



BRÉSIL / FRANCE | BRASIL-FRANCA

Memória e novos patrimônios

Cécile Tardy e Vera Dodebei (org.)

 OpenEdition
press

Memória e novos patrimônios

Cécile Tardy et Vera Dodebei (dir.)

Éditeur : OpenEdition Press
Lieu d'édition : Marseille
Année d'édition : 2015
Date de mise en ligne : 12 Fevereiro 2015
Collection : Brésil / France | Brasil / França
ISBN électronique : 9782821853539

Édition imprimée
ISBN : 9782821853522
Nombre de pages : 236

Ce document vous est offert par Aix
Marseille Université



<http://books.openedition.org>



Référence électronique

TARDY, Cécile (dir.) ; DODEBEI, Vera (dir.). *Memória e novos patrimônios*. Nouvelle édition [en ligne]. Marseille : OpenEdition Press, 2015 (généré le 12 février 2015). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/oep/417>>.

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© OpenEdition Press, 2015
Conditions d'utilisation :
<http://www.openedition.org/6540>

BRÉSIL / FRANCE | BRASIL / FRANÇA
Saberes cruzados em ciências sociais e humanas

A coleção do programa Saint-Hilaire

Memória e novos patrimônios

Coordenação científica de Cécile Tardy e Vera Dodebei

BRÉSIL / FRANCE | BRASIL / FRANÇA
Saberes cruzados em ciências sociais e humanas



A coleção do programa Saint-Hilaire

 OpenEdition
press

Criação gráfica: Massimo Miola
Ilustração da capa: Strezhnev Pavel
Coordenação da tradução: Sabine Gorovitz
Revisora dos textos: Regina Maria Nogueira, Maria Haddock Lobo
Diagramação: OpenEdition Press

Coleção Brésil / France | Brasil / França, 2015
[Online] <http://books.openedition.org/oepr/417>

Esta obra encontra-se online em acesso livre
Texto: Licença Creative Commons
Atribuição – Uso Não - Comercial - Proibição de Realização de Obras Derivadas
<http://creativecommons.pt/cms/view/id/28/>
Todas as ilustrações estão sujeitas ao direito de autor.

ISBN papel: 978-2-8218-5352-2
ISBN eletrónica: 978-2-8218-5353-9

Prefácio à coleção

Em 1816, o botânico e naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire não mediu esforços para participar da missão do Conde de Luxemburgo que rumava para o Brasil. Acabaria passando seis anos no país, percorrendo mais de 16.500 km pelas suas terras mais afastadas e realizando pesquisas pioneiras sobre a fauna e a flora locais. Fino observador, Saint-Hilaire desenvolveu métodos científicos rigorosos, que se tornariam mais tarde um modelo do gênero. Seu herbário foi logo incorporado ao Museu de História Natural de Paris. Além de suas atividades científicas, Saint-Hilaire era também um humanista e um filantropo que não cessava de maravilhar-se com as potencialidades do Brasil.

A coleção de publicações científicas Saint-Hilaire presta, portanto, uma homenagem a este grande “viajante científico”, que se tornaria um verdadeiro embaixador do Brasil ao retornar à França – e isto, ao longo de toda sua vida.



As publicações da coleção Saint-Hilaire resultam de uma cooperação entre a Capes (Coordenação de aperfeiçoamento do pessoal de nível superior), a agência federal brasileira do Ministério da Educação e a Embaixada da França no Brasil.

Estas obras têm por intuito promover pesquisas conjuntas em ciências humanas e sociais, relativas ao Brasil contemporâneo. Sendo assim, universitários e equipes de alto padrão científico trabalharam juntos sobre temas que interessam tanto à França quanto ao Brasil, visando produzir conhecimentos transversais, pertinentes e inovadores.

A coleção Saint-Hilaire está disponível a todos, sendo publicada na Internet através da plataforma OpenEdition Books.

Ao apoiar a edição e a divulgação de conteúdo científico em ciências humanas e sociais, esperamos poder perpetuar a tradição de intercâmbio intelectual que une a França e o Brasil, à maneira de Auguste de Saint-Hilaire.

Denis Pietton
Jorge Almeida Guimarães

Comitê científico do programa Saint Hilaire

Eckert, Cornelia

(co-presidente) - (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Théry, Hervé

(co-president) - (CNRS)

Barreira, César

(Universidade Federal do Ceara)

Couffignal, Georges

(université Sorbonne Nouvelle - Paris 3)

Jaisson, Pierre

(université Paris XVIII)

Trein, Franklin

(Universidade Federal do Rio de Janeiro)

Velut, Sébastien

(université Sorbonne Nouvelle - Paris 3)

Zilberman, Regina

(Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul)

Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil

Regina Abreu

Dedico este capítulo à memória de Gilberto Velho que me despertou para as dimensões práticas e reflexivas de uma antropologia da patrimonialização das culturas.
(Velho, 2007)

A configuração contemporânea dos processos de patrimonialização

Na formação das nações modernas, a noção de patrimônio associou-se à ideia de bem coletivo e público expressando um tipo de sociedade como coletivo de indivíduos e indivíduo coletivo. Num primeiro movimento, bens considerados privados e restritos a grupos de elites, notadamente históricos e artísticos, ganharam o estatuto de “bens nacionais” ou seja, legados de uma coletividade. Processos de patrimonialização tornaram-se objetos de políticas públicas com agências voltadas para este fim. Patrimonializar passou a significar um processo de escolha de determinados bens ou artefatos capazes de simbolizar ou de representar metaforicamente a ideia abstrata de nação e seus corolários, como a ideia de humanidade. Krzysztof Pomian (1997, p. 51-87), em seu verbete sobre “coleção”, insiste sobre esta mudança de estatuto do objeto após passar pelo movimento da patrimonialização. Ao integrar uma coleção museológica, o artefato perde seu valor de uso e adquire um valor simbólico. Uma xícara integrada ao acervo de um museu deixou de ser um objeto utilitário para se tornar um objeto que representa ideias abstratas como estilo de fabricação, país, região, uma época e assim por diante. Novos significados são justapostos e integrados a um bem que, na esfera mercantil, era apenas mais um objeto a ser consumido, utilizado, descartado. A patrimonialização concede a este artefato uma nova vida e um novo valor. A partir da patrimonialização, ele deve ser preservado e exposto ao olhar do público, ou seja, ele se torna bem público e legado de um coletivo de

indivíduos. Esta é uma operação complexa que envolve diversos agentes especialmente treinados com a finalidade de uma construção especial de valor.

Os bens patrimonializados são considerados sagrados para uma cultura ou um grupo social organizado. Richard Handler descreve a força da patrimonialização no Ocidente moderno para tornar palpáveis e materializáveis ideias muito abstratas, de difícil assimilação, como a ideia de nação. Referindo-se ao caso do Quebec, Handler usa a expressão “fetichismo da cultura material” para aludir ao patrimônio como identificador de coletivos de indivíduos como “culturas”, “nações” e “humanidade”. Neste contexto, “ter” um patrimônio passou a significar uma certificação cultural ou uma certificação nacional.

Eu procuro explicar o que poderia ser chamado de fetichismo da cultura material que tanto anima os governantes, cidadãos e curadores de museus em seu afã de preservar seus “patrimônios”. Qual patrimônio uma coleção particular representa é frequentemente uma questão em aberto; mas a ideia de que um objeto ou uma cultura material podem sintetizar uma identidade coletiva – e a sintetizando, serem considerados como propriedade de uma coletividade – raramente é colocada em questão. [...] em Quebec o patrimônio é um termo comum de uso popular e central no discurso nacionalista. Falar de patrimônio é visualizar uma cultura nacional como propriedade, e a nação como uma propriedade pertencente a um indivíduo coletivo, para usar a terminologia de Dumont [...]¹.

Handler refere-se criticamente a este processo mencionando um excesso de “objetificação” das culturas que os museus, notadamente os museus etnográficos, acabaram promovendo. Exibindo artefatos culturais, os museus acabaram criando a ilusão de que, ao vermos estes objetos, estaríamos vendo as culturas neles representadas. O comentário de Handler é interessante também para percebermos o sentido e o alcance dos patrimônios no Ocidente moderno. Num mundo organizado em estados-nações, patrimônios servem para identificar e expressar tanto as singularidades de cada um como para marcar as diferenças entre eles. Dois conceitos são decisivos nesta configuração: originalidade e autenticidade.

1. “I seek to explicate what might be called the fetishism of material culture that animates governments, citizens, and museums curators alike in their zeal to preserve their ‘heritage’. Whose heritage a particular collection represents is often open to question; but the idea that objects, or material culture, can epitomize collective identity – and, epitomizing it, be considered as the property of the collectivity – is rarely disputed. (...) In Quebec, le patrimoine is a term common in popular usage and central in nationalist discourse. To speak of the patrimoine is to envision national culture as property, and the nation as property-owning ‘collective-individual’, to use Dumont’s term (1971) [...]” (Handler, 1985, p. 192-218) [tradução livre da autora]

Podemos, pois, falar em processos de patrimonialização como um movimento próprio do Ocidente moderno, com a criação de agências nacionais e internacionais, a formação de agentes, a definição de políticas públicas. Trata-se de um campo com muitas disputas e um circuito próprio de circulação de ideias, práticas, artefatos, profissionais. Fazendo um esforço de síntese, podemos apresentar a trajetória dos processos de patrimonialização em três grandes momentos. No primeiro, que vai do século XIX à primeira metade do século XX, os processos de patrimonialização fundamentavam-se na reconstrução do passado (história) ou na busca e valorização de uma arte nacional. No segundo, cujo marco fundamental foi a criação da UNESCO nos anos 1940, uma nova e importante variável é absorvida pelos processos de patrimonialização: o conceito antropológico de cultura. É importante ressaltar que o projeto de criação desta agência internacional esteve ligado diretamente à busca da paz entre as nações após duas guerras mundiais. A noção de que os homens eram seres biologicamente semelhantes e que poderiam marcar suas diferenças pela cultura foi apropriada como um dos fundamentos da UNESCO em que a meta seria a troca e o intercâmbio entre as culturas para uma maior aproximação e, conseqüentemente, um maior entendimento entre os seres humanos. O terceiro momento tem início no final dos anos 1980, particularmente com o lançamento pela UNESCO da Recomendação de Salvaguarda das Culturas Tradicionais e Populares em 1989, quando as políticas preservacionistas passam a ser normatizadas por fóruns internacionais, com a predominância da UNESCO, estimulando uma dinâmica globalizada de identificação, proteção, difusão e circulação de valores e signos patrimoniais. É neste período que se implanta o que estou chamando de tendência à “patrimonialização das diferenças”, em que a palavra de ordem, capitaneada sobretudo pela UNESCO, é que, “num mundo com tendência crescente à homogeneização” protagonizada pelo capitalismo globalizado e neoliberal, é preciso preservar, ou seja: conceder especial atenção à noção de singularidade ou de especificidade local.

O tema do patrimônio imaterial ou intangível emerge com especial destaque e muitos dos estados-membros colocarão em prática políticas públicas especialmente voltadas para esta modalidade de patrimonialização. Mas a grande novidade advinda neste período é que o campo da patrimonialização abarcará diálogos em rede entre representantes de novos organismos – agências locais, nacionais e internacionais e, sobretudo, movimentos sociais, organizações não-governamentais, coletivos de indivíduos oriundos de camadas populares e um sem número de sujeitos coletivos – favorecidos pelas novas tecnologias, trazendo um novo elemento como contraponto para a quase exclusividade das instituições estatais neste domínio até então. É preciso sublinhar que estes novos agentes foram tomando a cena pública, expressando interesses variados e às vezes muito específicos. A partir dos anos oitenta do século XX, podemos falar na “era das organizações não-governamentais”, cujas repre-

sentações foram legitimadas, e mesmo desejadas, pelos fóruns internacionais, como os fóruns promovidos pela UNESCO e pelos governos democráticos em diversos países. O campo da patrimonialização adquiriu novo dinamismo e a política passou a se fazer no corpo a corpo das agências. E é neste contexto que muitas novidades virão, entre elas, a entrada na cena pública de segmentos sociais antes invisíveis, oriundos das camadas populares e de sociedades tradicionais.

A nova dinâmica da patrimonialização das diferenças vai estimular um amplo sistema de informações numa esfera global. Inventários, bancos de dados, listas intermináveis de bens preservados ou passíveis de preservação passaram a ser elencados por um contingente crescente de profissionais especialmente formados para trabalhar em processos de patrimonialização. As universidades e os centros de formação ampliaram os cursos e as especializações para qualificar novos agentes do patrimônio, dos museus, da memória. Registramos uma demanda crescente das instituições e agências por profissionais neste setor e também um mercado cada vez mais atraente para jovens em início de carreira. Podemos dizer que, numa esfera global, o campo do patrimônio vem se profissionalizando e inovando de maneira surpreendente. Especialmente as políticas públicas voltadas para patrimonialização de aspectos culturais imateriais ou intangíveis vêm absorvendo profissionais das áreas de ciências humanas, especialmente jovens antropólogos recém-saídos dos cursos de graduação ou pós-graduação para a preparação de dossiês, projetos de inventário e registro de manifestações culturais específicas e singulares.

Registramos também uma tendência crescente de dissertações e teses de mestrado e doutorado focalizando temas relacionados à patrimonialização em programas de pós-graduação na área de ciências humanas, especialmente antropologia social e história cultural, ou em programas interdisciplinares como o de memória social no Brasil e em programas específicos em torno da temática de memória e patrimônio em diversos países.

Foram também criadas redes e fóruns de discussão na internet de pesquisadores e profissionais do campo do patrimônio congregando significativo número de adeptos. Por seu turno, as novas tecnologias dos suportes informacionais passaram a contribuir para a produção e gerência da catalogação e documentação das “diferenças culturais”, seja por parte das agências estatais consagradas ao campo, seja por parte dos museus, bibliotecas, arquivos ou ainda organizações não-governamentais, universidades, redes sociais. A disponibilização de portais e sistemas informacionais na *web* gerou também uma nova área cunhada de “patrimônio digital”. A partir da tecnologia das redes informacionais, uma nova onda patrimonial foi posta em marcha, com a criação de novos suportes de preservação e memória (Dodebei, 2008).

O fenômeno da “patrimonialização das diferenças” pode ser descrito como uma área em ebulição e, num certo sentido, como uma área de excesso. O excesso de demandas de patrimonialização convive com políticas de distinção, principalmente com a implantação das “listas” com várias gradações: lista dos patrimônios imateriais ameaçados; lista dos patrimônios mundiais; lista das obras-primas do patrimônio oral e imaterial da humanidade. Se, de um lado, no plano dos inventários, da catalogação, da documentação, os processos de patrimonialização são inclusivos, no plano das listas, a corrida para candidaturas muitas vezes acirra disputas e tensões entre organismos governamentais e não-governamentais em todos os cantos do globo. Outra característica da atual configuração é que não basta mais cada estado-nação constituir seu próprio patrimônio, como ocorria até princípios do século xx. Agora, é preciso tornar patrimônios específicos e singulares visíveis globalmente por meio da *web*. E, num contexto com excesso de informação (ou de patrimonialização), aqueles que se destacam e se distinguem com o selo de “patrimônio mundial” ou de “obra-prima do patrimônio oral e imaterial da humanidade” adquirem maior visibilidade, pois figuram no portal da UNESCO e em programas variados de difusão, o que certamente abre e fortalece projetos e demandas de mercantilização das culturas.

A importância que a visibilidade na *web* adquiriu para o campo do patrimônio pode ser exemplificada pelo caso das patrimonializações das cidades. A corrida para a obtenção do selo de “patrimônio mundial” concedido pela UNESCO desencadeou expectativas as mais diversas num mundo mercantilizado, onde se destacou o crescimento da indústria do turismo. Em finais dos anos 1980, o número de cidades distinguidas como “patrimônio mundial” era de setenta e uma, enquanto, em finais dos anos 1990 (apenas dez anos depois), este número se elevou para cento e sessenta e quatro. O sociólogo Paulo Peixoto comenta que “tão ou mais significativo quanto este crescimento é o fato de a percentagem de cidades patrimônio mundial situadas na Europa ter passado, na última década do século xx, de 45,1%, em 1989, para 57,3%, em 1999”. (Peixoto, 2012, 801-817)

Podemos sintetizar assinalando que o campo do patrimônio na contemporaneidade constitui-se num campo assaz paradoxal: se, por um lado, abre-se uma comporta para um excesso de patrimonialização impulsionado pela “política da patrimonialização das diferenças como forma de combate à homogeneização neoliberal”, bem como pelas novas tecnologias e os modernos sistemas informacionais, por outro lado, fortalece-se o movimento inverso estimulando ações de distinção patrimonial, materializadas por meio dos selos de “patrimônio mundial” ou de “obra-prima do patrimônio oral e imaterial da humanidade”.

De qualquer modo, e por mais paradoxal que este fenômeno possa parecer, o que me parece crucial é que estas duas modalidades de aproximação com o campo do patrimônio contribuíram para disseminar e popularizar a categoria “patrimônio”. Em outras palavras, a categoria “patrimônio” “caiu na boca do povo”. Deixou de ser uma prerrogativa das elites ou das agências estatais que representavam estas elites, para ser entronizada no senso comum, nos mais diversificados rincões do planeta. A vontade de patrimonializar cresceu e se capilarizou no tecido social. E muitas têm sido as consequências deste movimento: uma delas é que patrimônio deixou de ser sinônimo de ouro, prata, bronze, coisa duradoura, para também contemplar a argila, o barro, o efêmero. Outra consequência é que os processos de patrimonialização deixaram de ser atributo de algumas falas autorizadas legitimadas no aparelho de Estado para se converterem em falas plurais tecidas em redes em que interagem diversos agentes, entre os quais se destacam as organizações não-governamentais, os especialistas, as comunidades, os patrocinadores, os agentes estatais.

Uma característica nova dos atuais processos de patrimonialização, especialmente aqueles ligados a bens culturais de sociedades tradicionais, é que os grupos sociais ligados a estes bens é que devem demandar a patrimonialização, ou pelo menos endossar as demandas de patrimonialização. Estas novas práticas, socialmente mais inclusivas, contrastam com práticas anteriores, principalmente quando a hegemonia do campo patrimonial se configurava como histórica e artística, ficando ao encargo dos especialistas destas áreas a constituição dos processos de patrimonialização. É perceptível o quanto estes processos deixaram de contemplar quase que exclusivamente reconstruções do passado para focalizarem manifestações culturais vivas e pulsantes como festas, rituais, saberes, conhecimentos tradicionais. Neste movimento, os protagonistas dos bens passíveis de serem patrimonializados entraram em contato com a lógica patrimonial. Muitos destes indivíduos, integrantes de etnias indígenas e diversos grupos tradicionais, tiveram que se relacionar com a lógica da patrimonialização aprendendo que manifestações culturais praticadas milenarmente pelo grupo poderiam ganhar novos significados no contato com a sociedade nacional. Esta mudança de estatuto dos bens culturais, ao passarem pelo processo de patrimonialização, vem implicando também em mudanças de percepção, novos trânsitos e a transformação de visões de mundo numa perspectiva dialógica entre diferentes agentes. É sobre este momento de ultracriatividade que o fenômeno da patrimonialização das diferenças engendra o que trata este artigo.

O papel decisivo da UNESCO

Já mencionamos o lugar hegemônico da UNESCO na nova configuração dos processos de patrimonialização. Numa ordem global, este lugar é exercido de diferentes maneiras, mas uma ferramenta tem se destacado: as recomendações que, de tempos em tempos, a UNESCO lança, sugerindo ações e políticas públicas aos estados-membros. É evidente que cada estado-nação desfruta de autonomia para suas tomadas de decisão, o que confere a estas recomendações o caráter de sugestão, mais do que de formulação de uma política para a área. Entretanto, na prática, grande tem sido o grau de adesão às formulações desta agência internacional. Neste contexto, é importante destacar a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, lançada em 15 de novembro de 1989, documento que trouxe um conjunto de novas questões, desdobrado posteriormente na Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural, de 2001, na Declaração de Istambul, de 2002, e na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, de 2003.

A Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, de 1989, aprovada pela Conferência Geral da UNESCO, configurou-se numa espécie de “discurso fundador”, colocando na ordem do dia uma nova diretriz: a identificação, a salvaguarda, a conservação, a difusão e a proteção da cultura tradicional e popular, por meio de registros, inventários, suporte econômico, introdução de seu conhecimento no sistema educativo, documentação e proteção à propriedade intelectual dos grupos detentores de conhecimentos tradicionais. A recomendação definia como cultura tradicional e popular:

o conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundadas sobre a tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos, e reconhecidas como respondendo às expectativas da comunidade enquanto expressão da sua identidade cultural e social, das suas normas e valores transmitidos oralmente, por imitação ou por outros meios. As suas formas compreendem, entre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os rituais, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes. (UNESCO, 1989)

Os documentos da UNESCO, neste período, vão enfatizar a enorme perda cultural para indivíduos, países e para a humanidade advinda das mudanças drásticas produzidas pelo capitalismo em sua feição globalizada. Uma preocupação recorrente consistia em salvar tradições culturais em acelerado processo de desaparecimento. Um dos documentos trazia a imagem metafórica de perdas importantes para a humanidade, caso não fossem imediatamente postos em prática programas e políticas públicas de valorização e de registro da cultura tradicional e popular: “em sociedades

tradicionais, quando um ancião morre, muitas vezes é uma biblioteca inteira que se queima”.

Por outro lado, na dinâmica de encontros da UNESCO, emergiam diferentes relatos de modos de preservação e políticas de patrimonialização abrindo novas perspectivas. Uma das experiências mais marcantes neste sentido relacionava-se à vertente oriental, especialmente à vertente japonesa de política patrimonial, voltada para a preservação dos processos e do “saber-fazer”, mais do que para a preservação dos produtos como “objetificação” de ideias abstratas como cultura, nação ou um coletivo de indivíduos. 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. O processo de patrimonialização, neste sentido, relaciona-se ao “estímulo da transmissão”, ou seja, implica aspectos performáticos decorrentes de vivenciar uma experiência do “fazer de novo e do mesmo modo”, ou seja, seguindo as mesmas técnicas, de modos de fazer milenares, seja uma casa, uma festa, um arranjo floral, um estilo de escrita, uma maneira de tingir tecidos e assim por diante. Este processo de patrimonialização diferia bastante do processo de patrimonialização que até então o Ocidente conhecia e que consistia em tirar da circulação um determinado objeto, auferir-lhe um especial estatuto, protegê-lo das intempéries do tempo e deixá-lo visível para um amplo público, seja num espaço público, quando se trata de bens imóveis como igrejas, templos ou palácios, seja num museu, quando se trata de um bem móvel. A diferença aqui não é tanto a questão da materialidade ou da imaterialidade do bem patrimonializado, mas fundamentalmente das diferentes maneiras de patrimonializar e das diferentes conseqüências que este processo envolve.

O documento que coroou esta nova perspectiva da UNESCO, surgida a partir da recomendação de 1989, foi a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, de 2003. Neste documento, havia algumas ideias-chave que norteavam o campo do patrimônio no milênio que se iniciava: primeiro, a ênfase recaía não mais em “cultura tradicional e popular”, mas em “patrimônio cultural imaterial”; segundo, associava-se este “patrimônio cultural imaterial” à noção de “desenvolvimento sustentável”, ou seja, o “patrimônio cultural imaterial como fonte de diversidade cultural e garantia de desenvolvimento sustentável”. Tratava-se de uma mudança significativa: longe de salvaguardar a “cultura tradicional e popular” como resquícios ou remanescentes do passado, a intenção aqui era estimular que os estados-membros encontrassem mecanismos para “patrimonializar” a “cultura tradicional e popular”, pois esta seria a fonte de um estilo de desenvolvimento que se queria promover: desenvolvimento com sustentabilidade e com diversidade cultural. Percebia-se também uma grande ênfase na noção de “humanidade” e numa vertente universalista da

patrimonialização. Não se tratava apenas de patrimonializar aquilo que distinguiu um coletivo de indivíduos de outro, ou seja, de marcar os patrimônios culturais imateriais como nacionais. O documento partia de uma “vontade universal e da preocupação comum de salvaguardar o patrimônio cultural da humanidade” e entendia que “as comunidades, em especial as indígenas, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos, desempenham um importante papel na produção, salvaguarda, manutenção e recriação do patrimônio cultural imaterial, assim contribuindo para enriquecer a diversidade cultural e a criatividade humana”.

A Convenção de 2003 define patrimônio cultural imaterial como “as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos, reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana”. Segundo esta mesma Convenção, este “patrimônio cultural imaterial” se manifesta nos campos das tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial, expressões artísticas, práticas sociais, rituais e atos festivos; conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo, técnicas artesanais tradicionais.

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

Ressonâncias

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

Entretanto, alguns dados revelam diferentes ressonâncias com relação à participação dos estados no projeto da UNESCO. Analisando a lista de patrimônio imaterial, verificamos que, no momento, apenas noventa países participam de processos de patrimonialização, o que significa que, embora signatários, cinquenta e dois países ainda não se mobilizaram efetivamente para participar do projeto. Os motivos são diversos. O pesquisador Ismail Ali El-Fihail, do Departamento de Patrimônio Intangível da União dos Emirados Árabes – Abu Dhabi, United Arab Emirates (UAE), em comunicação durante o Colóquio Local *Vocabularies of Heritage. Variabilities, Negotiations, Transformations*, ocorrido em 8 a 10 de fevereiro de 2012, na Universidade de Évora, comentou, por exemplo, que a reação dos países que formam o mundo árabe à Convenção foi muito desigual. Enquanto a Argélia foi o primeiro país do mundo a ratificar a Convenção, três importantes países árabes levaram seis anos para dar o mesmo passo. Quatro outros países árabes ainda não são signatários da Convenção, entre eles, Bahrain e Kuwait. Ironicamente, a Líbia estava prestes a ratificar a Convenção antes da queda do regime de Gadaffi, mas agora o assunto ainda precisa ser mais trabalhado. A Somália também não ratificou a Convenção e pode continuar a não se posicionar com relação a este tema devido à guerra civil em curso. Estes exemplos podem ser indícios de que, em países com governos pouco democráticos ou em situação de instabilidade social e política, a ressonância para a Convenção da Proteção ao Patrimônio Imaterial seja pequena ou mesmo inexistente.

No portal da Convenção, são sugestivas as notícias de fomento a comunidades tradicionais como forma de estimular um aumento da participação no projeto. Na África, por exemplo, foi criada uma Escola do Patrimônio Africano e a UNESCO tem procurado realizar ações nesta escola com apoio de um Fundo Internacional para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural. O objetivo é trabalhar numa ação conjunta de

sensibilização dos estados nacionais e de fortalecimento do papel das comunidades nos assuntos de patrimonialização. Segundo o texto publicado no portal da Convenção, o objetivo da sensibilização através de oficinas é destacar o papel dos estados na adoção das medidas necessárias para garantir a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial em seus territórios, tais como a adoção de uma política geral, a designação de organismos competentes, o fomento de estudos científicos e a adoção de medidas legais, técnicas e administrativas apropriadas. O papel das comunidades na identificação e transmissão do patrimônio cultural imaterial ocupa também um lugar destacado, assim como a importância para salvaguardar o patrimônio cultural imaterial para o desenvolvimento sustentável e a coesão social. (UNESCO, 2012b)

Em 27 de janeiro de 2012, o portal da Convenção noticiou que mais de um milhão de dólares americanos haviam sido colocados à disposição para assegurar esforços de salvaguarda do patrimônio imaterial em oito países da região da Ásia e do Pacífico (Butão, Camboja, Mongólia, Nepal, Papua Nova Guiné, Samoa, Sri Lanka e Timor Oriental). Como justificativa para esta ação, a UNESCO reiterava que a enorme riqueza das práticas culturais, os sistemas de conhecimento e os rituais existentes na região se encontram ameaçados. Que a salvaguarda do patrimônio vivo se faz cada vez mais necessária para o desenvolvimento sustentável dos países implicados, e que o patrimônio imaterial influi no bem-estar das pessoas, nas suas relações com as demais e com seu entorno natural, além de dotar as comunidades de um sentido de pertencimento e favorecer a coesão social. Com recursos da Noruega para o Fundo, outro projeto em andamento centra-se no desenvolvimento dos conhecimentos e da capacidade institucional em países da Ásia Central, e países africanos de fala portuguesa e do Caribe. Para fomentar o projeto no Cazaquistão, representantes de organizações governamentais e não-governamentais, instituições acadêmicas e educativas e as comunidades receberão uma formação sobre a aplicação da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003 em nível nacional, com recursos provenientes de vários países, entre eles Bulgária, Chipre, Flandres (Bélgica), Hungria, Japão, Noruega, República da Coreia, Espanha, Emirados Árabes e União Europeia.

A trajetória da patrimonialização das diferenças no Brasil

O Brasil promulgou a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial em 12 de abril de 2006 pelo Decreto n. 5.753, assinado pelo então ministro das Relações Exteriores, Celso Amorim, e o então presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva. É importante chamar a atenção para a conjuntura favorável que se criou no país a partir do processo de redemocratização iniciado no final dos anos 1980 e que

consolidou uma crescente participação da sociedade civil no governo, sobretudo das camadas populares durante o período de governo do presidente Lula (2003-2010). Na área da cultura, tendo à frente o ministro Gilberto Gil, um novo Plano Nacional de Cultura foi formulado e pactuado entre diversos setores, com a realização de inúmeros fóruns de discussão por todo o país. Há que se registrar a criação, em 2003, da Secretaria da Diversidade e Identidade Cultural no contexto deste Ministério que visava, entre outras ações, democratizar o acesso aos mecanismos de apoio, promoção e intercâmbio cultural entre as regiões e grupos culturais brasileiros, considerando características identitárias por gênero, orientação sexual, grupos etários, étnicos e da cultura popular.

Uma das metas desta Secretaria, em consonância com a plataforma do próprio governo, consistia em estimular ações para que a cultura se tornasse ferramenta efetiva de desenvolvimento sustentável em microrregiões do país. Levando em conta o tamanho do território brasileiro e as históricas desigualdades regionais no que tange ao acesso à cultura e ao desenvolvimento, a criação desta Secretaria reforçava uma política do Ministério da Cultura de inclusão social e construção da cidadania. Lembremos do *slogan* do governo Lula, “Brasil, um país de todos”. Lembremos também que o regime federativo no Brasil implicou historicamente em dissimilaridades com relação ao alcance de políticas públicas nacionais, inclusive no que tange ao campo da patrimonialização. Lembremos ainda que, no bojo do processo de redemocratização do país, a partir dos anos 1980, novas formas de financiamento das ações culturais, inclusive relativas às políticas de patrimonialização, entraram em cena. Ficou popularmente conhecido como “leis da cultura” um conjunto de medidas para estimular o mecenato e o investimento da área privada em projetos culturais. O papel do Estado na área da cultura foi completamente redefinido. De grande promotor e financiador da cultura, o governo brasileiro passou ao papel de estimulador e regulador da entrada do capital privado por meio de mecanismos de renúncia fiscal. (Abreu, 2010, p. 163-203)

É neste contexto de redemocratização e no interior de um Estado em pleno processo de reforma e redefinição de seu papel que uma das instituições mais prestigiadas do país, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan traçou seus novos rumos. Durante o governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), já havia sido criado um programa voltado para a patrimonialização do imaterial, como consequência direta da Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular lançada em 1989. Para debater a Recomendação, um grupo de profissionais do Iphan reuniu-se na cidade de Fortaleza, no Ceará, ali formulando um documento e uma proposta de ação. A conjuntura era altamente favorável, um ano após a promulgação da nova Constituição brasileira de 1988. Esta nova carta magna brasileira, no artigo 216, já havia ampliado a definição de patrimônio cultural brasileiro:

[...] 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. [A mesma carta magna (art. 216 parágrafo 1) apontava caminhos para os processos de patrimonialização, entendendo como dever do Poder Público] com a colaboração da comunidade, promover e proteger o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. (Brasil, 1988)

Como consequência direta, criou-se, em 4 de agosto de 2000, por meio do Decreto Federal n. 3.551, o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial com o objetivo de “viabilizar projetos de identificação, reconhecimento, salvaguarda e promoção da dimensão imaterial do patrimônio cultural”. Observemos que este programa nasce como um programa de fomento que busca estabelecer parcerias com instituições dos governos federal, estadual e municipal, universidades, ONGs, agências de desenvolvimento e organizações privadas ligadas à cultura, à pesquisa e ao financiamento. (Iphan, 2012) O Decreto Federal n. 3.551 tratava de estimular a própria sociedade a construir uma mentalidade de promoção e proteção ao patrimônio imaterial, propondo ações e estabelecendo parcerias. Este aspecto me parece central, pois reflete o espírito dos novos tempos, em que o Estado aparece como fomentador e regulador de uma política que deve necessariamente envolver vários setores da sociedade: as comunidades, os especialistas, as organizações não-governamentais, as empresas privadas, as universidades.

O Decreto n. 3.551 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. Foram considerados bens culturais imateriais, as festas, celebrações, narrativas orais, danças, músicas, modos de fazer artesanais, enfim, um conjunto de expressões culturais que não estavam contempladas nas políticas patrimoniais até então, predominantemente voltadas para o patrimônio material. Segundo Marcia Sant’Anna (2009), uma das formuladoras deste programa, o objetivo do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial consistiu em “implementar uma política de identificação, inventário e valorização desse patrimônio”. Foram instituídos livros para inscrever os bens a serem registrados (patrimonializados), respectivamente, Livro de Registro dos

Saberes (para o registro de conhecimentos e modos de fazer); Livro de Registro das Celebrações (para as festas, os rituais e os folguedos), Livro das Formas de Expressão (para a inscrição de manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas), e Livro dos Lugares (destinado à inscrição de espaços onde se concentram e se reproduzem práticas culturais coletivas).

Paralelamente, o Iphan desenvolveu uma metodologia de inventário de referências culturais – instrumento para subsidiar as ações de registro e realizar um recenseamento mais amplo das manifestações culturais do país. Nas palavras de Marcia Sant’Anna (2009, p. 56):

O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) é um instrumento de pesquisa que busca dar conta dos processos de produção desses bens, dos valores neles investidos, de sua transmissão e reprodução, bem como de suas condições materiais de produção. Operando com o conceito de referência cultural, o INRC supera a falsa dicotomia entre o patrimônio material e o imaterial, tomando-os como faces de uma mesma moeda: o patrimônio cultural.

Com este programa nacional de patrimônio imaterial, o Iphan antecedeu-se à Convenção de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial da UNESCO de 2003. Quando, em 2006, o Brasil ratificou a Convenção, ações concretas já estavam em andamento para a promoção e proteção do patrimônio cultural imaterial brasileiro.

Tendo em vista que o aspecto substantivo destas ações era de fomento e estímulo à ampla participação da sociedade para a demanda de patrimonializações (registros) e a realização de inventários (INRC), novos elementos emergiram na dinâmica dos processos de patrimonialização. Um destes elementos consistiu na mencionada participação da comunidade ou grupo social envolvido com a referência cultural inventariada ou candidata à patrimonialização. Já vimos que a tônica nos programas tanto no nível internacional quanto no caso brasileiro enfatizavam a participação popular nos programas de patrimonialização. Percebe-se, portanto, uma intenção clara de reconhecimento do protagonismo social dos grupos envolvidos. A própria Constituição brasileira de 1988, em seu artigo 215, assinala o papel do Estado como protetor das manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Outro elemento importante relaciona-se ao papel dos especialistas, notadamente dos antropólogos, nas ações referentes à patrimonialização nesta nova configuração. Aos antropólogos era destinada uma função importante no assessoramento aos grupos sociais detentores das manifestações culturais a serem inventariadas ou

registradas. O próprio método do INRC foi criado tendo por base uma experiência piloto coordenada por um antropólogo, Antônio Augusto Arantes, em Porto Seguro, na Bahia, em 1999. A metodologia de pesquisa proposta inspira-se fortemente na tradição dos estudos antropológicos, sendo previstos: um levantamento preliminar, quando são realizadas pesquisas em fontes secundárias e em documentos oficiais, seguido de entrevistas com a população e contatos com instituições, propiciando um mapeamento geral dos bens existentes num determinado sítio e a seleção dos que serão identificados. Nesta fase, identificam-se os aspectos básicos dos processos de configuração da manifestação, seus executantes, seus mestres, seus aprendizes e seu público, assim como suas condições materiais de produção (matérias-primas e acesso a estas, recursos financeiros envolvidos, comercialização, distribuição, entre outros). Esta etapa inclui uma documentação por meio de registro audiovisual. O estágio seguinte, relacionado ao registro, isto é à patrimonialização propriamente dita, corresponde a um trabalho técnico, mais aprofundado, de natureza eminentemente etnográfica. (Santanna, 2009, p. 57)

Como assinalou Maria Cecília Londres Fonseca, uma das formuladoras do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e consultora do Ministério da Cultura na ocasião, o que está sendo patrimonializado neste caso não são bens materiais, “edificações, sítios e obras de arte”, mas fundamentalmente, “narrativas” ou ainda “uma formação discursiva que permite mapear conteúdos simbólicos, visando a descrever a formação da nação e constituir uma identidade cultural brasileira”. (Fonseca, 1997, p. 209) Neste caso, portanto, o que está sendo inventariado e passível de ser inscrito no livro de registros do patrimônio cultural brasileiro é uma materialidade discursiva, por meios escritos ou audiovisuais que serão posteriormente transformados em *bits* e inscritos no portal do Patrimônio Cultural Imaterial brasileiro e, em alguns casos, no portal do Patrimônio Cultural da UNESCO, em suas listas de patrimônios da humanidade. Esta produção discursiva complexa implica uma série de agenciamentos entre os especialistas, grande parte antropólogos, e as comunidades e seus representantes. Com relação a estes últimos, há que se levar em conta que as comunidades raramente apresentam características de homogeneidade e unidade, o que significa travar contato com um mundo pleno de clivagens, hierarquias e tensões. Há ainda outros elementos que passam a integrar esta nova dinâmica de patrimonialização: os patrocinadores, os poderes públicos locais e nacionais e outras instituições e agências como as universidades, as instituições não-governamentais, as associações comunitárias.

A construção dos dossiês: patrimonializando uma cultura indígena, o caso Wajãpi

No dia 4 de agosto de 2002, o Iphan conferia o título de patrimônio cultural do Brasil à arte Kusiwa – pintura corporal e arte gráfica Wajãpi, dos índios Wajãpi do Estado do Amapá, registrando esta manifestação cultural no Livro dos Saberes. O certificado da titulação constitui uma espécie de síntese de um extenso dossiê contendo documentos textuais, bibliográficos e audiovisuais produzido pela antropóloga Dominique Tilkin Gallois (2006) com apoio de outros pesquisadores do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo (NHII/USP) e com a colaboração dos assessores do Programa Wajãpi desenvolvido pelo Instituto de Pesquisa e Formação Indígena/Iepé. A iniciativa da candidatura ao Programa Nacional do Patrimônio Imaterial correspondia a uma “solicitação expressa dos principais chefes e professores indígenas, representados no Conselho das Aldeias Wajãpi/Apina com o qual o Museu do Índio (instituição vinculada ao governo federal) vinha mantendo parceria desde 2001, no âmbito da preparação e montagem da exposição “Tempo e Espaço na Amazônia: os Wajãpi”. (Gallois, 2005, p. 110-129; Abreu, 2012)

Esta síntese do dossiê expressa peculiar esforço de tradução cultural e de descrição de uma manifestação cultural exercida no cotidiano das aldeias Wajãpi. A arte Kusiwa é definida, em poucas palavras, como um sistema de representação, uma linguagem gráfica dos índios Wajãpi do Amapá que sintetiza seu modo particular de conhecer, conceber e agir sobre o universo. Ainda segundo este documento, o sistema gráfico Kusiwa opera como um catalisador para a expressão de conhecimentos e práticas que envolvem relações sociais, crenças religiosas e tecnologias, até valores estéticos e morais. A arte Kusiwa é também considerada como uma arte gráfica de excepcional valor, funcionando como um conhecimento complementar à arte verbal ou aos relatos orais do grupo indígena. Ou ainda uma prática permanentemente interativa, viva e dinâmica. Trata-se de um acervo cultural que se transforma de forma dinâmica, com a inclusão de novos elementos, enquanto outros podem entrar em desuso ou se modificar através de suas variantes. A descrição contabiliza vinte e um padrões utilizados, que representam partes do corpo ou da ornamentação de animais, como sucuris, jiboias, onças, jabotis, peixes, borboletas; e objetos, como limas de ferros e bordunas e que podem ser combinados de muitas maneiras diferentes.

O registro patrimonial diz ainda que o grafismo é tradicionalmente utilizado como pintura corporal, por prazer estético e desafio criativo em atividades do cotidiano, realizada no âmbito familiar. Sendo uma tradição viva, modificações ocorrem de tempos em tempos. Diz ainda o documento que a arte Kusiwa, antes reservada apenas ao corpo, está sendo aplicada pelos Wajãpi a um conjunto variado de suportes. Fazem

desenhos nas peças de cerâmica destinada à venda, decoram suas cuias com motivos incisos, utilizados também na tecelagem de bolsas e tipoias e no trançado de seus cestos. O uso do papel e de canetas coloridas constitui-se num campo novo e muito apreciado para esta expressão cultural. Mas é tradição utilizar recursos da floresta como sementes de urucum, óleo de andiroba, gordura de macaco, carvão para a obtenção das três cores utilizadas: o vermelho claro, o preto azulado, o vermelho escuro. (Iphan, 2002)

O registro explicita que a descrição sintética apresentada corresponde ao conteúdo de um processo administrativo mais amplo, no qual se encontra reunido o mais completo conhecimento sobre este bem cultural, contido em documentos textuais, bibliográficos e audiovisuais e que o presente registro está de acordo com a decisão proferida na trigésima oitava reunião do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

Tomando por base a literatura sobre processos de patrimonialização, na qual se chama a atenção para a mudança de estatuto de um bem cultural que sai de circulação em certa esfera para adquirir significados simbólicos em outra, as perguntas que podemos fazer são: O que muda em casos como este? Quais as novidades destes processos de patrimonialização com relação àqueles existentes para a cultura material? E o que permanece sob novas roupagens? Uma primeira observação é que, neste caso, “o bem cultural” não sai de circulação, ou seja, não perde seu “valor de uso” para usar a expressão de K. Pomian. (1997, p. 51-87) Mas, efetivamente, ele adquire um valor simbólico que antes não encarnava, mesmo continuando a ser amplamente usado no cotidiano. A patrimonialização envolve uma dimensão valorativa ainda que a atividade consagrada componha o simples dia a dia das aldeias e que não se pretenda alterar este ritmo. Como salienta o documento referente ao certificado de registro, “as pinturas aplicadas no corpo não são tatuagens, nem decalques, nem são marcas étnicas ou símbolos rituais”, mas são simplesmente uma tradição “por prazer estético e desafio criativo”, realizada por todos das aldeias – homens, mulheres, crianças – em atividades cotidianas. (Iphan, 2002)

Esta dimensão valorativa é a mesma que o Iphan confere às igrejas barrocas de Ouro Preto, ao edifício modernista do Palácio Gustavo Capanema, ao prédio do Museu Histórico Nacional. Trata-se de um título honorífico e com alto grau de simbolismo. Por meio de um ritual que confere a este bem cultural o título de patrimônio cultural do Brasil, sinaliza-se uma dimensão simbólica de representação da nacionalidade. Neste sentido, a arte Kusiwa ganha o mesmo estatuto de proteção que qualquer bem material tombado. Ela é investida desta aura simbólica que identifica o bem cultural (parte) com o coletivo de indivíduos (todo) e o indivíduo coletivo que a nação representa. E esta aura simbólica traz os índios Wajãpi da Amazônia para bem perto

de nós, os brasileiros. Somos todos Wajãpi e festejamos com eles a conquista deste título. Esta similitude aproxima a arte Kusiwa de tantos outros bens culturais nos quais reconhecemos o signo construído do pertencimento à nação brasileira. E por meio do Decreto n. 3.551/2000, a arte Kusiwa passa a ter o mesmo estatuto de proteção do Estado que no Brasil tem a coroa do imperador ou na Inglaterra as joias da Coroa. E este é só o início do processo, pois a máquina do Estado, uma vez acionada, gerará os desdobramentos previstos de difusão e construção de uma longa trajetória de acompanhamento do bem cultural patrimonializado.

Mas aqui se coloca a questão: diferentemente das igrejas barrocas de Ouro Preto ou das joias da Coroa britânica, este bem cultural se mantém vivo no cotidiano das aldeias Wajãpi. Ele não perdeu seu valor de uso. Como bem cultural vivo nas aldeias Wajãpi, a memória desta tradição é repassada cotidianamente entre os indígenas. E o grande paradoxo é que, enquanto bem cultural patrimonializado, ele não pode morrer, ou seja, não pode deixar de ser uma tradição viva no cotidiano das aldeias. Quer dizer, não pode perder seu valor de uso sob pena de perder o título. Aliás, o título é também uma forma de proteção de que seu valor de uso não será perdido. Neste sentido, como apontou Jean Davallon em conferência recente, a política de patrimonialização do imaterial está patrimonializando a memória de um grupo social. Caso este grupo decida, por algum motivo, abolir a prática que foi patrimonializada, o objeto da patrimonialização perde o sentido. Desse modo, quero chamar a atenção para o fato de que o discurso, a narrativa construída para a patrimonialização de um bem cultural deste tipo constitui a primeira forma de sua proteção. É neste momento que “registra-se” num livro especial, no caso dos Wajãpi, no Livro dos Saberes, uma descrição do bem cultural a ser certificado. Chamo a atenção para que não é por acaso que “registro” é o nome convencionado para a atribuição do título de patrimônio cultural do Brasil a um “bem cultural imaterial”, distinguindo-se do dispositivo similar, “tombamento” para “bens culturais materiais”. O “tombamento” sinaliza que uma edificação ou um objeto não pode ser destruído fisicamente. O “registro” sinaliza que uma primeira proteção foi estabelecida para que um “bem cultural imaterial” não desapareça da memória social. O “registro” é uma forma de estimular a reativação de um “bem cultural imaterial” caso ele venha a sofrer a ameaça de desaparecimento.

Bem, chegamos agora a alguns desdobramentos. Se o “registro” é fundamental, ele implica uma “tradução” entre dois regimes culturais diferentes. A produção do discurso relativo ao inventário e registro de um bem cultural imaterial necessita de “tradutores” para o diálogo entre a comunidade onde a manifestação cultural é cultivada e a instituição que realiza a patrimonialização. Esta “tradução”, como fica visível nos certificados da titulação, impõe uma atitude reflexiva com relação ao bem cultural em processo de patrimonialização. As comunidades tradicionais, como, por exemplo,

a comunidade Wajãpi, passará, a partir de então, a trabalhar com duas modalidades de relação com o respectivo bem cultural. De um lado, vivenciando-o e mantendo a tradição em circulação no grupo e na memória social e, de outro lado, sistematizando-o discursivamente, isto é, representando, por meio de linguagens audiovisuais, fotográficas, digitais, aspectos desta tradição que devem ser permanentes. Como é previsto que o bem cultural possa se modificar com o tempo, ele deve ser acompanhado por meio de alguns dispositivos, entre eles um plano de salvaguarda.

Retomemos a trajetória da arte Kusiwa Wajãpi. Segundo relato da antropóloga Dominique T. Gallois (no prelo), em 2003, o Conselho das Aldeias Wajãpi encaminhou, através do Museu do Índio – Funai e do Ministério da Cultura, sua candidatura à 2ª Proclamação das Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade, propondo o desenvolvimento de um plano de salvaguarda intitulado “Plano integrado de valorização dos conhecimentos tradicionais para o desenvolvimento socioambiental sustentável das aldeias Wajãpi do Amapá”. Em novembro do mesmo ano, a UNESCO anunciou o resultado distinguindo as “Expressões gráficas e orais dos índios Wajãpi” na lista das obras-primas do patrimônio oral e imaterial da humanidade. A comunidade indígena encheu-se de autoestima e festejou com alegria o feito de terem alcançado agora um título internacional. Dominique T. Gallois (2005, p. 110-129) relata que “as festas do prêmio” ocorreram na virada do ano, em cinco aldeias concomitantemente, e nenhum karikô (não índio) foi autorizado a participar.

É ainda Dominique T. Gallois quem relata que o plano de salvaguarda foi elaborado em 2003/2004 por alguns chefes da aldeia, com a colaboração de professores, de alguns agentes de saúde e com a sua assessoria. Um dos objetivos consistia em mobilizar as quarenta e oito aldeias Wajãpi na valorização dos saberes e práticas tradicionais. A estratégia escolhida pelos chefes indígenas foi a de organizar uma turma de “pesquisadores Wajãpi”, recrutados em diversas aldeias, que deveriam ser formados para auxiliá-los na discussão das transformações em curso no modo de vida e para ajudar os professores a inserir, de forma adequada, a “cultura wajãpi” na escola.

A experiência com o plano de salvaguarda é bastante ilustrativa das questões que envolvem a difícil tarefa da “tradução cultural” que a patrimonialização das diferenças envolve. De um lado, a dupla patrimonialização – como patrimônio nacional e como patrimônio da humanidade – encheu a comunidade Wajãpi de orgulho. De outro lado, um longo e novo caminho se impôs trazendo questões até então impensadas. Refletindo sobre estas questões mais de dez anos depois, a antropóloga Dominique T. Gallois nos traz algumas “coisas boas pra pensar”. Para se compreender a maneira pela qual os Wajãpi apropriaram-se das novas políticas públicas de patrimonialização, tanto no campo nacional quanto internacional, é preciso retroceder um pouco

no tempo e entender o lugar que as comunidades indígenas conquistaram no Brasil a partir do processo de redemocratização e da Constituição de 1988.

A nova dinâmica social no Brasil e os sujeitos de direito coletivo

A nova configuração social e política que se produziu no Brasil no final dos anos 1980, e que se consolidou com a promulgação de uma nova Constituição em 1988, afetou diversos campos, entre eles, o campo do patrimônio, principalmente por tornar possível a entrada em cena de novos sujeitos de direito coletivo, defendendo seus próprios interesses e trazendo suas próprias demandas de patrimonialização e preservação de suas tradições. Por meio de uma crescente participação da sociedade civil no governo, o país deu um salto de qualidade no fortalecimento de movimentos de ação afirmativa, no empenho da construção da autoestima e dignidade social para agrupamentos sociais que antes eram marginalizados social, econômica e politicamente. Novas identidades coletivas foram construídas e potencializadas pelos movimentos sociais e pelas novas conquistas democráticas.

Como consequência de muitos anos de mobilização, a nova Constituição é bastante avançada no que diz respeito à proteção de direitos sociais, da diversidade cultural e da biodiversidade. Nela, legitima-se, a partir da perspectiva da etnicidade, a emergência de novos sujeitos coletivos com proteção especial garantida por lei: os povos indígenas, os quilombolas, os povos da floresta e outros grupos sociais com interesses coletivos de natureza econômica, política e cultural. Podemos dizer, pois, que a Constituição de 1988 representou um marco no país como discurso fundador que desencadeou novas perspectivas para as identidades coletivas emergentes.

Nos anos que se seguiram, e especialmente após a Convenção da Biodiversidade de 1992, vários projetos de lei foram sendo sancionados com relação às “culturas populares e tradicionais” e também ao “conhecimento tradicional associado à biodiversidade”. (Araújo, 1996, 2006; Ávila, 2006) Proliferaram os documentos, leis e decretos em torno da questão da “diversidade cultural”, dos “recursos genéticos” e dos “conhecimentos tradicionais associados”, o que permite perceber uma expressiva quantidade de forças sociais envolvidas. Percebe-se também o progressivo alargamento do conceito de patrimônio e seus qualificativos: genético, químico, natural, imaterial ou intangível, entre outros. (Abreu, 2007, p. 271-284; 2009, p. 34-48)

A Constituição e os novos projetos de lei que se seguiram garantiram caminhos possíveis para a proteção de “interesses coletivos” de “coletividades singulares”-

denominadas ora por “comunidades locais” ora por “populações tradicionais”. Ligados a uma coletividade determinável, surgiram os interesses coletivos de natureza econômica e de conteúdo cultural, além dos interesses de natureza ambiental e social. No livro organizado pela antropóloga Eliane Cantarino O’Dwyer (2002), 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.

Como assinalou o antropólogo Alfredo Wagner de Almeida: (2008, p. 70)

a categoria “povos da floresta”, que emerge em 1988, a partir de mobilizações políticas, sintetiza este processo social e identitário. Trata-se de um primeiro momento para se compreender o surgimento de novas identidades coletivas e sua objetivação em movimentos sociais, apoiados na força mobilizatória de etnias, de comunidades extrativistas, que agrupam famílias de produtores diretos com consciência ambiental aguçada e laços locais profundos. Neste processo, os agentes sociais deixam de ser vistos como “indivíduos biológicos”, de existência serial e atomizada, para assumir, sob condições de existência coletiva, uma posição de sujeitos sociais. As referências empíricas em pauta nos remetem diretamente a sujeitos sociais construídos em consonância com suas condições específicas de existência coletiva e afirmação identitária, a saber: seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco de babaçu, quilombolas, pescadores, ribeirinhos e povos indígenas, então agrupados na União das Nações Indígenas (UNI). A aproximação destas identidades emergentes, que se apoiam numa autoconsciência cultural e começam a se organizar como força política, resulta na denominada “aliança dos povos da floresta”, consolidando um significado mais abrangente de natureza, capaz de expressar a diversidade social e étnica e seus repertórios de reivindicações face aos aparatos de Estado.

Os antropólogos que focalizam a nova dinâmica social no Brasil, como o próprio Almeida, vêm sinalizando para o surgimento de novas percepções, novas maneiras de fazer política, novas ontologias. Os novos sujeitos sociais passaram a falar em seus próprios nomes, não mais aceitando que tudo ficasse depositado na “razão iluminista” ou na ação estatal. Segundo Almeida,

As novas relações dos sujeitos sociais com a natureza, com a terra, com o trabalho, com os outros homens, com a cultura erodiram o velho sistema classificatório que os reduzia a ocupações econômicas homogêneas ou a figuras típicas como pescadores, lavradores, agricultores, operários, soldados, marinheiros e assim por diante. Estas categorias deixaram de ter funções

explicativas e foram transformadas com as mobilizações políticas, a consciência ambiental e o advento das novas identidades coletivas. O que passa a importar é como esses grupos sociais se autodefinem e chamam a si mesmos, e não mais como os outros os designam. Não importa mais como o Estado, os grandes empreendimentos econômicos ou os eruditos os classificam ou querem classificar. Já não se catalogam pessoas como se catalogavam “indivíduos” e “espécies” da natureza e as “variedades” não correspondem à diversidade social. Assim, em vez de ter apenas uma “razão” em pauta, passamos a ter múltiplas. Estamos diante, hoje, sobretudo a partir de 1988, de múltiplas racionalidades concorrentes, implodindo com a ideia de um “racional superior” alimentado secularmente pelo colonialismo. Trata-se do reconhecimento jurídico-formal de uma diversidade social liberta da moldura fisiográfica. (Almeida, 2008 p. 73-74)

É neste contexto que podemos falar em mudanças efetivas das correlações de força dos agentes sociais e governamentais nos processos de patrimonialização. Estas mudanças ficam visíveis quando analisamos casos específicos da apropriação das políticas públicas no campo do patrimônio cultural pelas chamadas comunidades tradicionais. Uma categoria central como a de “tradição” ganha novos contornos e parece estar sendo construída social e politicamente no tempo presente, a partir de projetos de futuro. Assim, o que muitas vezes chamamos de comunidades tradicionais, como as sociedades indígenas, são os novos sujeitos coletivos que nada têm a ver com remanescentes de comunidades primitivas ou resíduos de estágios anteriores na formação social. Estas sociedades são permanentemente redefinidas e recicladas a partir dos efeitos de movimentos sociais.

É interessante observar como os novos sujeitos de direito coletivo passaram a articular projetos políticos e sociais a partir de estratégias patrimoniais. Além do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, estas comunidades vêm experimentando novas modalidades de relação com a construção e a difusão de suas próprias memórias em projetos de museus sociais. (Abreu & Chagas, 2007, p. 130-152; Freire, 2009, p. 217-253) e outros programas fomentados pelo governo, como os “pontos de memória” e as organizações não-governamentais voltadas para direitos humanos e para a inclusão social e política destas populações. São novas formas de apropriação das políticas públicas em memória e patrimônio que estão associadas a lutas por direitos sociais, da propriedade territorial e de garantias de cidadania. Em torno de políticas nacionais e internacionais relacionadas ao campo do patrimônio, observa-se ainda uma tendência crescente à valorização da cultura popular, da tradição de grupos populares. E esta tendência vai revelando um patrimônio mais ligado ao cotidiano, a formas de vida populares e relacionadas com a natureza. O patrimônio monumental

relacionado às elites perde força neste novo enquadramento. Quero enfatizar aqui a concepção de que se processam diferentes formas de apropriação da categoria “patrimônio” e diferentes usos das políticas nacionais e internacionais do campo do patrimônio por estes sujeitos coletivos. Tal como ocorreu com o conceito de “cultura”, o tema do patrimônio encarna hoje “um novo papel como argumento político e vem servindo como arma dos fracos”. (Cunha, 2009)

Desdobramentos e consequências de processos de patrimonialização das diferenças

O caso Wajãpi é muito emblemático e serve como bom exemplo tanto para analisar a nova configuração da patrimonialização das diferenças – movimento que se capitaliza mundialmente a partir do protagonismo da UNESCO – quanto para analisar os efeitos desta nova configuração no caso brasileiro. Por um lado, como vimos, a patrimonialização da arte Kusiwa seguirá todos os procedimentos e percursos próprios desta modalidade de patrimonialização. Imagino que, nos mais de cem países que ratificaram a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, questões relativas à necessidade de tradução cultural, registro, discursividade, reflexividade estejam surgindo e um caso como este dos Wajãpi possa talvez servir para iluminar muitos outros. Entretanto, tenho certeza de que há diferenças impostas pelos contextos sociais e políticos em que estas patrimonializações ocorrem. Sendo assim, é preciso analisar cada caso e perceber as novidades que podem estar trazendo.

No Brasil, as políticas públicas relativas à salvaguarda da cultura tradicional e popular e, mais especificamente, à salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, já encontram um terreno fértil ao se voltarem para as chamadas sociedades tradicionais. Estas, especialmente as sociedades indígenas, já vinham de um longo processo de lutas políticas e de reconhecimento e valorização de identidades étnicas. Particularmente importante foram os processos de lutas pelas terras com políticas de efetivas demarcações de territórios indígenas. Nestes processos, foram também se tecendo relações de aliança com diversos setores do governo e da sociedade civil: universidades, organizações sociais, instituições de pesquisa, agências governamentais, agências internacionais de apoio e patrocínio. Particularmente os antropólogos vêm desempenhando importantes papéis de mediadores e de defensores de causas destes novos sujeitos coletivos e, portanto, de “tradutores culturais” no contexto de uma extensa rede. Estas conquistas implicam em conquistas jurídicas e envolvem diversos poderes e instâncias governamentais (locais, nacionais, internacionais). Dominique T. Gallois (2011, p. 95-116) cita ainda “a instalação de escolas, as práticas de assistência à saúde, que vêm há décadas sendo operadas como política pública

(primeiro pelo Serviço de Proteção ao Índio, depois pela Fundação Nacional do Índio – Funai e, na sequência, por ministérios preocupados em “incluir” os índios)”.

Para um estudo sobre os efeitos das políticas de patrimonialização das diferenças é importante levar em conta as condições sociais e políticas que antecedem os planos de salvaguarda. Como já assinalamos, estas são políticas que dependem em larga medida de um protagonismo das comunidades envolvidas. Os “tradutores culturais” apenas podem agir em comunidades dispostas a levar adiante os processos de patrimonialização. Citamos anteriormente diferentes casos em países da África, da Ásia e da América Latina em que a UNESCO busca dispositivos para instrumentalizar a população e construir indivíduos capazes de exercer a liderança e se tornarem gestores de processos de patrimonialização. O caso brasileiro apresenta como peculiaridade e, especialmente, entre os povos indígenas, o fato de que algumas destas etapas já foram vencidas em função de outras experiências de contato. Podemos supor que comunidades tradicionais que passaram por experiências históricas traumáticas como guerras e conflitos sociais ou que não se libertaram de governos autoritários passem por trajetórias bem diferentes das que vêm ocorrendo em casos como este que descrevo no Brasil.

Os Wajãpi foram adquirindo uma consciência de si e forjando uma identidade étnica no próprio contexto da demarcação de suas terras que começou em 1994. Foi neste mesmo ano que eles criaram uma organização não-governamental, o Conselho das Aldeias Wajãpi, a Apina. Atualmente, eles vivem numa terra indígena protegida pelo Estado, com cerca de seiscentos e quatro mil hectares. Cada grupo Wajãpi mora em uma aldeia separada. Somam um total de treze aldeias, e a população vem aumentando sensivelmente. Através da Apina, eles vêm promovendo projetos de desenvolvimento sustentável ligados ao artesanato e ao garimpo, com substâncias não poluentes. Praticam também o extrativismo como alternativa econômica de sustento na floresta sem causar o desmatamento e a poluição ambiental, produzindo e vendendo produtos agrícolas, como o cupuaçu, a copaíba e a castanha.

Ao analisar os efeitos da patrimonialização da arte Kusiwa, dez anos depois, a antropóloga Dominique T. Gallois assinala que muitas das questões que chegaram com os títulos de patrimônio cultural do Brasil e de patrimônio oral e imaterial da humanidade já eram enfrentadas anteriormente. A patrimonialização trouxe novos ingredientes e favoreceu certos processos que já estavam em curso. Uma das questões relaciona-se à construção de uma postura reflexiva que o plano de salvaguarda e as necessárias sistematizações dos processos tradicionais envolvem. Estas questões já ocorriam a partir da chegada da escola nas aldeias.

A transposição para a escrita de narrativas míticas, ou seja, de experiências de encontros entre ancestrais e seres do início dos tempos, criou tantas confusões, críticas e disputas de versões que esses jovens passaram a desenvolver reflexões muito interessantes a respeito dessa dificuldade de transposição e registro escrito. Alguns deles procuravam manter em seus registros não só as marcas autorais correntes na narração como discutiam cuidadosamente as variações, percebidas como valor, e não como problemas. Como diziam esses professores indígenas, é difícil “resumir a cultura Wajãpi”. Afiravam inclusive que ela não existe mesmo se utilizam a palavra cultura para uso político em palcos interétnicos. Aliás, é o que pensam os mais velhos, que continuam contando como os Wajãpi, em tempos remotos, “roubaram” dos animais ou dos inimigos a maior parte dos elementos culturais de que fazem uso hoje. Da mesma forma, como vimos, não há problema em afirmar que tal padrão gráfico ou canto ou item decorativo foi apropriado dos Wayana, ou de outro grupo. Cultura wajãpi mesmo, como eles dizem, não existe. (Gallois, 2011, p. 114)

Mas, embora fossem enormes os problemas de transcrição das narrativas orais para o domínio da escrita, a antropóloga assinala que, no processo de construção do plano de salvaguarda, estes problemas foram minimizados diante da importante aproximação que ocorreu entre os mais velhos e os mais jovens das aldeias. Estes últimos afastavam-se cada vez mais dos saberes tradicionais e dos mais velhos e viam na escola um espaço para se aproximarem do universo dos não índios que mais lhe interessavam. Com o processo de patrimonialização, os mais jovens começaram a valorizar os saberes tradicionais e os mais velhos, trazendo uma nova perspectiva para a comunidade.

Ao propor um “plano de salvaguarda” para os grafismos e expressões gráficas Wajãpi, o Iphan (PCI) estimulou a realização de oficinas e uma “discussão” entre os Wajãpi sobre a temática da cultura. “Toda essa discussão levou alguns jovens interessados em comparar o que os Wajãpi chamam de dois caminhos – o dos saberes dos não índios e dos saberes dos antigos – a uma reimersão nos saberes tradicionais. São poucos indivíduos ainda, mas determinados e engajados em aprender com os mais velhos as formas de enunciação julgadas corretas, belas. Esse foi, certamente, o resultado mais promissor desse trabalho inicial de discussão sobre a temática da cultura, que se ampliou hoje na forma de um “plano de salvaguarda”, conduzido pelo Conselho das Aldeias Wajãpi – Apina e pelo Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena – Iepé, com apoio do Iphan, da UNESCO, da Petrobrás Cultural e de outras instituições. A via da patrimonialização suscitou, assim, um movimento de reaproximação entre as gerações, que está se consolidando lentamente, no bojo

de novas práticas de transmissão. Se o inventário dos bens imateriais Wajãpi vai demorar a ser concluído, ou seja, se esta experiência de um programa de salvaguarda não resultar em produtos tão acabados como se costuma exigir nesse tipo de projetos, é certo que a reflexão de jovens e velhos Wajãpi sobre todo esse percurso de sua cultura terá valido a pena. (Gallois, 2011, p. 114)

No contexto do registro do sistema gráfico Kusiwa como patrimônio cultural imaterial, os jovens Wajãpi, estimulados por uma equipe acadêmica liderada por Dominique Gallois, se mobilizaram para realizar pesquisas junto aos mais velhos. As lideranças Wajãpi avaliaram que seria interessante um novo encontro com os saberes tradicionais, uma vez que os professores indígenas e os jovens ainda não são detentores nem transmissores competentes dos conhecimentos de suas respectivas comunidades. Foi realizada uma pesquisa colaborativa intitulada “Saberes Wajãpi”, realizada conjuntamente com pesquisadores acadêmicos do NHI-USP, educadores do Iepé, representantes do Conselho das Aldeias Wajãpi/Apina e vinte jovens pesquisadores em formação. Estas pesquisas tornaram-se uma oportunidade para um reencontro entre gerações, em torno de problemáticas do conhecimento.

Dominique T. Gallois avalia positivamente a participação dos Wajãpi no processo de patrimonialização. Por um lado, o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial vem possibilitando um conjunto de apoios às comunidades indígenas, bem como fomentando parcerias:

Investimentos em serviços de assessoria técnica e científica, alocação de novas tecnologias de registro, com recursos públicos e privados, constituem sem dúvida uma dimensão econômica a ser considerada, com impactos sociais, políticos e culturais. São apoios que hoje se multiplicam no Brasil, viabilizando a agregação de valor a algumas produções indígenas, em que o “bem” cultural é, muitas vezes, menos importante que a produção de “produtores” desses bens. Mesmo se admitimos que os resultados desses investimentos econômicos não são tão significativos no que diz respeito à sua resultante mercadológica. (Gallois, 2011, p. 98)

Por outro lado, para Dominique T. Gallois, o mais importante para os Wajãpi tem sido a participação deles nos próprios processos de patrimonialização. A riqueza destes processos parece ultrapassar qualquer resultado com relação aos produtos finais em si mesmos (se é que eles existem no caso do patrimônio cultural imaterial). Transitando entre regimes culturais diferenciados, construindo novas formas de olhar para si próprios e suas tradições, redescobrimo novos aspectos em seus cotidianos, valorizando os mais velhos e seus saberes, enfim, a partir de um leque

amplo de novas perspectivas que as práticas patrimoniais engendram, na avaliação de Gallois, os Wajãpi:

não só criam novos objetos, como constroem a si mesmos, enquanto sujeitos políticos e ativos agentes da mudança [...] A produção de objetos culturais (neste caso) parece ser indissociável da produção de sujeitos sociais. [Ou ainda:] É no campo do reconhecimento político, da agregação de valores simbólicos que eles (os processos de patrimonialização) contribuem para a construção da cidadania das populações indígenas. (Gallois, 2011, p. 98)

A complexidade da nova configuração colocada em marcha por políticas de patrimonialização das culturas nos mais longínquos rincões do globo terrestre parece ensejar novas modalidades de pesquisa. Como assinalou Jean Davallon (2010), a instabilidade da noção de patrimônio designando realidades largamente contraditórias, tem levado os estudiosos a trabalharem com o conceito de “patrimonialização”. Entender seus processos por meio de levantamentos detalhados em estudos de caso pode ser um bom caminho para descortinar novos horizontes. Já não há mais tempo a perder em polêmicas carregadas de juízos de valor que opõem a cultura material à cultura imaterial, discutindo as vantagens desta ou daquela via. O fenômeno da patrimonialização das diferenças tal como aqui foi exposto me parece constituir um ponto de partida para o que ainda está por vir. É hora de contribuirmos com pesquisas consistentes refletindo sobre seus efeitos e desdobramentos.