, pais, mães, etc. Essas dinâmicas se refletem nitidamente nas formas de ocupação que as praças apresentam ao longo da semana. De segunda a sexta-feira, os primeiros horários da manhã costumam ser ocupados principalmente por idosos e por mulheres que, de forma espontânea ou integrados ao projeto Vida Saudável¹, utilizam as praças para praticarem exercícios. A partir das cinco ou seis horas, já é possível encontrar pessoas fazendo alongamento e caminhadas em quase todas as praças, o que concentra o movimento nas barras de exercício e nas pistas de *cooper*. Na Praça Alcides Carneiro, em Manaíra, uma cena muito comum nesse horário é a dos vizinhos levando seus cachorros para passear, efeito indireto do processo de verticalização que se observa no bairro. Caminhadas e exercícios acontecem, também, no final da tarde, quando

1. Projeto implementado pela Secretaria Municipal de Saúde da Prefeitura Municipal de João Pessoa, que tem o objetivo de melhorar a qualidade de vida dos cidadãos pessoenses, através do monitoramento e da orientação de atividades físicas nas praças da cidade (<http://www.joaopessoa.pb.gov.br/secretarias/saude/vidasaudavel/>).

o sol já não está tão quente, e coincidindo com os horários de retorno do trabalho e de outras obrigações. Comparativamente aos horários matutinos, o público que caminha à tarde é mais variado, incluindo, além de mulheres e idosos, homens adultos e jovens de ambos os sexos.

Outro grupo que faz uso das praças, nos horários de trabalho dos dias úteis, é formado por estudantes de escolas da rede pública que participam do Projeto Segundo Tempo. Esse projeto volta-se à prática de esportes coletivos e é monitorado por estagiários de cursos de graduação em Educação Física. Além das atividades já referidas, as praças são apropriadas, no horário de trabalho, por usuários pouco submetidos ao ritmo da esfera produtiva. Em muitas praças, grupos de aposentados se reúnem pela manhã e à tarde para conversar e jogar baralho ou dominó. Trata-se, geralmente, de grupos masculinos, pois, com a chegada da aposentadoria, os homens ficam com tempo disponível e procuram novas inserções no mundo público, lócus socialmente atribuído ao seu gênero.

Muitas outras atividades animam, ainda, o cotidiano das diversas praças nas manhãs e tardes dos dias úteis. O horário mais frequentado pelas mães e, eventualmente pais, com seus filhos é o de final de tarde, gerando uma concentração de usuários nas áreas dos *playgrounds*. Na Praça da Paz, no bairro dos Bancários, a afluência de famílias já a partir das 15 horas tem seu reflexo na intensificação do comércio informal. Conforme as famílias vão chegando, vendedores ambulantes começam a se organizar no corredor central da praça, próximo ao parque infantil e à pista de *skate*. Já no horário de fim de tarde, são os jovens, sobretudo, que chegam às praças para encontrar seus amigos, se distribuindo pelos bancos e mesas existentes. É o horário preferido, também, pelos skatistas, muitas vezes vindos de bairros diversos, que se reúnem ao redor do *half* para realizarem suas manobras.

Atenção especial merecem as quadras. Além de serem utilizadas pelo projeto Segundo Tempo, as quadras são os equipamentos mais disputados em todas as praças, recebendo usuários de segunda a sexta e aos finais de semana, pelas manhãs, à tarde e à noite. Em geral, apenas no horário em que o sol está mais forte (do meio-dia às três horas da tarde) as quadras estão vazias. Igualmente, a chuva interfere negativamente na ocupação das quadras como, de resto, dos outros espaços abertos. Cada praça encontrou uma forma de negociar as demandas dos diversos grupos para fazer uso das quadras. A presença masculina nesses espaços é mais marcada do que a feminina, e o esporte predominante é o futebol, embora também se jogue basquete, vôlei e futsal. Igualmente, há mais jovens do que adultos praticando o esporte, mas, também, é possível encontrar grupos intergeracionais e outros de homens de mais idade, como é o caso da “pelada dos velhos”, que acontece no bairro dos Funcionários II, às noites de quinta-feira.

Durante as noites e aos finais de semana, intensificam-se os usos ligados ao lazer e ao divertimento. De segunda a quinta-feira, o movimento noturno nas praças costuma se concentrar em bares, lanchonetes e quiosques de bebida e comida, dentro e fora da praça. É o horário, também, em que casais de jovens procuram espaços um pouco mais reservados para namorar. Na maioria das praças, a movimentação e os usos recreativos tornam-se mais expressivos ainda na noite de sexta-feira, incorporada no imaginário e nas práticas coletivas ao tempo social do final de semana. É, principalmente, na sexta-feira à noite, e nas noites de sábado, que são realizados shows e outros eventos culturais do Circuito das Praças², além de iniciativas artísticas dos moradores, e de espetáculos inseridos na programação cultural de João Pessoa. Mas, os usos espontâneos da praça também se voltam para o lazer, dando vazão à criatividade dos diversos grupos. Jovens expõem seus trabalhos artísticos na Praça da Paz, outros se reúnem para tocar violão enquanto consomem bebidas na Praça Alcides Carneiro, os artistas dos Funcionários II se apresentam espontaneamente no anfiteatro da Praça Bela Vista, moradores do Bessa ficam comendo churrasco nas barraquinhas da Praça do Caju, etc.

Aos sábados e domingos, os ritmos matutinos pouco guardam de semelhança àqueles dos dias úteis. As manhãs de sábado recebem escasso movimento em todas as praças. Poucos são os usuários que fazem caminhadas, como também no domingo. Até as quadras, geralmente lotadas, registram menos movimento nas manhãs e nas noites de sábado, compensado por uma forte procura aos domingos, dia da tradicional “pelada”, existente na maioria dos bairros, antes mesmo da revitalização das praças. Em Manaíra, algumas pessoas destinam a manhã de sábado para lavarem seus carros, usando para isso o chuveiro instalado no local. O mesmo chuveiro também é utilizado pelas pessoas que voltam da praia. Às tardes de sábado e de domingo, todas as praças pesquisadas registram uma movimentação maior, que se estende até o horário noturno. Pessoas de todas as idades podem ser encontradas na praça nesses horários, o que é percebido positivamente pelos seus frequentadores. “A praça é um espaço de encontro de gerações” é uma expressão escutada recorrentemente da boca dos usuários desses espaços.

Aos finais de semana, acontecem ainda atividades educativas em alguns lugares, como na Praça da Paz, onde um voluntário realiza treinos de vôlei. Nesses dias, predominam, contudo, os usos espontâneos. Na Praça Alcides Carneiro, moradores do bairro levam suas cadeiras até o espaço central da

2. O Circuito das Praças leva atrações artísticas e culturais variadas às praças revitalizadas, de setembro (início oficial do verão) até fevereiro (fim do verão e carnaval). Articulado pela Fundação Cultural de João Pessoa (Funjope), em parceria com os Conselhos Gestores das Praças, o Circuito busca, de um lado, oferecer atividades culturais nas praças e, de outro lado, estimular a produção e circulação artística da cena cultural local.

praça, onde ficam conversando. O hábito de colocar as cadeiras do lado de fora de casa é mais expressivo ainda em outros lugares, como na Praça do Coqueiral, em Mangabeira, e na Praça Lauro Wanderley, em Funcionários I. Já quando a noite avança, o número de crianças costuma reduzir e os jovens tomam conta das praças, muitos deles procurando as áreas menos movimentadas para conseguir um pouco de intimidade. Um polo de movimentação importante, nesses horários, é o dos bares ou quiosques onde se vende comida e bebida, quer seja nas próprias praças, quer nas ruas circundantes.

CONVÍVIO E SOCIABILIDADE

Nas praças revitalizadas, a diversidade de espaços e equipamentos, os usos diferenciados por distintos grupos etários e gêneros transformaram esses lugares em espaços de convívio multifacetado, propiciadores do encontro entre jovens, crianças e idosos, resgatando a ideia do espaço público como local de encontro de diferentes, que se contrapõe aos ordenamentos da cidade contemporânea, atravessada por lógicas de exclusão e segregação. Isso ocorreu pela confluência de uma série de fatores que contribuíram para quebrar a inércia dos moradores, introduzindo novos hábitos em sua rotina, aumentando sua sensação de segurança e fortalecendo sua identificação com o espaço das praças. São estes: os novos equipamentos e projetos, que permitem, como vimos, a coexistência de uma variedade de atividades nas praças; a iluminação, que diminui a sensação de insegurança; e a reforma estética dos lugares, isto é, o fato de as praças, atualmente, estarem mais cuidadas e bonitas.

Em todas as praças observadas, foi recorrente seu uso como lugar de encontro, de bate-papo, de descoberta de novas amizades que inauguram novos ciclos de contatos e de retomada de velhas amizades esquecidas pelo ritmo duro do cotidiano, da individualização e do medo. A praça também suscita nostalgias nos que migraram do interior para a capital e encontram nela uma possibilidade de reviver a sociabilidade tradicional, mais pessoalizada, ao lado da fruição de bens culturais e simbólicos próprios de uma sociedade moderna.

A reativação da praça e dos vínculos de moradia promove o encontro com “estranhos”, principalmente com os moradores de comunidades de baixa renda próximas aos bairros, mas, também, com vizinhos nunca dantes conhecidos. Isso acontece, por exemplo, na Praça do Caju, no Bessa, onde a ideia de que a praça é local de encontro e de diálogo com os diferentes apareceu com muita insistência entre os frequentadores locais. A Praça do Caju está inserida em um bairro considerado de classe média alta que faz fronteira com comunidades populares, e a possibilidade de convivência entre os dois segmentos aparece como positiva para alguns usuários.

Bem diferente é a percepção dos moradores do entorno da Praça Alcides Carneiro, em Manaíra, onde o discurso da exclusão e da intolerância com os

usuários provenientes de comunidades populares surgiu com maior intensidade. A segregação existente na praça é percebida no cotidiano pela criação de zonas de exclusão, fronteiras simbólicas que se estabelecem entre os dois grupos, de forma que, quando os usuários do bairro de São José ocupam uma determinada área, ela é evitada pelos moradores de Manaíra e vice-versa.

Na Praça Tiradentes, localizada no bairro da Torre, um dos mais tradicionais da cidade, a revitalização da antiga praça do bairro é valorizada e faz refletir sobre o esgarçamento dos locais públicos de encontro no bairro, evocando lembranças das riquezas culturais de seu passado construídas na trama dos vínculos societários ainda fortes no presente.

PRÁTICAS ESPORTIVAS

A dimensão que a prática do esporte assume nas praças novas ou revitalizadas exige uma reflexão. As quadras e outros equipamentos destinados aos esportes e às caminhadas são intensivamente utilizados, podendo-se afirmar que estes são os espaços mais frequentados das praças. As atividades desenvolvidas podem ser divididas em quatro categorias: esportes individualizados; esportes coletivos espontâneos; esportes coletivos dentro de programas educativos; e esportes radicais.

Historicamente, os esportes individualizados fazem parte do processo de privatização da vida social, que tornam o corpo o lugar privilegiado da identidade pessoal. “Não existe maior manifestação do primado da vida individual do que o moderno culto do corpo” (PROST, 1992, p. 94). Em um primeiro movimento, o cuidado com a saúde, o bem-estar e a estética deslocam-se do público para o privado e passam a ser responsabilidade de cada indivíduo, retornando, depois, para o público em forma de demandas por espaços e serviços que permitam a realização desse programa. Nas praças estudadas, a prática da caminhada, o uso das barras e tábuas de exercício e o projeto Vida Saudável se inserem nessa preocupação.

A prática da caminhada foi intensificada nas praças após a recuperação de pistas adequadas a este uso, atraindo, principalmente, pessoas idosas, mas, também, adultos e jovens, com uma presença maior do sexo feminino. Dentre as atividades de esporte individualizado orientadas, encontra-se o projeto Vida Saudável, anteriormente referido, voltado para o público de todas as idades, mas frequentado, principalmente, por mulheres na faixa etária dos 50 anos em diante. Sob orientação de um instrutor, elas praticam ginástica, aeróbica e alongamentos. As mulheres que participam do programa Vida Saudável aprovaram a iniciativa e falam com entusiasmo das melhorias que isso provocou em suas vidas. Além dos cuidados com a saúde, dos ganhos em energia e vitalidade, condizentes com o processo de gestão individual da velhice em nossa sociedade, as usuárias do Projeto Vida Sau-

dável se referem à ampliação de suas redes de relacionamento e de amizades, levando-as a encontros e à realização de programas com as novas amigas, fora dos horários de aula. Nestes encontros, descobrem afinidades e trocam conhecimentos sobre habilidades artísticas e artesanais.

Entende-se, desse modo, que os esportes individualizados dizem respeito apenas ao lócus da prática esportiva, isto é, o corpo individual de cada participante, mas eles não impedem a formação de laços entre seus participantes.

Outro tipo de práticas esportivas que acontecem nas praças é aquela dos esportes coletivos. Essas atividades têm, em alguns casos, continuidade com práticas populares, como é o caso da “pelada”, praticada por jovens do sexo masculino de todas as idades. As quadras bem dimensionadas das praças recuperadas estimularam e reforçaram esses usos tradicionais. Em outros casos, as práticas de esportes coletivos correspondem a políticas educativas direcionadas a crianças e jovens de bairros populares que, segundo a ótica governamental, necessitam ocupar o tempo com atividades esportivas e educacionais para não ficarem à deriva. Consideramos as primeiras como práticas espontâneas e as segundas como práticas programáticas.

Os programas esportivos para o público infanto-juvenil funcionam, principalmente, nas praças situadas em bairros populares ou onde há comunidades de baixa renda no entorno, como a Praça Bela, a Praça Tiradentes, a Praça da Paz, a Praça Alcides Carneiro e a do Coqueiral. Na Praça do Caju, não existem atividades orientadas, os praticantes de esporte exercitam-se livremente. A construção de duas quadras, uma para a prática do futsal e do handbol e outra para vôlei e basquete, deu melhores condições para a prática de esportes coletivos por parte daqueles usuários que já utilizavam as antigas quadras, atraiu novos esportistas e ainda fez com que antigos peladeiros voltassem à ativa. Nessa praça, o esporte, em específico o futebol e as caminhadas, são o grande foco do lugar, além dos encontros e bate-papos nos quiosques noturnos. Apesar da ausência do Programa Segundo Tempo, existem iniciativas dos próprios moradores visando movimentar a praça, como é o caso dos Campeonatos de Futebol, realizados pelo atual gestor de esportes da praça, que têm uma boa repercussão na cidade, envolvendo times e famílias dos diversos bairros.

Já na Praça Alcides Carneiro, o esporte reflete o processo de segregação social estabelecido entre os moradores da “nobre” Manaíra e aqueles do bairro popular de São José. Apenas nos sábados à tarde, a quadra de vôlei registra um jogo socialmente heterogêneo. Nos outros horários, a interação esportiva entre grupos sociais é cuidadosa e tacitamente evitada, existindo jogos apenas para as classes médias e outros para os moradores do bairro de São José. Os programas de incentivo à prática do esporte para o público infanto-juvenil de baixa renda, sobretudo o Segundo Tempo, têm tido um papel importante no estímulo à incorporação das mulheres nos esportes de equipe.

ACÇÕES CULTURAIS

De modo geral, o programa analisado repercutiu positivamente sobre as práticas de sociabilidade nas distintas praças e seus respectivos bairros. Ocorreu, de fato, um refluxo da casa à praça, com uma ocupação mais ou menos intensiva dos espaços revitalizados, tanto nos equipamentos destinados a práticas determinadas como nos usos imprevistos e mais ou menos criativos adotados. Também, as iniciativas públicas de programas educativos e de saúde foram bem utilizadas, gerando, inclusive, demandas pela sua ampliação e aprimoramento. Deste modo, a pesquisa realizada autoriza a responder que o programa das praças contribuiu positivamente para a vitalização do espaço público, embora este resultado encontre seus limites em processos sociais e econômicos mais abrangentes e se realize de forma diferenciada nos distintos bairros da cidade.

Nos espaços públicos das praças, em sua maioria, observamos a reativação do bairro como espaço de convívio, como espaço de transição entre a casa (privado) e a rua (público). Esta constituição de um espaço de transição entre o público e o privado vem sendo corroída pela urbanização privatizante que reorganiza a vida cotidiana entre os dois mundos separados, impedindo a sociabilidade que se estabelece entre pessoas que não são parentes, mas não são estranhas – os vizinhos. Essa tendência de desenvolvimento urbano vem se registrando, também, em João Pessoa, e aparece nas falas de moradores que se referiam ao espaço das praças, antes da revitalização, como espaços escuros, vazios, atemorizantes, feios. Não funcionavam como espaços convidativos, seja para a prática de atividades esportivas, seja para o passeio e o convívio com os vizinhos.

Após a intervenção do poder público municipal, os moradores dos bairros se apropriaram das praças e reativaram laços de sociabilidade, estabelecendo e fortalecendo vínculos que implicaram, também, em trocas e negociações sobre o uso dos equipamentos e sobre normas de convívio. O medo que antes organizava os trajetos e o isolamento da casa e de seus habitantes passa a dar lugar a uma ocupação mais intensiva do espaço, sua revitalização pelo uso e pelo diálogo entre os usuários. O discurso sobre o medo está presente, mas há, também, referências aos ganhos de segurança provenientes da iluminação, do maior fluxo de pessoas e da presença de policiamento. Na percepção de alguns, a violência e a insegurança não acabaram, mas se deslocaram para locais mais distantes e horários em que as praças estão esvaziadas. Todavia, a força dos processos de individualização, a expansão da cultura do medo e o agravamento das contradições sociais e das novas e velhas formas de exclusão tornam os moradores da cidade desconfiados e temerosos, desejosos de maior intervenção do poder público na fiscalização e no controle dos espaços de uso comum.

É perceptível que as fronteiras entre o espaço público e o privado não são estanques, mas se deslocam e novas fronteiras são desenhadas. Nos bair-

ros analisados, o que os moradores relatam é que, antes do programa, a oposição entre a casa e a rua era bem pronunciada indicando um fechamento da casa sobre si mesma, sobre o espaço privado. Da casa saía-se imediatamente para o espaço hostil, perigoso e anônimo da rua. Hoje, entre a casa e a rua existe uma mediação, representada pela praça, que se torna espaço intermediário, onde a interlocução com os vizinhos pode se estabelecer. Constituiu-se, assim, um novo espaço de sociabilidade que expõe a diversidade e os interesses distintos e confluentes, que recriam cotidianamente o social.

Entretanto, podem-se observar diferenças entre os distintos bairros, no que se refere a esses usos e apropriações, que variam de acordo com os padrões de sociabilidade pré-existentes, os laços identitários com o bairro, a existência de uma memória social consolidada, a presença de movimentos sociais e projetos urbanos para o bairro e a cidade, a introjeção do ideário individualista e de modos de vida correspondentes, a composição populacional ou cultural dos moradores, entre outros fatores que a pesquisa de campo sugeriu. Como afirma Jane Jacobs, “Espera-se muito dos parques urbanos. Longe de transformar qualquer virtude inerente ao entorno, longe de promover as vizinhanças automaticamente, os próprios parques de bairro é que são direta e drasticamente afetados pela maneira como a vizinhança neles interfere” (JACOBS, 2001, p. 104).

A praça como espaço de encontro, convívio e sociabilidade concretizou-se de modo mais intenso nos bairros populares da cidade. É o que se observou nas praças de Mangabeira (Praça do Coqueiral), Funcionários I (Praça Lauro Wanderley), Funcionários II (Praça Bela). Em todas elas, a praça atraiu os moradores do entorno que passaram a utilizá-la de diversas maneiras, sendo muito intenso o uso para o convívio com os vizinhos e demais usuários das praças. A composição populacional desses bairros é marcada por migrantes do interior do Estado, que trazem uma memória recente de práticas de sociabilidade mais expansivas, com laços fortes de vizinhança consolidados nas conversas cotidianas nas calçadas das casas ou mesmo em seu interior. Essa memória recente favoreceu a apropriação intensiva e imediata das praças, nas localidades citadas, que se transformaram em um grande calçadão coletivo, onde os moradores se encontram e reavivam, todos os dias, os laços de vizinhança. Além disso, a exiguidade das moradias, a inexistência em seu interior de espaços de lazer, aliada a uma cultura que valoriza os laços afetivos de convivência contribuíram para uma utilização intensiva das praças como local de encontro e de reforço dos laços de vizinhança. Essa constatação reforça proposições de estudiosos da cidade para os quais “os padrões de socialização de um determinado grupo têm implicações diretas nos espaços de uso coletivo da cidade” (FONSECA, 2005, p. 377). Ainda segundo a mesma pesquisadora,

as populações pobres, em geral, dependem do espaço para estabelecer suas redes de relações sociais e, portanto, utilizam intensamente os espaços públicos abertos, ao passo que as populações de renda média e alta contam com mais recursos para estabelecer suas relações sociais independentemente do espaço e desejam preservar contatos mais seletivos e que ocorrem em outros espaços (idem, p. 377-378).

Um contraexemplo do uso intensivo de espaço público aberto foi encontrado na Praça Alcides Carneiro, situada no bairro de Manaíra, espaço que vem passando por um vertiginoso processo de verticalização, com prédios de elevado padrão construtivo, e onde se verifica na praça a reprodução de mecanismos de exclusão e estigmatização. Nela, os usos se dão de forma fragmentária, agrupando pessoas de mesma condição socioeconômica que não se misturam em atividades comuns. A maioria dos prédios do entorno da praça possui áreas privativas de lazer, sendo a praça considerada por boa parte dos moradores como um espaço perigoso, que deve ser evitado. A verticalização e outras intervenções arquitetônicas no bairro têm implicações na cultura urbana e nas relações entre os moradores, promovendo uma maior descontinuidade entre os espaços da casa e da rua. Como afirma Antoine Prost, ao discorrer sobre as mudanças na organização espacial nas cidades modernas,

As formas arquitetônicas e urbanas da modernidade dificultam ainda mais a articulação entre o público e o privado no espaço do bairro, pois elas desestruturam esse espaço. É o fim das ruas, que canalizavam os itinerários, e o fim das lojinhas: os centros comerciais ocupam o lugar das mercearias, e as pessoas frequentemente vão de carro. [...] O elevador não é uma rua na vertical: na rua, a pessoa vê os outros passarem, sabe em que porta vão parar, e a identificação fica mais fácil graças às diferenças entre as casas. O elevador conduz os passageiros ao abrigo dos olhares e os entrega em andares totalmente idênticos, e é fácil confundir as entradas dos prédios. A semelhança dos lugares gera o anonimato (PROST, 1992, p.123).

Assim, o modelo de moradia em apartamentos adotado no bairro de Manaíra traz embutida em suas formas uma lógica de organização da sociabilidade, da vida familiar e de relação com os vizinhos destacando-se as ideias de reclusão para o espaço da casa e distanciamento em relação à vizinhança. O individualismo moderno não combina com as tutelas da vizinhança: “como “fazer o que bem se entende”, se as comadres não param de espiar?” (PROST, 1992, p. 125-126). Difunde-se a ideologia segundo a qual libertar-se das servidões de vizinhança constitui uma das formas de ascensão social. Além disso, a proximidade da beira-mar e de seus calçadões diminui o poder de atração da praça para os usos de práticas de lazer, esporte e sociabilidade, que se realizam com muita intensidade naquele local.

Esses fatores ajudam a compreender o diferente uso que fazem os moradores desse bairro, mais centrado em atividades pontuais, como caminhadas e esportes, que não necessariamente propiciam os laços de vizinhança³.

Outros aspectos são importantes para explicar os usos e apropriações dos espaços da praça nos diversos bairros da cidade. Um deles é a cultura de bairro, o conjunto de práticas cotidianas, relações de vizinhança, músicas, ritmos, manifestações artísticas e esportivas, culturas tradicionais e culturas urbanas que conferem expressividade e identidade aos moradores que estabelecem relações de vizinhança. A memória social compartilhada e referências identitárias comuns favorecem o uso e apropriação de espaços coletivos abertos, como o das praças. No bairro da Torre, que presenciava certa deterioração de sua praça tradicional, houve uma rápida retomada do espaço público após a revitalização da mesma, com a recuperação de práticas tradicionais, a renovação de antigas amizades e a invenção de novos usos do espaço. A sociabilidade de vizinhança que experimentava certo declínio é retomada com vivacidade, como atestaram os vários depoimentos recolhidos durante a realização da pesquisa de campo.

Na Praça Bela, no bairro Funcionários II, também se verificou uma ocupação intensiva de seus espaços, tanto para a prática do esporte, como para a sociabilidade e outras formas de lazer. Mas o lugar se destacou, sobretudo, pela intensa movimentação cultural, liderada por bandas musicais e grupos artísticos que existiam previamente à construção da praça e que dela se apropriaram com desenvoltura para articular e desenvolver seus projetos artísticos. São diversos os grupos de vários gêneros musicais que atuam no bairro, constituindo uma cena artística inusitada formada predominantemente por jovens, trazendo já certo acúmulo de experiências em festivais locais, com certa repercussão além das fronteiras do bairro. Essa movimentação artística, de caráter autonomista e com ar de vanguarda, acabou repercutindo sobre a formação de uma identidade de bairro, que foi canalizada para as tarefas de gestão e de ocupação das praças. Assim, representantes desses grupos lutaram para participar do comitê gestor da Praça Bela, inclusive com uma proposta de gestão colegiada na representação do setor cultural da praça. Essa presença resultou em uma movimentação cultural expressiva no bairro, com uma programação intensa no anfiteatro local, que ia bem além dos circuitos programados pela Prefeitura e de seus recursos de apoio. Verificamos aí que essa identidade de bairro em construção, liderada por grupos de artistas jovens contribuiu significativamente para o uso e a ocupação do espaço da praça, demonstrando que as especificidades e padrões locais de sociabilidade intervêm com força na vitalização de equipamentos urbanos projetados pelo poder público.

3. Remetemos ao estudo de Tereza Caldeira Pires (2000), *Cidade de muros*, para uma discussão a respeito das formas de privatização da vida social, nas cidades contemporâneas no Brasil e no mundo.

De maneira geral, nas diversas praças analisadas, a presença da sociabilidade juvenil merece destaque. Os jovens são atraídos para seus espaços e, aí, desenvolvem uma infinidade de ações. Eles participam ativamente das práticas de esporte, sejam os coletivos, como o futsal, o vôlei, futvôlei e o futebol, ou aqueles mais individualizados, como o uso de barras e tábuas para exercícios. Também são os usuários principais das pistas de *skate* e improvisam equipamentos para a prática do *leparkour*. Mas as praças também são usadas para conversas informais, para consumo de bebidas, para a paquera e o namoro. Isso mostra como, na compreensão dos espaços públicos e seus usos, é indispensável levar em conta, também, as especificidades dos grupos etários e de suas práticas.

As diferenciações encontradas nos modos de ocupação e uso das praças e sua relação com os padrões de sociabilidade em atuação nos bairros evidenciaram que, além da pergunta sobre as implicações dos espaços públicos revitalizados sobre as práticas de sociabilidade, é necessário pensar nos diferentes contextos em que os equipamentos se instalam e nas diferentes modalidades que essa ocupação pode assumir.

Assim, no espaço requalificado das praças, surgem novas questões. Permanece a interação cotidiana dos vizinhos aprisionada nos valores da vida individual ou o debate propriamente político, no sentido de projetos para a vida coletiva, tem aí também seu lugar?

Alguns exemplos demonstram que este espaço propicia, também, a emergência e a exposição de projetos e utopias sociais. Localizamos, na Praça do Cajú, no Bessa, uma discussão relativa ao convívio dos usuários da praça com moradores provenientes de bairros populares. Posições diferentes aí se colocaram, uma defendendo a exclusividade da praça, certa privatização de seu uso, e outra que defendia o ideal da praça como espaço de todos, sem discriminações. Nas discussões travadas entre os gestores, um deles ironiza a perspectiva da praça como espaço privado dos moradores do Bessa, afirmando que só os ETs poderiam ser excluídos do seu convívio, mas não os moradores das comunidades populares que fazem parte de uma mesma humanidade. Parece ter prevalecido aí a dimensão imaginária das praças como lugar do povo, lugar da liberdade e da igualdade de todos. Em outra praça citada anteriormente, a Alcides Carneiro, em Manaíra, a lógica da privatização e do medo vem se tornando hegemônica, e as iniciativas de moradores locais caminham na direção da exclusão, do policiamento público e privado como forma de evitação dos mais pobres, os que insistem em se apropriar de um espaço a que não teriam direito. Ocorre aqui um problema na constituição do espaço público, que é a ausência de um estatuto igualitário entre os interlocutores. Nem todos os cidadãos são considerados com direito igual à palavra e aos bens comuns.

A corrosão da igualdade aparece também na menor participação de pessoas moradoras de bairros populares nos comitês gestores das praças.

Assim, no espaço requalificado das praças, alguns problemas passam a ter maior visibilidade, situando os limites da cidadania e apontando para a necessidade de seu alargamento.

Outro aspecto relevante diz respeito às formas de gestão da praça e aos conflitos que se teceram em torno dela. É a gestão da praça responsabilidade do poder público ou dos moradores do seu entorno? Quem tem representatividade para falar em nome dos moradores? Como se dá a escolha dos gestores? Ela respeita critérios democráticos de participação?

Como já foi levantado, na Praça dos Funcionários II, discutiram-se modelos de gestão na praça, alguns moradores colocando a gestão colegiada como mais democrática e possível de ser adotada e outros na defesa de uma gestão mais técnica e burocrática. A eclosão de conflitos de natureza diversa sinaliza sobre a vitalidade do encontro dos moradores dos bairros e o potencial de desenvolvimento de uma cultura cívica que este encontro encerra.

Refletir sobre as praças, na perspectiva da constituição do espaço público, explicitou diferentes aspectos e questões que sinalizam a relevância desse tipo de intervenção urbana. Um deles é o da sociabilidade cotidiana no espaço da cidade, da constituição ou não de relações de vizinhança, da construção de regras de convívio, de desenvolvimento da civilidade. Observou-se, na maioria das praças, uma intensificação das redes de sociabilidades e a reconstrução de laços de vizinhança entre moradores outrora dispersos e encerrados em seu mundo privado. Outro aspecto destacado foi o do incremento do debate público sobre questões da vida política, que emergiram do encontro dos moradores e da tarefa de gestão dos espaços, partilhada com o poder público. Desta experiência, surgiram questões relativas ao ordenamento social mais amplo, à representação política e aos modelos de gestão, o que trouxe novos ares ao debate e abriu caminho para o questionamento dos modelos de segregação urbana e para o re-encantamento do político, pensado como responsabilidade dos cidadãos com os destinos da cidade em que habitam.

BIBLIOGRAFIA

- CALDEIRA, Teresa P. Do Rio. *Cidade de Muros*, S. Paulo, Ed. 34/EDUSP, 2000.
- CASTELLS, Manuel. (1999). *A sociedade em rede*. São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1999.
- CERTEAU, Michel de. (1966). *A invenção do cotidiano*. 2. Morar, cozinhar. Petrópolis, Vozes.
- FONSECA, Maria de L. Pereira (2005). “Padrões Sociais e Usos do Espaço Público”. In CADERNO CRH, Salvador, v. 18, n. 45, p. 377-394, Set./Dez.
- LEFEBVRE, Henri. (1969). *O direito à cidade*. S. Paulo, Ed. Documentos.
- PECHMAN, Robert M. (org.) (1994). *Olhares sobre a cidade*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- PROST, Antoine. (1992). “Fronteiras e espaços do privado” in Ariès, P. & Duby, G. (orgs.), *História da Vida Privada. Da Primeira Guerra a nossos dias*. São Paulo, Cia. das Letras.
- SANTOS, Nelson F. Dos. (1985). *Quando a rua vira casa*. São Paulo, Projeto, 1985.
- SENNET, R. (1989). *O declínio do homem público*. São Paulo, Cia das Letras, 1988.
- . (2008). *Carne e Pedra. O corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro, BestBolso.

DIÁLOGOS INTERETNOGRÁFICOS

Lévi-Strauss: o último dos modernos e o primeiro dos pós-modernos

Angel Espina Barrio

Aos cem anos do nascimento de Claude Lévi-Strauss, em Bruxelas, podemos situar com certa segurança a obra deste singular etnólogo no conjunto das obras e escolas que se desenvolveram ao longo do século XX, no âmbito das Ciências Sociais.

Ninguém pode duvidar que Lévi-Strauss é um teórico da Antropologia Sociocultural enquadrando-se no chamado enfoque estruturalista, e é por isso e por seu irrenunciável esforço por fazer ciência (o mais próximo possível do que fazem os que se dedicam à ciências naturais), e por sua relativa confiança na razão e no progresso, que dificilmente alguém negaria que ele é um autor “moderno”. Seus mestres e precursores também confirmam essa consideração, mestres e precursores de que agora falaremos brevemente, e que remontam ao Iluminismo, especialmente a Rousseau. Porém, dito isso, consideramos também que em Lévi-Strauss estão já muito visíveis os indícios de uma visão do homem, da história, da cultura e, inclusive, da mesma antropologia que depois caracterizou os mais famosos autores do fim do século, do que veio a se chamar de Antropologia Simbólica e Pós-moderna (V. Turner, M. Douglas, D. Sperber, C. Geert, etc.).

Não pretendemos inventar agora um novo Lévi-Strauss¹, nem retirar suas citações e textos do contexto em que foram escritos. Porém, deveremos ser fiéis ao seu pensamento literário que, em muitas ocasiões, com grande clareza denuncia as posições pós-modernas em sua visão da história, do mito, do sujeito, da estética, etc., pelo que, sem negar que Lévi-Strauss seja moderno, talvez o último dos modernos, também pode ser considerado no limite o primeiro dos pós-modernos.

E isso se nota desde sua primeira obra mais emblemática e conhecida do grande público, *Tristes Trópicos*², trabalho que não é em sentido estrito um diário de campo, porém anuncia o que décadas mais tarde publicariam

1. Ao estilo de alguns professores de filosofia que, por inovarem, ou por irem contra os manuais ao uso da história da matéria, nos mostravam passagens nas quais aparecia um Santo Agostinho aristotélico ou um Santo Tomas com traços platônicos.

2. Sua primeira obra de êxito científico é: *Las estructuras elementales del parentesco*, porém a assinada é, sem dúvida, a que lhe dá a conhecer ante este grande público.

com fluidez os autores pós-modernos³. Muito menos se trata de um livro de viagens, mas, sim, um livro “sobre as viagens”, o que confirma o interesse de Lévi-Strauss sobre este tipo de produção literária, que, depois, teria para a pós-modernidade um grande valor antropológico.

É verdade que habitualmente se assinala a publicação do “Diário de Campo em Melanésia” de B. Malinowski, realizada postumamente por sua viúva em 1967⁴, como o golpe que derrubou a antropologia clássica, ao mostrar o pretendidamente objetivo investigador-etnógrafo, realmente afetado por preconceitos e contradições. O que pode ser facilmente percebido em uma simples e rápida visualização dos trópicos lévi-straussianos datados de 1955.

Portanto, desde muito cedo, parece que Lévi-Strauss estava fadado a transcender suas origens marcadas por sua tradição intelectual, isso, sim, puramente modernas. Talvez nunca tenha superado de todo, porém preparou muito bem a outros para o fazer rapidamente. Sem dúvida, é herdeiro da tradição francesa mais iluminista (Rousseau, Comte, Balzac, Bergson, Merleau-Ponty, etc.) e também da escola impulsionadora da própria Sociologia. Consequentemente, o sociologismo durkheiminiano exerceu em nosso autor uma persistente influência na hora de abordar as realidades socioculturais. Bem conhecido e reconhecido é também o débito que Lévi-Strauss tem com Marcel Mauss, especialmente com seu “Ensaio sobre os dons”, e concretamente com a regra da reciprocidade, que o autor de origem belga transpassa do campo dos intercâmbios, econômicos ou de serviços, aos matrimoniais.

Na obra de nosso etnólogo confluem, além das correntes intelectuais apontadas, outros quatro enfoques das ciências humanas: o da antropologia anglo-saxônica, evolucionista e funcionalista; o estruturalismo linguístico; o marxismo; e a psicanálise. As teorias de L. H. Morgan e B. Taylor estarão presentes em suas análises, sobretudo através de Malinowski e Radcliffe-Brown. Porém, é sem dúvida a influência estrutural a mais patente. Não falta quem afirme que a teoria etnológica de Lévi-Strauss não é mais que uma aplicação dos conceitos do estruturalismo linguístico (de Saussure e Jakobson) ao estudo da cultura. Trata-se de nomenclaturas de parentesco; nomes de grupos; classificações primitivas; linguagem mítica, de máscaras, etc. Toda sua obra tem um núcleo puramente linguístico e uma perspectiva simbólica e logocêntrica, que depois, talvez com outras hermenêuticas menos sintáticas, será continuada e melhorada pelos antropólogos de fim de século.

Por outro lado, a influência marxista é a menos explícita e está mais difundida nos textos levistraussianos. Só na análise dos bororos pode ver-se

3. Por exemplo, os de: N. Barley, *El antropólogo inocente*, Anagrama (Barcelona, 1989); P. Rabinow, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar (Madrid, 1992), etc.

4. MALINOWSKI, B. *Diario de campo en Melanesia*, Júcar (Madrid, 1989).

com mais clareza, quando conclui sua explicação sobre o sistema de “moi-tiés” (metades exógamias), afirma que tão importante como casar-se na outra metade é realizar o matrimônio conservando-se a mesma posição dentro dos três subgrupos (alto, médio e baixo) que se dão também entre os mesmos. Além disso, a ideia de encontrar uma lógica oculta nas relações sociais subsiste na consideração de nosso autor e a tomada do marxismo, porém, dentro da psicanálise. Lévi-Strauss busca a estrutura inconsciente, linguística, porém, também de alguma forma psíquica, responsáveis pelos feitos sociais tais como o parentesco, os rituais, os mitos. Ainda que, às vezes, o oculto, o ideal psicanalítico está muito presente na sua produção. Nesse sentido, C.R. Badcock afirmava que a teoria lévi-straussiana era uma versão reduzida, “higienicamente” deslibinizada, do freudismo. Pondo em paralelo as obras de ambos os autores, afirmava que *As estruturas elementares do parentesco*, *O totemismo* e *O pensamento selvagem* possuíam um antecedente em *Totem e Tabu* (1913); e as quatro *Mitológicas* seriam uma derivação estruturalista de *A Interpretação dos Sonhos* (1900)⁵.

Com toda a bagagem teórica brevemente explicada, Lévi-Strauss chega a uma posição genuína, que para determinadas variáveis e campos da cultura tem sido um bom avanço na Antropologia Sociocultural. Não vamos tratar do mesmo, pois não haveria espaço suficiente no contexto de um artigo, só recordaremos que este autor clarificou os diversos sistemas de parentesco, distinguindo os elementares dos complexos; deu a luz aos códigos míticos, explicando sua estrutura sintagmática e paradigmática, permitindo compreender melhor a existência de variantes, sua conexão e sua evolução. O mesmo para outras expressões rituais, para o totemismo, as tatuagens, as máscaras e para o simbolismo coletivo em geral.

Porém, os aspectos em que vamos nos aprofundar são aqueles que, de alguma maneira, antecedem as posições pós-modernas, que entram na moda anos depois de sua maior produção intelectual, e que resumiremos em quatro pontos principais: a relação mito-história; o interesse para a psicologia sistêmica da teoria do átomo do parentesco; a teoria estética e social do significante flutuante; e a influência da mesma e de sua posição de “ocultamento do sujeito”, sobre o pensamento e a Antropologia Contemporânea.

MITO E HISTÓRIA

Lévi-Strauss maneja em suas explicações do social uma série de oposições, ou de dicotomias, de profundo calado para a especialidade antropoló-

5. BADCOCK, C.R. *Lévi-Strauss. El estructuralismo y la teoría sociológica*, FCE (México, 1979)155. E precisamente esta relação Freud-Lévi-Strauss é o motivo de um de meus livros: ESPINA BARRIO, A.B. *Freud y Lévi-Strauss*, Ediciones de la U.P.S. (Salamanca, 1990).

gica: natureza-cultura; relativismo-etnocentrismo; sociedades “engulitivas” - sociedades “vomitativas”; sociedades de história estacionária - sociedades de história acumulativa; de história “fria”, de história “quente”, etc. Precisamente estas últimas dicotomias nos levam a considerar a forma especial que o autor tinha de ver as relações entre o relato mítico e o histórico, que apontam a uma perspectiva apelidada de “fim da história” e ao pós-modernismo.

Critica-se a ideia de que existiam povos “com história”, e povos “sem história”, ou só com mitos. Que a história seja ciência e racional e que os mitos sejam mera ficção irracional. É um efeito da miopia etnocêntrica e que nos faz ver, em alguns povos (os mais parecidos conosco), mudanças, muitas mudanças; e, no entanto, considerar que, em outros, os mais “primitivos”, tudo está como ao princípio. Isto não é certo, e o que acontece é que uns povos tendem a explicar sua situação atual pelas sucessivas mudanças que aconteceram em um passado mais ou menos remoto; e outros, no entanto, rapidamente introduzem as citadas mudanças, que sempre ocorrem, em seus relatos míticos, dando a falsa impressão de que tudo está de acordo com o previsto pelos mitos. Os primeiros são de história “quente” e os segundos, de história “fria”. Porém, se pensarmos um pouco mais sobre isto, veremos que na realidade a diferença não é tão radical, pois a forma como se faz a história é selecionando como importantes alguns aspectos do passado (é impossível considerar todos) e relegando outros que agora podem nos parecer irrelevantes. Essa seleção é muito subjetiva e vai alterando-se. Quer dizer, estamos utilizando a história como os “primitivos” utilizam o mito. A história é o nosso mito.

Tudo isso se reflete discretamente na forte crítica que se realiza à visão clássica da história “científica”, que faz o movimento do “fim da história”, e também na aproximação que os historiadores vão tendo a respeito da etnologia, promovendo as histórias, não dos grandes feitos, mas, sim, fundamentalmente da “vida cotidiana”, e em outros casos, “das mentalidades”. Tais posicionamentos seriam assumidos pela pós-modernidade.

O ÁTOMO DO PARENTESCO

A teoria do átomo do parentesco, formulada por Lévi-Strauss muito cedo, e mantida ao longo de sua obra⁷, supõe uma aproximação ao campo da psicologia, que tem sido valorizada por alguns dos especialistas desta última disciplina, pois, na mesma, rompe-se parcialmente o molde durkheimiano

6. Veja-se: FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta (Barcelona, 1992).

7. Surge, pela primeira vez, no artigo de 1945, intitulado: “El análisis estructural en Lingüística y Antropología”, compilado em: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropología estructural*, Paidós (Barcelona, 1987). E, depois, em artigos de 1973, etc.

e se tratam de relações de indivíduo a indivíduo, sempre, é verdade, sem perder a perspectiva coletiva e a intenção universalizadora.

Segundo esse esquema atômico, existem quatro tipos de relações básicas de parentesco que estão presentes em todas as culturas do planeta, mesmo que, às vezes, de maneira tácita, e que são o fundamento para o resto das interconexões familiares. Estas relações são: irmandade, filiação, afinidade e avuncularidade. Além disso, tais relações estruturalmente devem ter valores distintos, de formalidade (-) ou aproximação (+), e manter um equilíbrio típico para cada cultura, no entanto, isso, sim, transcendendo os casos particulares que podem ser muito variados.

Com essa concepção, Lévi-Straus se lança a explicar as relações microfamiliares de diversas culturas de muito diversas latitudes, tanto patrilineares quanto matrilineares, sendo sua análise não só compatível com as observações de Malinowski em Trobriand, mas, sim, além disso, possuem uma certa universalidade que, por exemplo, a teoria edípica freudiana não pode conseguir. Assim, completa tal teoria acrescentando um quarto indivíduo ao triângulo edípico, o tio materno, verdadeiro representante masculino do clã doador. Tal modelo, que lembramos data de 1945, terá o referido impacto nos círculos psicológicos bastante tempo depois, primeiro no psicanalítico e depois no sistêmico-familiar. Psicoanalistas, como André Green, irão considerar interessante o átomo do parentesco⁸, apesar de esquecer a relação mãe-filho, e o completarão com apontamentos provenientes do chamado “Édipo inverso”.

Porém, esse esquema mínimo familiar é mais interessante ainda aos terapeutas sistêmico-familiares (da escola de Milão ou a de Palo Alto, etc.), pois, mesmo que Lévi-Strauss não fale de coalizões, refere-se a algo muito parecido quando tipifica as relações com sinais positivos ou negativos, dizendo, além disso, que umas relações condicionam as outras e que normalmente se alcança um equilíbrio. Parece que há algo que impede o nosso etnólogo de explicar algum acontecimento social através de afetos, e por isto sempre se remete a posições de distintividade estrutural, equilíbrio relacional, o que não é o mesmo, porém está muito próximo, ao conceito de coalizão.

Por esse motivo, e o reconheça ou não Lacan, nosso autor serve de inspiração e reagente à psicologia mais moderna. Pois considerações parecidas poderiam afirmar-se com respeito à psicologia cognitiva de raiz norte-americana, que tem seus precedentes na maneira de considerar o símbolo e o mito do estruturalismo levistraussianos, certamente que recebido e reconhecido através do trabalho de Dan Sperber⁹.

8. Principalmente, no Seminário sobre “La identidad”, publicado em: LÉVI-STRAUSS, C. *La identidad*, Petrel (Barcelona, 1981).

9. SPERBER, D. *El estructuralismo en Antropología*, Losada (B. Aires, 1975). - *El simbolismo en*

AS HIPÓTESES DO SIGNIFICANTE FLUTUANTE

Outro tema no qual parece que Lévi-Strauss ultrapassa a sua própria ortodoxia é no que se refere ao “significante flutuante”. Tratando do pensamento selvagem especificamente aplicável ao mito, porém, também, em geral, a quase toda produção artística, o autor francês introduz um modelo que o mesmo domina como “significante flutuante”.

Há uma assimetria, afirma, entre o significante e o significado. Os significantes são muito mais amplos que os significados. E é precisamente devido a este excedente de significantes que os nativos ou artistas podem ensaiar novas formas de expressão que depois seriam tomadas, ou não, pelo resto dos membros de sua sociedade, porém, que estarão disponíveis como os possíveis caminhos da inovação cultural. Assim funcionam e evoluem as modas, os mitos, as tendências artísticas. Uma consequência dessa concepção é que o significado vai depois dos significantes e que, a respeito do mesmo, há sempre muitas possibilidades de interpretação. Nesse âmbito do pensamento selvagem, não se pode dar um determinado significado como único válido de maneira científica. É verdade que essa ideia fez com que Lévi-Strauss se desinteressasse muito comodamente de trabalhar cientificamente a semântica, interessando-se só pela sintaxe, onde se podem encontrar regras gerais. Porém, também resulta certo que é um dos primeiros autores que abre a possibilidade de várias hermenêuticas igualmente defendíveis, sempre que se respeitem os códigos básicos sintagmáticos das produções que se interpretam.

Se na região do simbólico Lévi-Strauss reduz demasiadamente sua capacidade de exegese, não ocorre isso quando transpassa a teoria do excedente de significante ao campo do socioestrutural, quer dizer, quando trata de personagens no limite da normalidade, como são os bruxos, chamans, estilistas, artistas ou intelectuais alternativos. São pessoas que manejam os significantes de maneira mais livre, são verdadeiros líderes inovadores que nos oferecem produtos ou soluções que, muitas vezes, não prosperam, porém, em caso de que gostem, estejam mais bem adaptados, ou sejam aceitos pelo coletivo, determinam posteriormente os caminhos da revolução cultural. Fazem o mesmo efeito que as mutações casuais nos mitos, ainda que estas variações não sejam tão casuais, já que dependem do ensaio dessas pessoas que elegem ou estão vivendo necessariamente cercados em uma semimarginalidade criativa¹⁰. E tal maneira de entender a criatividade e a mudança cultural¹¹ não parecerá bastante pós-moderno?

general, Anthropos (Barcelona, 1978).

10. Assim o considerava também o antropólogo asturiano Alberto Cardín, grande introdutor das teorias pós-modernas na Espanha e quem encarnava em sua mesma figura estas pessoas situadas “al final del arco iris”. CARDÍN, A. *Guerreros, chamanes y travestís*, Tusquets (Barcelona, 1984).

11. Consulta-se o concurso de níveis de interpretação que considera e a teoria liminar da mudança

O OCULTAMENTO DO SUJEITO

Na obra de Lévi-Strauss, dá-se um progressivo ocultamento da atividade do sujeito. Por melhor dizer, dá-se uma renúncia tática à noção de sujeito, e isso por um duplo motivo: por um lado, trata-se de evitar o etnocentrismo e, por outro, dar maior exatidão às ciências humanas. Este é o fundamental do “anti-humanismo” do nosso autor, que se burla dos que contestam, por exemplo, a teoria cinético-molecular explicativa do calor afetuoso dos lugares familiares.

Já em 1952, com *Raça e História*¹², texto que corresponde a sua famosa conferência na UNESCO, dá-se os primeiros passos na contestação paulatina das teorias sobre os sujeitos imperantes, naquela época que todavia era a dos ambientes existencialistas. Se não podem dar-se uma definição de homem é porque não pode se impor uma definição de homem a partir de uma cultura. O etnólogo que leva em sua cabeça uma ideia pré-concebida (e pré-concebida sempre desde sua cultura ocidental, individualista, etc.), do que é seu objetivo de estudo, alterará irremediavelmente a realidade do outro, que é homem, porém, homem distinto de mim. Em suas próprias palavras, “nenhuma fração da humanidade dispõe de fórmulas aplicáveis ao conjunto¹³”. E, além disso, pensa que “o homem não realiza sua natureza em uma realidade abstrata¹⁴”, se não sempre em indivíduos concretos. Não há homem, mas, sim, homens.

Com ele dará um golpe mortal na antropologia filosófica, que depois repetirão, mais radicalmente, os filósofos da chamada “morte do homem”, com Michel Foucault a encabeçar¹⁵. São os pensadores estruturalistas que tanto devem a nosso autor: Lacan, Henry-Lévi, Deleuze, Guattari, etc. E são também os que deram passo aos que realizam a transição ao pós-estruturalismo e que antes, em alguns casos, haviam estado próximos à concepção estrutural: V. Turner, M. Douglas, D. Sperber, etc.

Por certo, não se pode ser diretamente pós-estruturalista se não se conhece antes aprofundadamente o que se quer superar. Victor Turner, por exemplo, trata de dar uma luz sobre estes “interstícios das estruturas”, uma vez que considera que o social é muito mais amplo que o “socioestrutural”, porém nunca deixa de partir desta base e de ter em conta em primeiro lugar

cultural que nos mostra o antropólogo simbólico: TURNER, V. en: *El proceso ritual*, Taurus (Madrid, 1988).

12. Publicado em: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropología estructural II*, Siglo XXI (México, 1979)304-339.

13. LÉVI-STRAUSS, C. *Idem*, 338.

14. LÉVI-STRAUSS, C. *Idem*, 310.

15. Especialmente em seu livro: FOUCAULT, M, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI (México, 1971).

as significações, “posições” dos símbolos. Autores tão simbólicos e tão inclinados à hermenêutica, como Lison Tolosana, valorizam o trabalho etnográfico e o ordenamento estrutural dos dados, como as primeiras iniludíveis do que é o fazer antropológico, que finalmente há de ser interpretativo. E igual passará com pensadores e antropólogos posteriores: Ricoues, Clifford, Geertz, Rabinow, etc.

Praticamente todos se definem por “oposição a”, como “superação de”, como perfeccionistas, em suma, de concepções, certamente um tanto rígidas e parciais, muito confiadas em geral em uma cientificidade que esquece os efeitos semânticos e pragmáticos que, não por não resultar universalizáveis, deixa de ter um extraordinário interesse e importância.

A teoria de Lévi-Strauss fica, em minha opinião, fixada em meados da década de 1980, ainda que publique o autor algumas obras posteriores, que já só praticamente revisões, e não podem ter a evolução que experimentarão V. Turner, M. Douglas, D. Sperber, etc. Porém, é claro que o trabalho do etnólogo belga resulta imprescindível para o surgimento da pós-modernidade que é anunciada em muitos dos seus textos ao tratar do valor das viagens; da consideração da história e das variantes dos mitos; do sistema mínimo familiar; dos chamans, os artistas; e, especialmente, sobre a possibilidade de chegar a interpretação absolutamente científica e unitária, não só do homem em geral, mas, também, de seus códigos simbólico-culturais. Por ele, atrevemo-nos a afirmar que Lévi-Strauss é o último dos modernos e o primeiro dos pós-modernos.

BIBLIOGRAFIA

- BADCOCK, C.R. *Lévi-Strauss. El estructuralismo y la teoría sociológica*, FCE (México, 1979).
- BARLEY, N. *El antropólogo inocente*, Anagrama (Barcelona, 1989).
- CARDIN, A. *Guerreros, chamanes y travestís*, Tusquets (Barcelona, 1984).
- ESPINA BARRIO, A.B. *Freud y Lévi-Strauss*, Ediciones de la U.P.S. (Salamanca, 1990).
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI (México, 1971).
- FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta (Barcelona, 1992).
- LÉVI-STRAUSS, C. *La vie familiale et sociale des indiens nambikwara*, Societé des Américanistes (París, 1948).
- . *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta (Barcelona, 1985).
- . *Tristes trópicos*, Paidós (Barcelona, 1988).
- . *Antropología estructural I*, Paidós (Barcelona, 1987).
- . *El totemismo en la actualidad*, FCE (México, 1980).
- . *El pensamiento salvaje*, FCE (México, 1984).
- . *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, FCE (México, 1982).
- . *El futuro de los estudios del parentesco*, Anagrama (Barcelona, 1973).
- . *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, FCE (México, 1978).
- . *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*, Siglo XXI (México, 1982).
- . *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, Siglo XXI (México, 1983).
- . *Estructuralismo y ecología*, Anagrama (Barcelona, 1979).
- . *Antropología estructural II*, Siglo XXI (México, 1979).

- . *La vía de las máscaras*, Siglo XXI (México, 1987).
- . *Elogio de la Antropología*, Caldén (B. Aires, 1976).
- . *La identidad*, Petrel (Barcelona, 1981).
- . *Mito y significado*, Alianza (Madrid, 1987).
- . *La mirada distante*, Argos Vergara (Barcelona, 1984).
- . *alabra dada*, Espasa Calpe (Madrid, 1984).
- . *La alfarera celosa*, Paidós (Barcelona, 1986).
- . *De cerca y de lejos*, Alianza editorial (Madrid, 1990).
- . *istoria de Lince*, Anagrama (Madrid, 1992).
- . *Mirar, escuchar, leer*, Eds. Siruela (Madrid, 1995).
- MALINOWSKI, B. *Diario de campo en Melanesia*, Júcar (Madrid, 1989).
- RABINOW, P. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar (Madrid, 1992).
- SPERBER, D. *El estructuralismo en Antropología*, Losada (B. Aires, 1975).
- . *El simbolismo en general*, Anthropos (Barcelona, 1978).
- TURNER, V. *El proceso ritual*, Taurus (Madrid, 1988).

Lévi-Strauss e o ardiloso 'bricolage' dos poetas. Reflexões sobre a cultura brasileira

Kathrin H. Rosenfield

Qual é a contribuição do 'pensamento selvagem' de Claude Lévi-Strauss¹ para as ciências humanas e para a compreensão do Brasil? Seria esse conceito relevante tão somente para antropólogos? Ou podemos tirar lições para nossas concepções humanísticas, holísticas, literárias e artísticas? Não precisamos viver em tribos, nem investigar sociedades totêmicas para reconhecermos a importância da capacidade de discriminação das coisas concretas – seja no meio natural, ou na organização dinâmica dos movimentos, ou ainda nas produções e produtos culturais.

Coube a Lévi-Strauss demonstrar a continuidade que liga (no regime da inversão) o mito e a ciência. A abordagem estrutural permitiu evidenciar as afinidades que conectam e distinguem esses dois discursos, enquanto versões distintas de uma mesma linguagem². O mito elabora conjuntos estruturados com os resíduos de práticas e eventos antigos. Esses elementos concretos do ambiente são reconfigurados na estrutura narrativa característica da(que) cultura: são os mitos que sustentam a realidade cotidiana e delimitam o imaginário coletivo em um espaço e em um tempo determinados. Sabemos o quanto uma porta, janela ou soleira, um gesto ou uma postura que separam o molhado e o seco, o puro e o impuro podem adquirir valor conceitual no pensamento mítico. A arte continua esse processo de reflexão inscrito nas narrativas míticas. Ela torna multifacetado, crítico e complexo o pensamento concreto, brincando com as categorias históricas e culturais, científicas e utilitárias que a sociedade produziu ao longo do tempo.

Vemos, aqui mesmo, um exemplo. Quando Jaido Marinho sobrepõe umbrais coloridos às janelas de um palácio francês do século XVI, ele diz que 'emoldura o vazio'. Mas, ao mesmo tempo, esse gesto vai muito além deste único pensamento. Na verdade, ele põe em movimento outras associações que recortam realidades e costumes heterogêneos (o contraste das

1. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.

2. *Ibid*, p. 32. Para uma abordagem filosófica da passagem do imaginário mítico-artístico ao filosófico, cf. a obra de Henri Joly, *Le renversement platonicien*, Paris, Vrin.

janelas açorianas do Brasil colonial e das janelas francesas da mesma época leva a inúmeras reflexões e problemáticas sociais, políticas e culturais). Essas tensões e diferenças desconstruem discursos heterogêneos em um *bricolage* que abre uma multidão de vasos comunicantes entre as culturas brasileira e francesa, oferecendo, em um único gesto e com poucas imagens, infinitos aspectos a serem refletidos. O *bricolage* do mito e da arte pensa o mundo, mas seus conceitos permanecem sensivelmente vinculados com hábitos e práticas vividas, portanto abertos às experiências e à sensibilidade imediata.

A ciência, ao contrário, cria abstratamente seus instrumentos de investigação; sob a forma de um evento performático (método), o cientista instaura os seus meios (isola situações desvinculadas dos antigos sistemas de crenças míticas, religiosas ou éticas; escolhe categorias e metodologias, delimita o tempo e o espaço da investigação). Com estes meios, a ciência produz os seus resultados: isto é, ela fabrica explicitamente suas estruturas (formula hipóteses e teorias), criando com essas estruturas os seus eventos³, ao passo que o mito navega de modo implícito no meio material e semiótico, como se esses fossem dados.

As suspeitas de mentira que pesam sobre o mito devem-se ao caráter ultrapassado dos seus elementos. Esses pertenciam a outras práticas e eventos que perderam seu sentido e sua função. Mesmo assim, esses elementos carregam, ainda, algo do seu antigo investimento afetivo: eles trazem de volta uma carga ou aura, por assim dizer, 'suprapessoal', que escapa ao controle racional, individual ou objetivo⁴. Os resíduos afetivos que sobrevivem à função e ao sentido esmaecidos não são irrelevantes: muito pelo contrário, eles são 'lembranças' quase que físicas e, com isto, potencialidades que pre-dispõem a um investimento das novas construções do *bricolage* mítico.

A ciência, em contrapartida, nasce de um impulso crítico que contraria essas potencialidades afetivas. Ela aposta na capacidade de livrar-se dos resíduos demasiadamente passionais das estruturas míticas. Com este objetivo, ela se dá a liberdade de escolher os critérios e as perspectivas do seu olhar, as categorias e as hipóteses da investigação.

Desde a época clássica, a arte tira vantagem tanto do procedimento mítico, quanto do racional e científico – e Platão a suspeita de mentira e sedução precisamente porque ela veicula afetos. Lévi-Strauss, pelo contrário, reconhece o valor da aura afetiva para o conhecimento, pois o olhar afetivo é mais

3. Cf. Pensée Sauvage, *ibid.*, 32 ss..

4. Aristóteles distingue, na *Poética*, cap. 9, o potencial cognitivo da invenção poética. Essa tem a liberdade de reescrever as estruturas dos mitos arcaicos (brincando, no registro da *bricolage* de Lévi Strauss) com as velhas lendas heróicas. Na tragédia, os mitos servem como apoio para o sentimento de realidade (histórica). Ele assegura a adesão afetiva, ao mesmo tempo em que a ficção poética já não pertence mais ao sistema de crença, nem às realidades do tempo mítico-heroico.

atento às particularidades concretas das coisas (mencionemos, *en passant*, que pensadores como Kant, Hegel e Hölderlin já anteciparam essa reflexão; Musil a prolonga no século XX⁵). Na análise sobre a complementariedade invertida dos dois processos (científico e mítico), Lévi-Strauss refere-se frequentemente à arte como processo intermediário que participa de ambos:

“o artista insere-se a meio caminho entre o conhecimento científico e o pensamento mítico ou mágico; pois todo o mundo sabe que o artista pertença ao mesmo tempo aos sábios e aos *bricoleurs*: com meios artesanais, ele confecciona um objeto material que é ao mesmo tempo objeto de conhecimento.” (PS, p. 33)

José Luis Mota Menezes levantou, de modo jocoso e sério, o problema da (ir)realidade dos objetos culturais. É a história da arte, da cultura e da conservação museológica que cria o relato (mítico) dos seus objetos de valor. Sua palestra foi como que uma modulação da crítica literária do século XX, que desenvolveu nos anos 1960 e 1970 um interesse específico pelas ‘mitologias’ que a sociedade carrega e reacomoda nas artes, na moda e nos fetiches sociais (da cultura à educação e ao consumo), disfarçando-as nos discursos políticos e científicos⁶. A sociocrítica literária desmistificou as ilusões que perduram graças a afetos postiços que inviabilizam considerações racionais apropriadas e justas. No entanto, há uma faceta da dimensão afetiva deste *bricolage* mítico e artístico que foi negligenciado. Trata-se do fato de que a própria percepção precisa de uma carga afetiva para sustentar a imaginação, que é indispensável para ambos os processos – o cognitivo como o criativo (estético-artístico)⁷. Essa carga afetiva não é um fenômeno psicológico, mas uma sutileza sensível cuja transcendência permanece implícita, estando concretamente inscrita nas próprias coisas (enquanto elas estão narrativamente estruturadas). O afeto aparece, portanto, como uma das reverberações da estrutura imaginária na sua totalidade. Eis a razão pela qual a sensibilidade nos torna receptivos com relação a formas e regularidades relevantes, até mesmo antes da nossa vigilância discursiva poder alcançá-los. Não se trata tampouco de fenômenos irracionais ou esotéricos, mas de uma inteligên-

5. Para a discussão desses problemas estéticos, cf. K. H. Rosenfield, *Antígone, de Sófocles a Hölderlin*, Porto Alegre, L&PM, 2000; e *Estética*, Rio de Janeiro, Zahar, 2006. A versão francesa *Antígone – de Sophocle à Hölderlin*, Paris, Galilée, 2003, retoma o assunto.

6. Pensemos apenas em R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1951 ou nos filmes de Alain Resnais.

7. Cf. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977.

Crítica da faculdade do Juízo (trad. V. Rohden, editora Vozes). Kant valoriza a imaginação enquanto faculdade de captar e selecionar conjuntos (isto é, estruturas já organizadas) e de apresentá-los ao entendimento. Imaginação e entendimento podem entrar em uma relação de subordinação (nas operações cognitivas que submetem os dados às categorias e sintetizam os conjuntos imaginativos em um conceito, isto é, em um juízo de conhecimento). Na arte e na admiração da beleza natural, entretanto, imaginação e entendimento mantêm uma relação livre (nas operações estéticas a imaginação não se subordina às categorias).

cia inscrita nos *patterns* das funções dinâmicas e das formas de expressão gestuais que constituem o lastro da organização concreta da sociabilidade e a constituição propriamente estética da cultura⁸. Lévi-Strauss salienta o valor da relação afetiva e concreta com o saber e o conhecimento – de um saber que se depreende das coisas elas mesmas. Refletindo sobre o rigor do pensamento selvagem, ele elogia a mistura bem dosada de afetividade e precisão, o “bom casamento de taxinomia e amizade” da imaginação mítica dos indígenas havaianos:

“Os indígenas têm, eles mesmos, às vezes o sentimento agudo do caráter “concreto” do seu saber, e eles o opõem vigorosamente ao dos brancos:

‘Nós sabemos o que os animais fazem, quais são as necessidades do castor, do urso, do salmão e das outras criaturas, porque, em outros tempos, os homens se casavam com eles e eles adquiriram este saber das suas esposas animais... Os brancos viveram pouco tempo neste país e eles não conhecem muita coisa a respeito dos animais; nós, nós estamos aqui há milhares de anos e faz muito tempo que os animais eles mesmos nos instruíram. Os brancos anotam tudo num livro, para não esquecer; mas nossos ancestrais desposaram os animais, eles aprenderam seus usos e eles passaram estes conhecimentos de geração em geração.’ (Jennes, 3, p. 540)⁹

Este saber desinteressado e atento, afetuoso e terno, adquirido e transmitido num clima conjugal e filial, é aqui descrito com uma simplicidade tão nobre que parece supérfluo evocar a este respeito as hipóteses bizarras inspiradas a certos filósofos por uma visão demasiadamente teórica do desenvolvimento dos conhecimentos humanos. Nada, aqui, lembra a intervenção de um suposto ‘princípio de participação’, nem de um misticismo enrolado em metafísica que nos percebemos através da lente deformadora das religiões instituídas.”¹⁰

É preciso aprofundar o ‘duplo aspecto afetivo e intelectual’ do pensamento concreto. A citação de Jennes acima mostra que uma grande parte do conhecimento é absorvida pela via (talvez mimética) da captação de movimentos estruturados, destrezas e práticas que são transmitidos pelo comércio íntimo dos corpos¹¹. A expressão bíblica ‘ele conheceu sua esposa’

8. Cf. Th.W. Adorno, *Aesthetische Theorie, Paralipomena*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972, (*Theorien über den Ursprung der Kunst*), pp. 480 ss.

9. Lévi Strauss, *loc. cit.*, p. 51.

10. Cf. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 51- 52 (sigla PS);

11. A inteligência reflexiva inscrita nos movimentos e relações corporais recebeu relativamente pouca atenção. Para além dos poetas pensadores famosos do século XIX (Hölderlin, Nietzsche), não são numerosos os filósofos que consideram o corpo como mais do que um suporte descartável para o intelecto. Recentemente, entretanto, os ensaios de R. Shusterman, *Body Consciousness*, debatem as ideias de Merleau Ponty e Foucault, Simone de Beauvoire e William James, Wittgenstein e John Dewey a respeito.

ou as imagens do transe dionisíaco que reaproxima e reconcilia o homem da polis (i.é., da cultura constituída) com os seres da natureza (i.é., de uma ordem não humana, selvagem) guardam a lembrança de conhecimentos que são captados e compreendidos pelo senso de discriminação sensorial, isto é, por uma inteligência e consciência corporal¹².

É importante reconhecer que há formas de saber e dimensões do sentido (em particular na obra de arte) que requerem o refinamento de uma consciência estética unindo a inteligência cognitiva à corporal. Pois o potencial sugestivo da obra artística está sempre ‘aberto’ a um fundo enigmático¹³: a elaboração artística do enigma nos faz sentir as relações múltiplas que repousam na densidade poética (tal como na vida e na natureza) e que a sensibilidade estética e rítmica do crítico ou do leitor deve adivinhar. O leitor, atento às atmosferas sugestivas do texto ou da imagem, deixa-se guiar mais pela intuição de modelos característicos de gestos, padrões de movimentos ou de práticas profundamente enraizados na vida concreta. Assim, ele descobre a aura particular que sobredetermina a obra para além da significação explícita do texto e do contexto das obras.

O PENSAMENTO IMPLÍCITO DA POESIA POPULAR

A peleja, por exemplo, não é apenas uma competição poética, mas de um lado, uma transposição dos eventos e práticas do sertão (lidas com a boiada, guerra, caça), de outro, já uma reflexão sobre os detalhes técnicos dessas práticas. Nela, uma forma de vida é captada e pensada no seu jeito rítmico e somaestético. Gostaria de comentar a peleja na qual Francalino convida o Cego Aderaldo a acompanhá-lo. Já na réplica, o cego procura desestabilizar o adversário com o desafio de passar para a parcela¹⁴; o tom se acirra de modo belicoso. O Cego procura desestabilizar o adversário com o desafio de passar para a parcela – metro e ritmo que sugerem, com a forma, diferentes pensamentos e reflexões diversas. Assim, o poema reconstrói, na forma verbal (ardis rítmicos que repercutem sobre o movimento semântico), os princípios da luta sertaneja e os ardis necessários para a sobrevivência no sertão:

Francalino:

Sou homem de alto relevo,

Não solto palavra à toa.

Em parcela e gabinete

12. Eis o sentido do título *Body Consciousness* (cf. nota anterior).

13. Adorno, *loc. cit.*, 179-204

14. A parcela, explica L.F.Pereira, é uma estrofe de 10 versos, cada um dos quais deve ter cinco ou quatro sílabas. O desafio do cego é, portanto, de mudar da sextilha octossilábica para uma forma totalmente diversa. Veremos que Francalino não só aceita o desafio, mas muda ainda de tom!

A minha rima revoa
Vamos, pois, experimentar
Nesse salão quem entoa.

O cego lhe responde com ironia, ainda na forma mais disseminada da sextilha:

Siga, logo, Francalino,
Com seu trabalho desejoso.
Repare o que vai fazendo,
Seja muito cuidadoso.
Veja se canta a parcela,
Não seja tão preguiçoso.

Francalino não se deixa constranger. Aceita o desafio e se dá ainda o luxo de passar para o tom do devaneio lírico!¹⁵

Balanço e navio,
Navio e balanço,
Água e remanso
Na margem do rio
Procura o desvio
O desvio procura
Carreira segura
Segura carreira
Molhando a barreira
Das águas escuras.

Pereira explica que o tom lírico, contemplativo e talvez melancólico que domina agora os versos não significa uma mudança do intuito belicoso e competitivo. O desvio para o elemento líquido, o balançar e flutuar é na verdade um ardil. Também ele faz parte da tática belicosa de desestabilizar o adversário, levando-o repentinamente para um ritmo, movimento e terreno inesperados. A compreensão da graça do poema depende da capacidade de captarmos esses ritmos e ardis da luta dos sertanejos e jagunços. Com humor e ironia, o poema transpõe em cantoria a *performance* atlética do vaqueiro, os ardis e as burlas do jagunço: os poetas reconstituem, ao nível do

15. L.F. Pereira sublinha que há aí uma quebra formal, que muda a tática implícita, passando do belicoso-acirrado para o devaneio lírico. Observa que “até esse momento havia reinado nessa peleja a gabolice, a ironia e o escárnio; o que se segue, no entanto, é bastante curioso. Francalino assume um ar mais lírico”.

ritmo e da coreografia poética, as proezas físicas dos sertanejos. A ironia dessa transposição está no meio entre a adesão afetiva (mítica) e a distância reflexiva (crítica).

OS ARDIS POÉTICOS DE MACHADO

Também na arte de Machado, é essencial para a compreensão estética da obra uma sensibilidade que capte a mistura de ironia e sinceridade, afeto e crítica. No meio dos divertimentos sarcásticos, podemos perder de vista uma série de facetas de um humor mais sério e afetivo. Uma dimensão relevante da obra machadiana permanece incompreendida enquanto o leitor não se abre à atmosfera sugestiva de posturas e imagens concretas. A organização rítmica destas imagens permite reconstituir uma trama de associações que permitem adivinhar os gestos específicos e as atitudes singulares (isto é, eventos marcantes) do universo do clientelismo patriarcal. Não basta conhecer os conceitos sociológicos gerais, pois Machado desenvolve um caso particular da coreografia corporal e espacial do favor, da adulação e da demagogia. Muitos leitores e críticos pensam que ler Machado seria “como se escutássemos o autor em pessoa, observando a rua encostado na porta de uma confeitaria do Rio, conversando diretamente com seu leitor” (Manoel Carlos, Folha de São Paulo, 22/06/08 p. 4).

Não precisamos dizer que essa impressão é um engodo, pois a arte machadiana é a mais ardilosa entre todas. Machado é direto, franco e imediato – porém, ele é tão imediato que suas imagens críticas são diretamente absorvidas pela nossa consciência corporal, enquanto o divertimento jornalístico distrai nossa reflexão.

Cem anos após a morte do autor, o conto *O Alienista*¹⁶ não foi ainda reconhecido como uma construção com dupla revira-volta; e a grande maioria dos críticos não menciona as alusões muito específicas ao idealismo (um tanto quixotesco) do Imperador D. Pedro II; ninguém viu as sugestivas evocações da sede apaixonada por avanços na educação e na ciência que o Imperador transmitiu aos seus eleitos “Homens de Mil” (cf. Oliveira Vianna). Mas quem olha com simpatia e afeto não terá dificuldade de ver Simão Bacamarte como irmão e semelhante daqueles homens de elite encarregados de concretizar as reformas necessárias para colocar essa monarquia democrática nos trilhos da modernidade – embora, na perspectiva de Machado, Itaguai tenha grandes dificuldades de sustentar seus picos (Ita-) sobre as bases lodosas (guaí) de um patriarcado clientelista, golpista e demagógico¹⁷.

16. Machado de Assis, *Obras completas* (3 vols.), Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1994. *O Alienista* (*Papeis Avulsos*), vol. 2, p. 253 ss.

17. Expusemos uma análise detalhada deste conto em uma conferência em Indianópolis, *The Alienist*:

A. Bosi vê Bacamarte como nobre que goza do favor monárquico e assim se torna o ditador de Itaguaí¹⁸. Essa leitura ignora a feitura estética, cheia de sugestões coreográficas e gestuais – uma espécie de linguagem corporal que permite ver um contexto muito mais preciso. São gestos implícitos que revelam SB como o fiel reformador do Imperador, desatando as intrigas do Padre, controlando a inércia do conselho municipal, ‘arranjando’ tudo quanto depende de meios pecuniários, lendo e estudando exatamente com as mesmas posturas do sábio perdido em bibliotecas – moda gestual cunhada por D. Pedro II.

As sugestões concretas dos nomes falam alto das posturas físicas e morais dos protagonistas. Com o tom suspenso entre a fabula e a comédia del’ arte, o nome de Bacamarte nos dá a imagem do fuzil antigo – bom, mas enrustido, do cavalo que corre com diligência fiel, mas sempre perde porque já está velho e usado – evocando toda gama de traços de honestidade, fidelidade, empenho ridículo e inútil de outros velhos tempos (isso permitiria conjecturar que Machado via com carinho nostálgico as empreitadas bem intencionadas de D. Pedro II e dos seus homens de mil). O Albardeiro sugere o embuste do charlatão cuja riqueza provavelmente não vem de um comércio honesto. Itaguaí é a cidade-pântano prestes a afundar: pois as loucuras – posteriormente reconhecidas como normalidade são nada mais e nada menos que os vícios bem conhecidos do Brasil: retórica bombástica, romantismo sentimental, desperdício, falta de espírito público, demagogia golpista que produz o velho patriarcalismo clientelista, etc.

Nessa ótica atenta mais aos gestos, atitudes, posturas concretas, revela-se insuficiente também a leitura de Kátia Muricy¹⁹. A profa. Kátia acusa o alienista de representar as ideias fora do lugar, o falso psiquiatra usaria os modelos importados da Europa para nocivos pactos de poder. Mas a trajetória do personagem, sua cortesia e compenetração, seus gestos de altivez indiferente com dinheiro e influência política contradizem esse esquema pré-concebido de leitura. Ele retifica suas hipóteses relativas à loucura, estabelece uma nova norma a respeito de loucura e normalidade e, conforme a esse padrão científico-social, libera os pacientes normais e cura os anormais. A terapia procura tornar perfeitamente homogênea a população ao inocular

Machado's hidden critique of Brazil's flawed liberty and responsibility (manuscrito não publicado).

18. A. Bosi, “A Máscara e a Fenda”. *Machado de Assis. O Enigma do Olhar*, São Paulo, Atica, 1999, 73-126; cf. em particular 88-90.

19. Kátia Muricy, *A Razão Cética. Machado de Assis e as Questões do seu Tempo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, 33-36. Cf. também o recente ensaio de Abel Barros Baptista, “The Paradox of the Alienist”, in *The Author as Plagiarist – The Case of Machado de Assis* (João Cezar de Castro Rocha ed.), Univ. of Massachusetts Dartmouth, 2005, 473- 486. O autor ilumina criticamente, porém não modifica as perspectivas (marxista e foucauldiana) de Bosi e Muricy.

nos raros remanescentes virtuosos os saudáveis vícios da maioria, para que ninguém contrarie mais os usos e costumes de Itaguaí (do pântano ético brasileiro?). A última passagem da novela mostra claramente que Bacamarte não é nem ditador, nem cientista pactário com o poder. Ele tão somente reconhece que sua procura obstinada, porém honesta, de verdades científicas revelou – contra sua vontade – a saudável podridão de Itaguaí, o que faz dele um cidadão incompatível com os usos e costumes de sua sociedade. Incurruptível, ele se reconhece como o único louco, condenado cientificamente ao manicômio... Sob o manto de uma ironia enigmática, o *bricolage* de Machado permite aos seus personagens desabafos muito semelhantes aos que nós costumamos, hoje, lançar contra o Brasil corrupto que ‘não tem jeito’.

AS BURLAS DO BRICOLAGE ROSIANO

Da morte de Machado às estórias de Rosa, estendem-se cerca de trinta anos de assídua conquista da identidade étnica, social e cultural (literária). Assistimos ao desfile de novas visões: a visão heroica do sertanejo enquanto ‘rocha dura’ de um novo Brasil, primeiro²⁰. Depois, a descoberta, por G. Freyre, do impacto das culturas africanas e indígenas²¹. O reconhecimento explícito do valor e da extensão desta contribuição cultural abre o caminho para a nova visão da identidade brasileira que desconstrói os sentimentos de inferioridade e vergonha ligados tradicionalmente à miscigenação. Eis as bases de uma grande mudança no imaginário do Brasil. A inovação romanesca de G. Rosa surge de um duplo desafio: Primeiro, recuperar um passado recalçado e negado, construir uma imagem (ou mitologia) do complexo passado e preencher as carências da insuficiente elaboração imaginária dos múltiplos aportes culturais (o problema da identidade híbrida dispersa em figuras míticas desconexas: o índio e o colonizador português, o gaúcho, o sertanejo, o mulato, etc.). Em um segundo momento, Rosa procura criar vínculos inovadores que liguem esse passado já ultrapassado à sensibilidade já predominantemente moderna do seu presente histórico. Em um gesto abrangente, Rosa retro-avança e avança, a fim de fazer o luto do mundo mítico (agrário) em vias de perda. Oferece uma imagem trágica da cultura brasileira que permite absorver os conflitos das tradições antigas e das novas e que cria uma fusão de gêneros heterogêneos. Com a irreverência dos modernistas, Rosa se distancia da retórica épica e da grandiloquência pomposa. Mas suas inovações linguísticas ‘joyceanas’ recuam, paradoxalmente, para formas de expressão mais antigas e singelas – parábola, poema, fábula – que evocam com imenso poder sugestivo as imagens e os ritmos do Bra-

20. Euclides da Cunha, *Os Sertões*.

21. Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, Rio de Janeiro, Record, 1986 (1933).

sil profundo, rural, patriarcal de antigamente. Mas esse recuo tampouco se contenta com a simples recuperação de formas tradicionais, pois Rosa torna conflitivo e dramático o *exemplum*, acirra as tensões da fábula, exacerba de modo trágico as contradições latentes da parábola.

Com esse tensionamento, Rosa injeta na literatura brasileira um modo de imaginação e de reflexão – o trágico – que quase não tem espaço na cultura luso-brasileira. A dramatização dos conflitos éticos, sociais e políticos criou, em outras culturas (na Grécia clássica, na França do *Grand Siècle* ou na Inglaterra shakespeariana), uma sensibilidade contemplativa muito específica. A apreciação dos enigmas artísticos dos poetas trágicos nos obriga a assumir uma atitude *sui generis*: ela requer certa desistência do ativismo cognitivo e a entrada (contemplativa) naquele espaço desinteressado no qual os pensamentos e os sentimentos podem chegar a um equilíbrio. Mas o equilíbrio trágico consiste tão somente na contemplação tranquila (inteligente, porém não ativista) de certa incomensurabilidade da ação e do sentimento. O trágico dos grandes artistas é uma espécie de educação sentimental, uma disciplina do sentimento e do pensamento, quase um gesto de aceitação das incongruências da vida. O sentimento trágico que Rosa trouxe para a cultura brasileira é um convite para um exercício espiritual refinado que combina a audácia da reflexão com a placidez dos sentimentos puros. Ele não visa tanto a imagens panorâmicas nem soluções. Ele se contenta com a vibração equilibrada do conflito insolúvel que anima o pensamento sensível. As esquisitices sintáticas e as metáforas bizarras que Rosa usa com frequência são uma das consequências deste espírito trágico tão incomum na cultura brasileira. A recusa de explicar o fundo incompreensível das imagens enigmáticas que o autor privilegia (o sertanejo como contemplativo que gosta de ‘especular ideias’, Goethe e Th. Mann vistos como sertanejos, o autor identificado com um crocodilo), também constitui um convite ao interlocutor para que pare e deixe o sentimento encontrar canais viáveis para a reflexão – canais múltiplos, evidentemente, e que levam apenas até um certo ponto da jornada, depois deixam de ter serventia e valor explicativo.

*Burrinho pedrês*²² é uma fábula sofisticada que reelabora, na comparação do burrinho humilde com os cavalos garbosos, uma visão irônica e afetuosa dos mitos (e já um pouco ultrapassados) do gaúcho e do sertanejo heroicos que encontramos em *Os Sertões*.

Também o Sertão, desde Euclides, ‘identificado’ como região que foge às categorias científicas e filosóficas, é agora desregionalizado; para Rosa, a evocação dos conflitos particulares do rural e do urbano, do atraso e do moderno, transforma-se na própria imagem do mundo. Os problemas mi-

22. J.G. Rosa, *Sagarana*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1951.

údos do Brasil são vistos – através das lentes de outras culturas e literaturas – como igualmente aterradores e grandiosos, inqualificáveis e surpreendentes. Desta maneira, torna-se viável a interiorização dos problemas, que é o primeiro passo para a aceitação e a elaboração. É nesse sentido – trágico, metafísico ou simplesmente estético – que o sertão está dentro da gente e está em toda parte: ele remete ao caráter enigmático da vida e da alma, o sertão trágico nos coloca como desafio uma concorrência equilibrada do sentimento e da inteligência. Assim, o Sertanejo, emblema de uma entrega arcaica às duras necessidades dos elementos hostis, é metamorfoseado em ser humano – e homem brasileiro – para o qual se colocam os problemas místico-metafísicos que todo poeta terá de enfrentar (de Sófocles a Goethe e de Mann ou Unamuno a Rosa e... a todos nós).

Não há um mero detalhe folclórico na identificação de Rosa com o crocodilo. Vivendo no lodo, esse animal da inércia e do repentino vigor assombroso é apresentado como o emblema do contemplativo; ele se retrai para profundezas obscuras, aí permanece imóvel por longo tempo. Porém nunca perde de vista a realidade ao redor e, repentinamente, nos apavora com a rapidez, a agilidade e a precisão com que avança sobre sua presa.

Justo no momento em que o universo agrário começa a ruir definitivamente, Rosa capta seus gestos e tons característicos e os inocula a formas alheias. As literaturas orais brasileiras ressurgem com traços e tons da *Weltliteratur*; o português do sertão é dissolvido nas estruturas de outras línguas, do alemão, ao romeno e do latim ao grego.

Rosa desdobra, assim, a miscigenação étnica por uma verdadeira miscigenação literária e imaginária. Mas, o que isso deve a Machado? Sabe-se que a mestiçagem étnica não tem lugar nenhum ou quase nenhum na sua obra e a miscigenação cultural é o objeto privilegiado da derrisão (ironias constantes contra a cultura do falso grandiloquente). Acredito que Rosa reconheceu o fato de que Machado foi tão longe quanto pôde no gênero da ironia. Procurou equilibrar a verve sarcástica graças a um olhar afetivo e simpático para as coisas miúdas e ridículas. Esse afeto doce que caracteriza a obra rosiana torna possível o gesto contemplativo: instalar-se no vazio (desenvolvendo suas diferentes facetas, do vazio cultural ao espiritual e moral). É esse 'deixar-ser' afetivo que é o grande diferencial – e a mensagem – da obra rosiana. É ele que promete recuperar a ingenuidade – traço quase totalmente suprimido na obra machadiana.

Away from Home: Brasil, Portugal e Espanha, antropologias e suas tradições nacionais

Antonio Motta

Si hay algo en común a reconocer en el campo de la antropología realizada en Brasil, Portugal y España, es que en esos países hubo de hecho una fuerte concentración de investigadores confinados en sus territorios de origen, cuyo principal objetivo era el de preguntarse “¿quiénes somos?”. A tal punto que eso podría en un principio sugerir una paradoja, en especial cuando se sabe que países como Portugal y España llegaron a construir a lo largo de siglos pasados verdaderos imperios coloniales, reuniendo condiciones favorables para desarrollar estudios sobre otros pueblos, independientemente de sus particularidades históricas que con frecuencia demandaban estudios de identidades locales, regionales y nacionales. Es verdad que en el caso portugués hubo un incipiente y tardío súbito interés, en la década de 1950, por “provincias ultramarinas”, por ejemplo la investigación realizada por Jorge Dias entre los Macondes del Norte de Mozambique, sin llegar a fijar de todas formas una tradición de aquello a que Stocking Jr. se refiere como *empire-building*. Ya en lo que respecta a los antropólogos españoles, ninguna actividad en esa dirección fue realizada fuera del país hasta la institucionalización tardía de la disciplina en el cuadro académico, sobre finales de la década de 1970.

A la par de afinidades y recorridos históricos de cada una de esas antropologías, es oportuno señalar que tanto los dos países de la Península Ibérica como el del Atlántico tropical conservaron entre sí “parecidos” o “aires de familia” en lo que hace a los modos de concebir sus antropologías, o sea, reprodujeron una fuerte tradición endógena casi siempre a confluir en la autorreferencia nacional. Así, privilegiaron esencialmente la alteridad interna como objeto, sea pensada en el ámbito nacional (como en el caso portugués), sea pleiteada por medio de esferas regionales (en el caso español), sea todavía a través de matrices étnicas componentes de la sociedad nacional (caso brasileño).

En Portugal, *grasso modo*, lo que se observaba era un acentuado énfasis en las comunidades rurales y en las costumbres populares. Del lado ibé-

rico, las llamadas tradiciones regionales fueron transformadas en campos etnográficamente observables, ligados a la construcción de nacionalismos e identidades regionales. En Brasil, dos tradiciones fueron relevantes en el campo de la formación de la antropología: la etnología indígena y la llamada antropología de la sociedad nacional.

Pero, en los últimos decenios del siglo pasado, ese panorama comenzó a transformarse. Los trabajos y acciones de antropólogos de las tres nacionalidades aquí referidas –algunos de ellos formados en centros metropolitanos extranjeros– permitieron nuevos e inventivos direccionamientos en la forma de mirar y de pensar sus propias tradiciones a través de la circulación y del diálogo internacional. De hecho, una pequeña parte de ellos ya comienza a desarrollar investigaciones fuera de los alcances nacionales.

En lo que concierne al campo de la antropología en Portugal es importante destacar que el “cambio irreversible” al que se refiere Pina Cabral sólo fue posible después del 25 de abril, momento en que se vio florecer la “antropología que la democracia produjo”. Concomitantemente a la institucionalización de la disciplina en las universidades, nuevas prioridades en el plano teórico y metodológico comenzaban a surgir. En efecto, la antigua búsqueda de la identidad nacional, atada al proyecto de la “construcción de la nación”, sería en definitiva superada por una mirada crítica y analítica de lo social que cedía lugar a las diferencias, las tensiones, los conflictos y los cambios. Dicho de otra manera, el “proyecto nacionalista”, que hasta entonces tenía en el mundo rural portugués menos dinámico y en la cultura popular de los antepasados su principal referencia analítica, fue sustituido por un “proyecto sociológico” en sintonía con el mundo contemporáneo, con énfasis particular en los procesos de transformación social, que buscaba dialogar de forma interdisciplinar con antiguos campos temáticos (como por ejemplo, el comunitarismo rural) aumentado, no obstante, de otros asuntos y categorías analíticas, tales como las de género, sexualidad, poder, consumo, integración, minorías, espacio urbano, etc.

Algo también parecido sucedería con la antropología brasileña. Evidentemente que no se debe descartar las relaciones entre las formas con que los antropólogos conciben sus visiones del mundo, los cambios ocurridos en los contextos en los cuales éstos se encuentran insertos y que, en última instancia, dan sentido a la realidad que los circunda. Es que las especificidades históricas y culturales propias de cada lugar, de cierta manera, reorientan y dinamizan las trayectorias nacionales de investigación. Como en Portugal, en Brasil las transformaciones ocurridas en la vida social y política del país, en las últimas décadas del siglo pasado, propiciaron el surgimiento de nuevos campos de investigación, cada vez más “comprometidos” o “politizados” y, por consiguiente, cada vez menos preocupados con los viejos

imperativos nacionalistas, que tendían a reducir la importancia de grupos étnicos locales solamente a la contribución colectiva en la formación de la “cultura nacional”. Con eso, era minimizada la importancia de modelos macrointerpretativos de la sociedad nacional a favor de pequeñas escalas empíricas, situadas tanto en áreas temáticas ya consagradas como en nuevos campos de investigación.

Pero si por un lado las antiguas armadillas de la identidad nacional brasileña subsisten hoy apenas como interés residual o histórico de la disciplina, que nada más explica, por otro lado, el “activismo antropológico” no perdió del todo su eficacia simbólica en el campo de la investigación. No son pocos los casos en que se invoca la importancia del compromiso social de los antropólogos para con los pueblos que ellos estudian. Si tomáramos como ejemplo los pueblos indígenas –campo constituyente de la antropología en Brasil–, no es difícil verificar que aún continúan siendo visualizados por muchos a partir de una ética utilitaria, casi siempre desde el punto de vista de la relación establecida entre estos pueblos y el Estado, como paradigmas enfocados bajo la óptica del “contacto interétnico”; lo que inevitablemente remite a las articulaciones entre el campo intelectual y la esfera política, práctica heredera de la vieja ideología del *nation-building*. A todo esto, se podría incluir otros ejemplos similares o hasta políticamente más comprometidos que continúan sin disociar las poblaciones investigadas de las esferas de control y competencia del Estado, sean aquellas indígenas, afrodescendientes, campesinas o proletarias urbanas.

Ya en relación al caso español, se impone, no obstante, distinguir matices. No hay duda de que la cuestión identitaria aún continúa despertando interés, lo que en parte se debe a la apertura política del pos régimen franquista. Cuando en 1977 fue convocado el *referéndum* sobre la idea de reforma política y, posteriormente, en 1978, fue promulgada la Constitución que ratificaba los primeros estatutos de las autonomías, España dejaba de ser un Estado centralizado para reivindicar el derecho a una herencia cultural diferenciada. Tal hecho repercutió de forma directa en la elección de campos a ser escrutados, convirtiéndose en una “antropología de los pueblos de España” o, más aún, centrándose “en los estudios sobre la identidad, claramente regional”, lo que hasta hoy aún viene movilizandando la atención de varios antropólogos. Conforme señala Prat, la cuestión de la identidad era retomada con ímpetu, siendo tratada a veces de forma directa, a veces difusa, tanto a través del rescate histórico de las tradiciones folklóricas, como por medio de los estudios sobre culturas populares regionales. Otros campos temáticos han servido también de *interface* o telón de fondo para el estudio de las construcciones identitarias locales y/o regionales, tales como el estudio sobre las fiestas, los rituales, la religiosidad popular, más allá de las minorías étnicas (gitanos).

El hecho es que gran parte de los antropólogos españoles contemporáneos, como se podría decir lo mismo de los portugueses y de los brasileños —es evidente que con algunas excepciones—, aún continúa definiendo sus intereses de investigación principalmente en función de las demandas y necesidades de comprensión de sus propias sociedades; sin embargo, tales solicitudes han cambiado de lugar y de temporalidad y, con ellas, también las formas con que los investigadores están siendo capaces de encarar las nuevas alteridades así como las modalidades de construir sus nuevos objetos y modelos de interpretación. No obstante, lo que parece importar no es el hecho de que las antropologías hechas en Brasil, Portugal y España tiendan necesariamente a reflejar, y de modo significativo, los discursos que esos países llegaron, en efecto, a construir sobre sí mismos o sobre sus propias culturas. Tampoco lo que está en juego es el hecho de que gran parte de sus antropólogos continúen ‘autocentrados’ en sus fronteras nacionales, ni en los papeles que ellos desempeñaron en el pasado, frente al proceso de construir y modernizar la nación, y en el presente, por medio de la acción participativa en la esfera de la sociedad civil en defensa de poblaciones marginadas.

Cabe agregar que, en los últimos años, la autoreferencialidad nacional, que viene caracterizando a gran parte de la producción antropológica en esos países, ha sido gradualmente abandonada en provecho de un creciente diálogo internacional con la circulación de investigadores en el extranjero. Muchos de ellos incluso vienen realizando investigaciones fuera del país, no obstante, sin distanciarse de eventuales preocupaciones comparativas con sus países de origen. En Portugal son varios los ejemplos de investigaciones llevadas a cabo en las ex colonias: Macao, Cabo Verde, Guinea, San Tomé, Goa, Malaca y Brasil, pero también en otros países como España y Marruecos. En el caso de España, en mucho menor proporción, la esfera de actuación en el terreno de la investigación internacional se concentra básicamente en el mundo hispanohablante, formado por el antiguo Imperio Colonial compuesto por algunos países de América Latina. Brasil tampoco ha escapado a esa regla. Muchos antropólogos han investigado países del continente africano, es probable que motivados por afinidades lingüísticas y trazos culturales comparativos. Más allá del mundo lusoparlante, algunos antropólogos brasileños han incluido diversos países de América Latina, Estados Unidos e India.

Dentro de esa línea de intención y de investigación ha de notarse la preocupación legítima de parte de algunos antropólogos contemporáneos con una tercera vía sugerida por George W. Stocking Jr., esto es, la *international anthropology*. No obstante, el problema fundamental de la internacionalización de la disciplina parece no residir solamente en el hecho de la dislocación extraterritorial de sus investigadores; sino antes que nada, en la capacidad

de articular y recrear un fondo común de paradigmas que algunos antropólogos son capaces de entablar en el proceso de construcción de su objeto, sin perder de vista, con todo, los cuestionamientos teóricos y metodológicos recientes en el debate internacional contemporáneo. Incluso porque el aislamiento intelectual y las tomas de posición nacionalista ya no pueden sustituir a un contexto de circulación internacional cada vez más creciente y competitivo.

En efecto, lo que parece especialmente llamar la atención en el debate contemporáneo es que la antropología no se resume a un objeto, pero, en última instancia, se define por su principal interés heurístico, esto es, la alteridad y las formas de tratamiento que a ella le son dispensadas. Así, el hecho de que los antropólogos contemporáneos de la Península y de Brasil practiquen la mayoría de las veces, su antropología en los límites y fronteras de sus procedencias, o *at home*, al contrario de la visión crítica y limitada impuesta por el rótulo de *nation-building*, puede otorgar a los que la ejercen no solamente legitimidad, sino también creatividad renovada, tanto en la forma de relacionarse con las alteridades internas, como en el tratamiento reflexivo e innovador que a ellas les son conferidas, permitiendo inclusive que algunas de sus más relevantes contribuciones sean asimiladas por las antropologías denominadas metropolitanas.

BIBLIOGRAFIA

- ANTA FÉLEZ, José-Luis (2005). “La antropología social española en los años 80 como paradigma tardomoderno”, in Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, LX, 2, pp.5-27.
- BAZTÁN, Ángel Aguirre (1986). *Historia de la antropología española*. Barcelona, Editorial Boixareu Universitaria.
- BRANCO, Jorge Freitas. (1986 a) “Cultura como ciência? Da consolidação do discurso antropológico à institucionalização da disciplina”, in *Ler História*, nº 8, Lisboa, pp. 75-101.
- . (1999 b) “A fluidez dos limites: discurso etnográfico e movimento folclórico em Portugal”, in *Etnográfica*, Vol. III (1), Lisboa, pp.23-48.
- BRITO, Joaquim Pais de. (1982 a). “O Estado Novo e a Aldeia mais portuguesa de Portugal”, in *O Fascismo em Portugal. Atas do Colóquio, A Regra do Jogo*, Lisboa, pp. 511-532.
- . (1997 b). “Apresentação, Brito, J. P. de e Leal, J. *Etnografias e Etnógrafos Locais*”, in *Etnográfica*, nºI (2), Lisboa, pp. 181-190.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1988 a) “O que é isso que chamamos de antropologia brasileira”, in *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 109-128.
- CARO BAROJA, Julio (1974 a). “Prólogo”, in Baena, Luque, Estudio antropológico social de un pueblo del sur. Madrid, Tecnos.
- . (1948 [1981] b). *Los Pueblos de España*, Vol I e II. Madrid, Ediciones Istmo.
- . (1949 c). *Los Vascos. Etnología*. Biblioteca Vascongada de Amigos del País de San Sebastián.
- . (1991 d) *Conversaciones en Itzea*. Madrid, Alianza Editorial.
- CÁTEDRA, Maria (Org.) (1991). *Los españoles vistos por los antropólogos*. Barcelona, Júcar Universidad.
- . (Org.) (2001). *La mirada cruzada en la Península Ibérica. Perspectivas desde antropología social en España y Portugal*. Madrid, Catarata.
- CORRÊA, Mariza (1995 a). «A Antropologia no Brasil (1960-1980)», In Miceli, Sérgio (Org.), *História das Ciências Sociais no Brasil*, Vol. 2, São Paulo, Editora Sumaré, pp. 27-72.

- . (2003 b) *Antropólogas e antropologias*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- CUTILEIRO, José (1971 a). *A Portuguese Rural Society*. Oxford, Clarendon Press.
- . (2004 b). *Ricos e Pobres no Alentejo* (uma sociedade rural portuguesa) (trad. Inglesa *A Portuguese Rural Society*). 2ª ed. Lisboa, Livros Horizonte.
- DIAS, A. Jorge (1964 a). *Os Macondes de Moçambique. Aspectos Históricos e Económicos*. Vol. I, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar.
- . (1948 b). *Vilarinho da Furna. Uma Aldeia Comunitária*. Porto, Instituto de Alta Cultura.
- FABREGAT, Claudio Estevan. (1982 a) “Autobiografía intelectual de Claudio Estevan Fabregat. Trayectoria de una vocación y una antropología”, in *Antropos (Boletín de Información y documentación)*, nº 10, marzo, 1982, Barcelona, España, pp. 4-25.
- . (1969 b) La etnología española y sus problemas”, in *Etnología y tradiciones populares*. Zaragoza, 1969, pp. 1-40.
- . (1984 c). *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Barcelona, Península.
- GARCÍA, Enrique. 1995. “Spanish social anthropologists in Mexico: anthropology in exile and anthropology of exiles” in: Han F. Vermeulen and Arturo Alvarez Roldan (eds.), *Fieldwork and Foodnotes. Studies in the History of European Anthropology*, New York: Routledge. pp: 219-233.
- JACKSON, Anthony (1987). *Anthropology at Home*. London/New York, Tavistock Publications.
- JIMÉNEZ, Alfredo Núñez (1975). *Primera Reunion de Antropólogos Españoles: actas, comunicaciones, documentación*. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- LEAL, João (2000 a). *Etnografias Portuguesas (1870-1970): Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- . (2006 b) *Antropologia em Portugal: Mestres, Percursos, Tradições*. Lisboa, Livros Horizontes.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1971 a) *Antropología cultural de Galicia*. Madrid, Siglo XXI.
- . (1976 b): *Temas de Antropología Española*. Madrid, Akal.
- . (1966 c). *Belmont de los Caballeros. A Sociological Study of a Spanish Town*. Oxford, Oxford University Press.
- . (1977 [2004] d). *Invitación a la Antropología Cultural de España*. Madrid, Akal.
- . (1997 e) *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Barcelona, Ariel.
- LUQUE BAENA, Enrique (1974). *Estudio antropológico-social de un pueblo del sur*. Madrid, Tecnos.
- MEDEIROS, António (2003 a). “En la piel de toro: estados y lugares de la antropología en la Península Ibérica”, in *Revista de Antropología Social*, nº 12, Complutense, Madrid, pp. 17-53.
- . *Dois lados de um rio. Nacionalismo e Etnografias na Galiza e em Portugal*. (2006 b). Lisboa, ICS.
- . (1998 c) “Pintura dos costumes da nação: alguns argumentos”, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Ano 80º, Vol. XXXVIII, fascs 1-2, Porto, pp.131-169.
- MELLATI, Julio Cezar (1984). “A antropologia no Brasil: um roteiro”, in *Boletim informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais – BIB 17*, pp. 3-52.
- MOTTA, Antonio (1998). *L'Autre chez soi. Émergence et construction de l'objet en anthropologie: le cas brésilien (1888-1933)*. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- NAROTZKY, Susana (2001). *La antropología de los pueblos de España*. Barcelona, Icaria.
- O'NEILL, Brian, BRITO, Joaquim Pais de (1991). (org.). *Lugares do Aqui. Actas do Colóquio “terrenos Portugueses”*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- PEIRANO, Mariza (2006 a). *A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro, Zahar.
- . (1981 b) *The anthropology of anthropology: The brazilian case*. Harvard University.
- . (1992 c) *Uma antropologia no plural. Três experiências contemporâneas*. Brasília, Editora da UNB.
- PINA CABRAL, João de (1991 a). “A antropologia em Portugal hoje”, in *Os contextos da antropologia*. Lisboa, Difel, pp.11-41.
- . (1998 b) “A antropologia que a democracia produziu”, in *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XXXVIII (2-4), Porto, pp. 11-41.
- . (1998 c) “A antropologia e a questão disciplinar”, in *Análise Social. Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, vol.XXXIII, nº149, pp. 1081-1092.
- . (1989 c). “Breves considerações sobre o estado da antropologia em Portugal”, in *Antropologia*

- Portuguesa. Número Especial, Vol. 7, Coimbra, pp. 29-36.
- . (1988 d) “Caminhos da antropologia ibérica nos anos 80”, in *Análise Social*, Vol. XXIV, (101-103), (2^o-3^o), pp.831-869.
- . (2001 e). “La Chronique scientifique. Entre a África e o Mediterrâneo. Os “contextos” da antropologia em Portugal”. Entrevista com João Pina Cabral, in *Lusotopie*, 2001, pp. 349-361.
- . (1983 f) Notas críticas sobre a observação participante no contexto da etnografia portuguesa”, in *Análise Social*, Vol. XIX (76), pp. 363-339.
- PITT-RIVERS, Jullian (1954 [1971] a). *The People of Sierra*. Chicago, University of Chicago Press.
- . *Un pueblo de la sierra: Grazañema* (1994). Madrid, Alianza Editorial.
- . (1963 b). (org.) *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthopology of the Mediterranean*. Paris, Mouton/Maison des Sciences de L’Homme.
- PRAT, Joan (1992 a). *Antropología y Etnología*. Madrid, Editorial Complutense.
- . Martínez, U.; Contreras, J.; Moreno, I. (1991 c) (Orgs.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid, Taurus.
- . Martínez, A. (1996 d) (orgs.) *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva Fabregat*. Barcelona, Ariel.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, Luiz, A. (1977). “Cien años de antropologías en España y Portugal”, in *Etnográfica*, vol.I (2), pp. 5-19.
- STOCKING Jr., George W. (1982 a). “*A View from the Center*”, in *Ethnos*. Stockolm, Vol.47:I-II, pp. 172-173.
- . (1983 b) “History of anthropology: whence/whither”, in Stocking Jr (org.), *Observers ob-served; essays on ethnographic fieldwork*. Madison, University of Wisconsin Press.
- . (1992 c). “The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition”, in Stocking Jr (org.), *The Ethnographer’s Magic and Other Essays in History of Anthropology*. Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 276-341.
- . (1992 c). “Paradigmatic Tradition in the History of Anthropology”, in Stocking Jr (org.), *The Ethnographer’s Magic and Other Essays in History of Anthropology*. Madison, The University of Wisconsin Press, pp.342-374.
- . (1989 d). *Romantic Motives; essays on Anthropological sensibility. History of Anthropology*, Vol. 6. Madison, The University of Wisconsin Press.

SOBRE OS AUTORES

ANA LUIZA CARVALHO DA ROCHA é doutora em Antropologia pela Université de Paris V. É professora da Universidade Federal de Santa Catarina. Entre as áreas de sua especialidade estão a estética urbana e a memória coletiva.

ANGEL ESPINA BARRIO é professor da Universidade de Salamanca onde dirige o Doutorado Antropologia de Iberoamérica. Preside a Sociedade Espanhola de Antropologia Aplicada. É autor de *Freud e Lévi-Strauss*, entre outros livros.

ANTONIO AUGUSTO ARANTES é PhD em Antropologia Social (University of Cambridge/King's College) e professor da Unicamp. Publicou *O espaço da diferença e Paisagens paulistanas*.

ANTONIO MOTTA é doutor pela École des Hautes Études em Sciences Sociales, e professor na Universidade Federal de Pernambuco, onde coordena o Programa de Pós-graduação em Antropologia, e o Bacharelado em Museologia. Publicou o livro *À flor da pedra*.

ANTÓNIO MEDEIROS é professor do Departamento de Antropologia do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa. Publicou o livro *A moda do Minho – um ensaio antropológico*.

BARTOLOMEU FIGUEIRÓA DE MEDEIROS é doutor em Antropologia pelo Museu Nacional (UFRJ). É Professor da Universidade Federal de Pernambuco e Professore Invitato da Universidade Urbaniana de Roma.

BELA FELDMAN-BIANCO é Ph.D em Antropologia pela Columbia University. É professora da Unicamp, onde dirige o Centro de Estudos de Migrações Internacionais. Publicou *Antropologia das sociedades contemporâneas*.

CARMELO LISÓN TOLOSANA é doutor pela Universidade de Oxford. É membro da Real Academia de Ciências Morais e Políticas (Madri). Da sua numerosa obra se destacam *Brujeria, estructura social y Simbolismo* e *Antropologia social y hermenéutica*.

CLARISSE VASCONCELOS FRAGA DE MELO LIMA é turismóloga e mestra em geografia. Bolsista do Programa de Especialização em Patrimônio da Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (Fundarpe).

CORNELIA ECKERT é doutora em Antropologia pela Universidade Paris V. Professora do Dep. de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na UFRGS. É autora do livro *O imaginário e o poético nas ciências sociais*.

DANIEL OLIVEIRA BREDA é mestre em história. Trabalha na Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (Fundarpe).

DOUGLAS APRATTO TENÓRIO é doutor pela Universidade Federal de Pernambuco, e professor da Universidade Federal de Alagoas. Publicou *A tragédia do populismo e Cartofilia alagoana* (este em coautoria com Cármen Lúcia Dantas).

FERNANDO BARONA TOVAR é doutor em antropologia pela Universidade de Salamanca e diretor do Museu do Ouro de Bogotá. Tem trabalhos na área de gestão cultural, coleções etnográficas e memória social.

JANE FELIPE BELTRÃO é doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas e professora na Universidade Federal do Pará. Trabalha com patrimônio histórico e antropológico com foco em coleções etnográficas e na elaboração de vistorias e laudos.

JORGE FREITAS BRANCO é doutor pela Universidade de Mainz e professor no Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, Lisboa, onde coordena o departamento de Antropologia. Publicou o livro *Vozes do povo: a folclorização em Portugal*.

JOSÉ ANTONIO ROTA Y MONTER é catedrático de antropologia da social da Universidade de La Coruña. É consultor de gestão patrimonial na Unesco. Publicou, entre outros livros, *Antropologia de un viejo paisaje gallego*.

JOSÉ ELOY GÓMEZ PELLÓN é professor de antropologia na Universidade de Cantabria. É consultor dos Ministérios da Educação e da Cultura da Espanhola em assuntos sobre gestão patrimonial.

JOSÉ LUIZ MOTA MENEZES é arquiteto e professor da Universidade Federal de Pernambuco. É vice-presidente do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. Publicou *O Palácio do Campo das Princesas*, entre outros livros.

JULIE A. CAVIGNAC é doutora pela Universidade de Paris X, e professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Publicou o livro *A literatura de cordel no Nordeste do Brasil*.

KATHRIN ROSENFELD é doutora em Ciência da Literatura pela Universidade de Salzburg e professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Entre os seus mais recentes livros se destacam *Desemveredando Rosa e Estética*.

LUCIANA MENEZES SOARES DE AZEVEDO é arquiteta, urbanista e realiza pesquisa na área de conservação de sítios históricos, salvaguarda do patrimônio material, tombamentos e legislação patrimonial.

LUIZ NILTON CORRÊA é doutorando em antropologia pela Universidade de Salamanca. Realiza pesquisas na área de patrimônio imaterial em Portugal, especialmente no arquipélago dos Açores.

MARCOS GALINDO é doutor em História pela Universidade de Leiden, Holanda, e professor e chefe do Departamento de Ciência da Informação da Universidade Federal de Pernambuco. É organizador do livro *Viver e morrer no Brasil Holandês*.

MARÍA JESÚS BUXÓ I REY é professora da Universidade de Barcelona. É presidenta de honra da Sociedade Espanhola de Antropologia Aplicada. É autora, entre outros livros, de *Antropología de la mujer*.

MÁRIO CHAGAS é doutor em Ciências Sociais (Uerj). Publicou livros e artigos no Brasil e no exterior, entre os quais se destacam *Museália* e *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. É professor de Museologia e Patrimônio (Unirio).

MERCEDES CANO HERRERA é professora titular de antropologia social da Universidade de Valladolid. Entre os seus livros na área de patrimônio cultural e tradições populares, está *Entre anjanas y duendes: mitología tradicional ibérica*.

MONICA FRANCH é doutora pela Universidade Federal de Rio de Janeiro, com formação acadêmica em antropologia na Universidade de Barcelona. É professora da Universidade Federal da Paraíba.

PETER BURKE é historiador. Professor emérito da Universidade de Cambridge. Autor de diversos livros sobre história cultural, entre os quais se citam *Variedades de história cultural*, *O que é história cultural*, *O Renascimento* e *Hibridismo cultural*.

REGINA ABREU é professora do Programa de Pós-graduação em Memória Social e da Escola de Museologia da Unirio. É coorganizadora dos livros *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos* e *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*.

RENATO ATHIAS é doutor pela Universidade de Paris X, Nanterre e professor no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. Publicou *Povos indígenas de Pernambuco*, entre outros livros.

TEREZA QUEIROZ é doutora em sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco e professora associada da Universidade Federal da Paraíba, com pesquisas na área da sociologia urbana.

VÂNIA BRAYNER é jornalista, com especialização em Economia da Cultura. É coordenadora-geral do Museu do Homem do Nordeste da Fundação Joaquim Nabuco, desde 2003.

ZULEIDE DUARTE DE SOUZA é doutora em Letras pela Universidade Federal da Paraíba e professora da Universidade Estadual da Paraíba, atuando principalmente nos temas literatura africana de língua portuguesa, África e diáspora.

