

Vera Dodebei

Regina Abreu [ORG.]

E o patrimônio?

contra
CAPA

Programa de Pós-Graduação em
MEMÓRIA SOCIAL

Relacionar coleções e imagens é também investigar possibilidades contemporâneas de verificação da concretização de determinadas coleções que passam a redundar ou compor instituições e/ou lugares de memória. Essas, por sua vez, podem abarcar o *visível* e o *invisível*, em que tanto o imaginário quanto o simbólico se constituem com e a partir de uma gama de objetos (simbólicos, imaginários e fantasiosos), e também chegar à possibilidade de enxergarmos no espaço do imaginário a realização de uma coleção sistematizada, mesmo que ela não pertença à ordem do instituído.

Leila Beatriz Ribeiro

A comunidade, assim, conseguiu que a Secretária Municipal de Educação se dispusesse a remunerar uma professora de gira da Tabatinga. A questão, então, passou a ser a escolha de quem daria as aulas. Os moradores não titubearam: “Dona Fiota”. Afinal, era ela o Aurélio, o Antônio Houaiss dessa língua quilombola. Acontece que, após o primeiro mês de trabalho, ao tentar receber sua remuneração, dona Fiota ouviu do funcionário público encarregado do pagamento: “Ah, a professora é a senhora? Então, não vou pagar. Como justifico o pagamento a uma professora que é analfabeta?”. Dona Fiota deu uma resposta que só os sábios podem dar: “Eu não tenho a letra. Eu tenho a palavra”.

José Ribamar Bessa Freire

Vemo-nos hoje num verdadeiro “bazar” causado pela desordem que desterritorializa tudo e todos, já que vivemos num tempo de mundialização que enrijece sujeitos e espaços. Em tal

contexto, cabe falar em salvaguardar como patrimônio cultural não edificações e monumentos, e sim subjetividades e paisagens? Estimular o registro de um quadro interior, o jeito carioca de ser, e as paisagens urbanas pode se configurar numa resistência a um mundo de intensas transformações?

Phrygia Arruda

As formas pelas quais os movimentos sociais lidarão com seus impasses e demandas por memória, as negociações entre agências de fomento e atores, e as definições do que deve e pode ser preservado são desafios que o Estado e os movimentos sociais têm enfrentado no século XXI. As vozes silenciadas nas vozes em que prestamos atenção, indagadas por Benjamin, aos poucos vêm sendo decifradas, devendo ser pensadas como instrumentos políticos de promoção de mudança social, e não apenas como lugares em que a memória repousa, descansa.

Joana D’Arc Fernandes Ferraz

Ler e narrar o mistério do mundo por meio de um mundo de coisas é um desafio que se impõe antes mesmo do aprendizado das primeiras letras e dos primeiros números; compreender e saber operar no espaço (tridimensional) com o poder de mediação de que as coisas estão possuídas, a base da *imaginação museal*. Não há museu possível sem que essa potência imaginativa entre em movimento, pois é ela que atualiza os museus e lhes confere vida e significado político-social.

Mario Chagas

E o patrimônio?

Vera Dodebei

Regina Abreu

ORGANIZAÇÃO

contra
CAPA

 Programa de Pós-Graduação em
MEMÓRIA SOCIAL

Copyright © dos autores, 2008

Capa, projeto gráfico e preparação

Contra Capa

E o patrimônio?

Vera Dodebei e Regina Abreu (orgs.). Rio de Janeiro: Contra Capa/
Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade
Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2008.

152 p.; 14 x 21 cm

ISBN: 978-85-7740-54-6

Inclui bibliografia.

2008

Todos os direitos desta edição reservados à

Contra Capa Livraria Ltda.

<atendimento@contracapa.com.br>

Rua de Santana, 198 Loja | Centro

20230-261 | Rio de Janeiro – RJ

Tel (55 21) 2508.9517 | Fax (55 21) 3435.5128

www.contracapa.com.br

Sumário

Apresentação	7
Vera Dodebei e Regina Abreu	
Digital virtual: o patrimônio no século XXI	11
Vera Dodebei	
Patrimônios etnográficos e museus: uma visão antropológica	33
Regina Abreu	
Patrimônio visual: as imagens como artefatos culturais	59
Leila Beatriz Ribeiro	
Patrimônio, língua e narrativa oral	73
José Ribamar Bessa Freire	
Desafios e perspectivas da paisagem cultural: das areias de Copacabana ao jeito carioca de ser	87
Phrygia Arruda	
Movimentos sociais: dilemas e desafios das ações patrimoniais	99
Joana d’Arc Fernandes Ferraz	
A radiosa aventura dos museus	113
Mario Chagas	
Produção da Linha de Pesquisa Memória e Patrimônio	125
Sobre os autores	151

Apresentação

A linha de pesquisa Memória e Patrimônio, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS), da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), reúne pesquisadores interessados em estudos sobre as configurações de patrimônios como práticas sociais que visam indexar e representar fragmentos da memória social. A produção científica de professores e alunos se pauta em reflexões sobre o patrimônio em suas múltiplas dimensões e conexões: tangível, intangível, natural, genético e digital; por exemplo, no estudo de redes de memória e de suas relações interculturais e nas relações entre coleções, narrativas e trajetórias sociais.

As tensões entre determinações sociopolíticas, resistências sociais e a criação de novas formas de colecionamento e patrimonialização de objetos e manifestações culturais nas sociedades contemporâneas são temas que permeiam as pesquisas desse grupo constituído há mais de dez anos, cuja produção se tem disseminado em variadas mídias nos campos da antropologia, da museologia, da história, da ciência da informação, da comunicação, da psicologia e da filosofia.

Esta coletânea tem a intenção de registrar e compartilhar parte da memória de sua produção acadêmica. De um lado, as informações aqui reunidas representam o pensamento dos pesquisadores da linha Memória e Patrimônio sob a forma de uma memória do presente-futuro, no sentido de refletir sobre a questão patrimonial que acontece hoje e suas perspectivas possíveis para o amanhã; de outro, os cinqüenta resumos das dissertações e das teses dos alunos nos levam a avaliar os caminhos percorridos por esse grupo de pesquisa, ou a memória institucional, do passado-presente.

E o patrimônio? traz ainda duas questões para a reflexão. A primeira pode ser tomada como seqüência ao título do livro *O que é memória social?*, publicado pelo PPGMS em 2005, no qual se ressalta que o conceito de memória social deve ser formulado não de modo simples, imóvel e unívoco, e sim, em vez disso, levando em conta sua complexidade e seu caráter inacabado, em permanente processo de construção. Da mesma forma, o patrimônio deve ser apreendido como um conceito ainda em expansão, que se articula com a memória social. A leitura para essa primeira questão deve ser então: o que é memória social e patrimônio?

A segunda interrogação se refere à abrangência cultural da idéia de patrimônio e nos transporta para o dia 17 de novembro de 1980, data em que Aloísio Magalhães fez uma intervenção no debate da Semana de Arte e Ensino, realizada na cidade de São Paulo, sobre o conceito de *bem cultural*, entendido por ele como gênero para a espécie *patrimônio histórico*. Aloísio Magalhães dirigiu o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e a Secretaria de Cultura do Governo Federal entre 1975 e 1982, ano em que faleceu. Ele acreditava que uma das formas de conhecer e preservar os valores da formação cultural do Brasil era identificar um conjunto de bens culturais representativos dos costumes, dos hábitos e das maneiras de ser da população nas diversas regiões brasileiras. Com inspiração em Walter Benjamin, Aloísio nos dá bons conselhos ao narrar a história que reproduzimos a seguir:

Isto me lembra uma história que vou contar a vocês, uma história que se passou aliás em São Paulo, há dois anos. Eu vim a São Paulo para uma reunião de tecnologias, uma reunião extremamente científica e tecnológica, de nível muito alto. Eu estava chegando do Nordeste e baixei de repente nesta reunião que já havia começado e fiquei perplexo com o nível em que os problemas eram tratados. O nível, a escala de valores, os milhões de cruzeiros para determinar o fluxo do metrô em relação a determinado desenho. Enfim, era uma escala tão grande, e eu que vinha do Nordeste comecei a ficar perplexo porque não entendia como é que se podia pensar numa escala tão grande quando em outros contextos não se poderia nem imaginar aquilo. E eu não sabia como intervir, como entrar na conversa. E de repente me lembrei, não sei se intuitivamente, me virei, interrompi a reunião e disse bem alto: “E Triunfo?” Aí a reunião parou, um sujeito olhou para o outro e disse: “Triunfo?” Outro disse: “E o que é Triunfo?” Que era o que eu queria.

Aí eu disse: “Quando você viaja pelo sertão de Pernambuco, a partir da Serra Talhada, você avista o primeiro grande maciço dos Chapadões do Araripe. E esse maciço, que constitui verdadeiramente o nome daquele lugar, que é o contraforte do chapadão aí, Serra Talhada, tem uma estrada que você sobe. Você começa a percorrer essa estrada, vai subindo o chapadão do Araripe, e vai mudando a paisagem e começam a aparecer árvores, frutas, fruta-de-conde, uma série de pequenos sítios, a construção muda, uma construção freqüente de pedras, pedra seca, muros e cerca de pedra seca. Toda a paisagem vai mudando à proporção que você vai subindo a Serra do Araripe. E quando você chega a mil metros de altura, numa curva de estrada, você avista a cidade de Triunfo. Tem um açude parado, refletindo a cidade, uma pequena cidade no topo da Serra do Araripe, harmoniosa, uma cidade antiga, com as ruas, as praças, os prédios de dois andares. Uma escada humana perfeitamente mantida, uma densidade correta. E eu entrei na cidade, parei numa praça, saltei do carro e, como nós todos, tentei fotografar Triunfo, absorver Triunfo, chupar Triunfo pela tecnologia da máquina. E quando estava fotografando a cidade, eu ouvi, vi um sinal, que era uma voz que fazia: ‘Psiu, psiu’. Olhei, vinha de um sobrado que tinha na praça. Tinha uns galpões, uma varanda no sobrado e tinha uma moça sentada no chão, lendo um livro, e ela virou-se para mim e disse: ‘A vista aqui em cima é mais bonita’. E me convidou para subir e eu subi para fotografar Triunfo. E dali saí com essa moça para ver Triunfo, o colégio das freiras belgas, o convento dos franciscanos, o lugar onde as mulheres lavam roupas, que tem uma fonte para lavar a roupa”. Enfim, todo um processo de harmonia entre ecologia e necessidades técnicas, toda uma forma de vida que, a meu ver, tem uma representatividade imensa e que nada tinha a ver com escala da discussão em que nós estávamos. Essa foi a única maneira que eu encontrei de intervir na conversa e deixar uma cunha, deixar uma referência que não sei se atuou ou não na cabeça das pessoas daquele nível de tecnologia, mas que era realmente uma tentativa de dizer que existe Triunfo.¹

E Triunfo? inspirou o título do seminário realizado em 2007 pela linha de pesquisa Memória e Patrimônio, que reuniu reflexões sobre o conceito de patrimônio na contemporaneidade e que, posteriormente,

¹ MAGALHÃES, Aloísio. *E Triunfo? A questão dos bens culturais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho/Nova Fronteira, 1997, p. 48–50.

transformou-se nesta obra. Com certeza, muitas cabeças foram recheadas com as ponderações de Aloísio Magalhães, que criticava a política nacional de proteção ao patrimônio por sua forte preocupação com o patrimônio edificado ou com o patrimônio individual, sem considerar o que hoje se denomina patrimônio imaterial, na ordem do coletivo. As tensões existentes entre as duas faces do patrimônio cultural, material e imaterial, se ainda expõem enfrentamentos de natureza técnica, política e econômica, já oferecem à sociedade uma via, a do patrimônio, para garantir a proteção de seus saberes e fazeres tão caros não só à identidade dos brasileiros, como também à sua sobrevivência.

E quais são os desafios do patrimônio para o século XXI? Esperamos que os sete artigos aqui reunidos, de professores e pesquisadores do Programa de Memória Social, bem como a síntese da produção dos alunos desde que a linha de pesquisa Memória e Patrimônio foi criada possam apontá-los.

*Vera Dodebei
Regina Abreu*

Patrimônios etnográficos e museus: uma visão antropológica

REGINA ABREU

Colecionando o outro

Curiosidade, vontade de aventura, atração pelo diferente, gosto pelo exótico, desejo de expansão. Esses são alguns dos vetores que impulsionam incursões por outros territórios, buscas de outros povos. Ao longo de mais de cinco séculos, os atores têm sido inúmeros: missionários, agentes coloniais, cientistas, viajantes, comerciantes, artistas, curiosos, aventureiros. Também têm sido inúmeros os resultados dessas viagens. Foi por causa delas que se produziram narrativas míticas de formação do Ocidente moderno. As idéias de Ocidente e de modernidade se gestaram tendo como base o reconhecimento de diferenças em relação a outros povos. Segundo uma perspectiva relacional, a descoberta dos povos do Oriente produz a noção de Ocidente, bem como a constatação de outros modos de vida leva à formulação de oposições, como tradicional e moderno, selvageria e civilização, e atraso e progresso. Tudo isso lenta e pacientemente construído na infindável e permanente dinâmica de descobrir o outro.

A viagem em direção ao outro é também uma viagem em direção à auto-representação do homem ocidental no início da chamada era moderna, quando a Europa se mostra pequena e naus e caravelas se lançam em grandes navegações. O encontro com o diferente espelha o que até então era inclassificável, posto que absoluto: o próprio sujeito da viagem, o conquistador, o moderno homem europeu. Os “civilizados”, ao se depararem com outras faces de uma mesma humanidade, podem se nomear

como tais. No contexto da empresa colonial, o diferente é designado como homem primitivo, tido como selvagem ou bárbaro, dependendo de suas características e de acordo com uma escala evolutiva produzida pelo humano europeu; primitivo e desprovido de alma, servindo para espelhar o passado supostamente já superado dos congêneres humanos que se proclamavam civilizados.

Durante o empreendimento colonial, classificar os humanos se constitui numa tarefa crucial, plena de conseqüências. Desse empreendimento participam as mais diversas classes de sujeitos, de administradores coloniais a eminentes naturalistas. Longo processo em que se produzem bons e maus encontros. A época áurea das grandes descobertas se reproduz num sem-fim. É o marco iniciático de um forçoso aprendizado para os anos que se seguem: não se trata apenas de conviver com o diferente; a diferença não está dada, pois há que se construir o diferente para saber-se sujeito. A história do Ocidente moderno é, entre outras, a história da construção do par identidade/alteridade, em que os liames dos sujeitos a referências perenes se esgotam, lançando os indivíduos à empresa de construir a si próprios e a novas coletividades de pertencimento. Identidades cada vez mais fugazes, mutantes, voláteis.

Que incrível poder de sedução emana das coisas, de objetos, melodias, poemas, lendas, histórias, tradições de outros povos! Como não se tornar um acumulador de máscaras africanas ou um colecionador de múmias egípcias tão perfeitamente embalsamadas? Como resistir ao impulso de saquear espécies exóticas de aves ou plantas jamais vistas? Como não desejar objetos tão raros e inusitados? De que modo deixar pelo caminho testemunhos materiais das mais improváveis aventuras? Que fascínio não teria sido exercido por tantos vestígios de civilizações desaparecidas, tantas riquezas vindas de lugares tão díspares, tantas diferenças? Não por acaso, durante o século XIX, ao se casarem, algumas princesas, como Maria Leopoldine Josepha Caroline da Áustria (1797–1826), que desposou aquele que se tornaria o primeiro imperador do Brasil, d. Pedro I, tinham como dotes coleções científicas de minerais ou espécies animais e vegetais.¹ A princesa Leopoldina protagonizou uma das mais notáveis

¹ A adesão à ciência no século XIX por certo também expressava um duplo estado diante do chamado processo de construção da alteridade, ao mesclar encantamento e antropofagia, humanismo e relativismo. O empreendimento científico trazia, em sua gênese, os dilemas de que jamais se libertou. De um lado, civilizador e incorporador, e nesse sentido, devorador dos outros povos, das outras

páginas da história do Brasil, ao aportar nos trópicos com uma equipe de naturalistas dispostos a inventariar animais, plantas, povos, cores e cheiros dos trópicos. Muitos se notabilizaram com suas descobertas, entre os quais o zoólogo austríaco Johann Natterer (1787–1843), que de 1817 a 1835 pesquisou e coletou plantas, animais e artefatos indígenas no Brasil, deixando-se ficar no país mesmo após a morte da princesa e o retorno de d. Pedro I para Portugal. Natterer realizou diversas expedições, nas quais percorreu distâncias tidas até então como intransponíveis: do Rio de Janeiro a Cuiabá; de Cuiabá a Villa Bella de Minas Gerais; de Villa Bella de Minas Gerais a Borba, na Amazônia; de Borba a Barcelos, ainda na Amazônia; daí a Santarém; e de Santarém a Belém.² E pesquisou diversos grupos indígenas, entre os quais estes: Uaupé, Bororo, Puri, Mundurucu, Baniva, Macusi, Mawé, Tikuna, Arara, Caipuna, Uapixana, Parintintin, Paresi, Cayapó, Porocóto, Apiacá, Botocudo, Coroado, Guaná, Matanawi, Tembé e Bora/Miraña.

A enorme quantidade de objetos que enviou para Viena deu origem a um museu de coisas do Brasil, o Museu Brasileiro, que funcionou de 1821 a 1836. Mais tarde, esses milhares de peças foram transferidos para o Museu Etnográfico de Viena, onde estão até hoje.

espécies, dos outros animais, de tudo que se assemelhasse ao estranho ou ao bizarro. De outro, culturalista e relativista, e desse modo, reificador e estimulador das diferenças e das multiplicidades. A antropologia não escapa a esses dilemas constitutivos do pensamento científico moderno. Nos primórdios da disciplina, a construção da diferença e dos diferentes revela um misto de admiração e temor por aqueles a quem os antropólogos nomeiam como “os outros”, e que são seu objeto de estudo. Em outras palavras, ela não escapa aos impasses e às virtudes de um pensamento romântico em que sua gênese se baseia. Trata-se mesmo de um combate. Antropólogos se distanciam de companheiros de expedições de descobertas e construções de diferenças. Na contramão de missionários, sanitaristas e administradores, eles não almejam domesticar os selvagens, vesti-los, domá-los e trazê-los para a civilização. Ao contrário, não raro se mostram seduzidos com o que reconhecem como a face autêntica de uma humanidade mais próxima das intempéries da natureza.

² No que diz respeito às expedições de Natterer, as informações aqui coligidas foram retiradas de palestra proferida por Christian Feest, diretor do Museu Etnográfico de Viena, em Seminário Internacional de Memória e Patrimônio do Programa de Pós-Graduação em Memória Social, do Departamento de Museus do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e do Grupo de Trabalho de Patrimônio da Associação Brasileira de Antropologia, no Rio de Janeiro (Museu da República), no dia 29 de maio de 2008.

Entre o século XVI e o final do século XIX, alguns desses “descobridores” chegaram a coletar não apenas plantas, animais e artefatos indígenas, como também seres humanos, para serem exibidos em exposições públicas na Europa. Em 1612, por exemplo, seis índios do Maranhão foram levados pelos capuchinhos franceses até a corte do jovem Luís XIII com o intuito de conseguirem apoio político e financeiro para a colônia. Três deles morreram pouco antes da chegada. Os sobreviventes foram batizados de Luís e regressaram ao Maranhão com esposas francesas e cobertos de honrarias.³ Décadas antes, em 1503, um pequeno índio carijó tinha sido levado do sul do Brasil para Honfleur, na França, onde se casou com uma francesa e permaneceu até o fim dos seus dias, deixando muitos descendentes mestiços. No século XIX, o próprio imperador d. Pedro II abrigou no palácio da Quinta da Boa Vista um grupo de botocudos, exibidos durante a exposição de 1866.

A atração exercida pelo diferente produziu histórias, encontros, lendas e ainda um vasto acervo etnográfico armazenado e exibido em grandes museus por todo o mundo. Hoje, muitos desses objetos constituem relíquias de povos já desaparecidos, como o manto tupinambá, levado do Brasil por Maurício de Nassau no século XVII e hoje pertencente ao Museu Real da Dinamarca⁴; ou os artefatos dos “manaús” coletados por Natterer, que estão sob a guarda do Museu Etnográfico de Viena e são os únicos vestígios de uma etnia indígena que vivia na região da atual capital do Amazonas e que lhe conferiu sua denominação: Manaus. De simples curiosidades, os objetos e as demais referências coletadas, trocadas ou pilhadas de diferentes povos pouco a pouco se transformaram nas chamadas coleções etnográficas. Berta Ribeiro e Lucia Van Velthem assinalam que:

³ Ver CUNHA, Manuela Carneiro da. “Introdução a uma história indígena”. Em: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 11–2.

⁴ Esse manto xamânico raríssimo, confeccionado com penas rosas, retiradas de guarás, foi exibido na *Exposição dos 500 anos* e amplamente divulgado pela imprensa. Em resposta, descendentes dos Tupinambás que vivem na comunidade de Olivença, em Ilhéus, na Bahia, pediram que o manto voltasse ao território e ao domínio do grupo. Houve muita discussão a respeito do direito à propriedade ao manto: seria dos tupinambás, descendentes do grupo original que o confeccionou; do governo brasileiro, que, ao menos em tese, representa os interesses de todos seus cidadãos perante outras nações, ou dos dinamarqueses, que haviam conservado a relíquia até aquele momento? Sem que se chegasse a um consenso, o manto atravessou novamente o Atlântico e retornou à reserva climatizada do Museu da Dinamarca.

O recolhimento de elementos materiais das culturas ameríndias teve início com a descoberta do Novo Mundo. Esses artefatos tornaram-se conhecidos na Europa, por meio de crônicas orais e escritas, gravuras, desenhos e por si próprios. Eram apreciados, na época, muito mais por seu exotismo e pela raridade dos materiais constituintes do que por suas qualidades estéticas. Integravam os “gabinetes de curiosidades”, precursores dos atuais museus, entre os quais se sobressaía o dos Médici, de Florença. A esses gabinetes eram incorporados os materiais mais heterogêneos: pedras, vegetais, animais empalhados e objetos dos povos americanos, sendo os adornos plumários os mais requisitados. As coifas e mantos de plumas dos Tupinambá da costa brasileira são um exemplo desse gênero de acervo. Vários exemplares encontram-se nos museus de Berlim, Frankfurt, Paris, Basileia e Florença. No Museu de Copenhague, esses ornatos, provenientes do *Kunstammer* [acervo particular] do rei, são datados de 1690 e devem ter sido doados pelo príncipe Maurício de Nassau.⁵

Da segunda metade do século XVIII até fins do século XIX, viajantes e naturalistas europeus estiveram nas Américas pesquisando e recolhendo elementos de história natural com objetivos classificatórios e taxonômicos. Paralelamente, coletaram objetos artesanais, invariavelmente conduzidos para a Europa e depositados em instituições públicas, onde se transformaram em fontes de informação integradas ao universo do homem ocidental. O colecionismo do século XIX se centrou na coleta de vestígios de culturas, que, no entender dos cientistas, estariam fadados ao desaparecimento, bem como de artefatos que expressavam a origem e a evolução do homem.

Colecionando os outros nos museus

Os antropólogos sempre estiveram ligados aos museus. Como disciplina, a antropologia nasceu nos museus, num momento em que essas instituições congregavam grandes pesquisas de caráter enciclopédico, sob

⁵ RIBEIRO, Berta G. & VAN VELTHEM, Lúcia H. “Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia”. Em: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios do Brasil*. Ob. cit., p. 102–3.

a hegemonia das ciências naturais.⁶ O diálogo entre a antropologia e a museologia, portanto, é um marco de fundação de ambas as disciplinas. Do encontro entre elas nasce muito do que tem sido produzido sobre diferentes povos ou culturas. Em certo sentido, todo o museu é antropológico, uma vez que, em suas exposições, exercita representações ou construções de alteridade. Apresentar objetos referidos a culturas diferentes, conceber propostas museológicas que permitam abordar diferentes temas e dar visibilidade a descobertas científicas são ações que requerem o esforço de sair de si, a fim de compreender o outro. Em outras palavras, tais empreendimentos expressam, em doses maiores ou menores, o que os antropólogos se esforçaram em introduzir nos procedimentos científicos: a relativização, projetando-se no objeto frações mínimas de si, de tal modo que a exposição sirva apenas como um canal em que o outro se expresse ou seja evocado.

De todo modo, como bem salientou Marisa Peirano, a antropologia, tal qual a museologia, faz-se no plural. Importa, pois, falar dos encontros e dos desencontros entre diferentes antropologias e diferentes museologias e museus, algo que apenas se delinea em determinadas pesquisas sobre histórias e antropologias dos museus. Lembro aqui o já clássico *Objetos e outros*, editado por George W. Stocking Jr. em 1985, que deu origem a algumas linhas de pesquisa sobre o tema. E também os ensaios publicados por James Clifford no início dos anos 1990, que inspiraram muitos pesquisadores brasileiros. No que se refere a esse tema no Brasil, há trabalhos recentes de José Reginaldo Santos Gonçalves e Manuel Ferreira Lima Filho, autores com quem tive o prazer de partilhar algumas publicações e apresentações em congressos e seminários, sobretudo os livros *Memória e patrimônio: desafios contemporâneos*; *Coleções, museus e patrimônios: narrativas polifônicas*; e *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*.⁷

⁶ Sobre a era dos museus enciclopédicos, ver SCHWARTZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil, 1870–1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁷ ABREU, Regina & CHAGAS, Mario (org.). *Memória e patrimônio. Ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DPA, 2003; LIMA FILHO, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia & BELTRÃO, Jane (orgs.) *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra/ ABA, 2007; ABREU, Regina; CHAGAS, Mario & SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Coleções, museus e patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond/Departamento de Museus IPHAN, 2007.

Seguindo nessa via, podem-se perceber algumas características marcantes dos encontros e dos desencontros entre antropologias e museologias, e entre antropólogos e museus. Num primeiro momento, a ênfase recaiu sobre a participação ativa da antropologia evolucionista nos museus de história natural. Nesse contexto, os antropólogos não diferiram em nada dos demais naturalistas – zoólogos, botânicos, arqueólogos, geólogos e biólogos –, tendo colaborado com a empresa colonial e coletado artefatos de povos considerados primitivos como relíquias de modos de vida desaparecidos ou em vias de desaparecimento, e que, por analogia, serviam para expressar o passado do moderno homem ocidental.

Nos grandes museus de história natural, os antropólogos trabalharam com o conceito de raça como definidor das diferenças entre os homens, inserindo-se no quadro das ciências naturais e de uma visão enciclopédica do mundo, em que a primazia cabia aos fatores biológicos e às classificações das espécies. Os objetos coletados pelos antropólogos integravam um conjunto maior de testemunhos ou provas documentais composto de plantas, espécies exóticas e artefatos tribais, característicos do deslumbramento dos europeus diante de um mundo vasto e exótico que devia ser classificado. No contexto de uma ciência marcadamente positivista, os grandes museus enciclopédicos em que conviviam as várias áreas das ciências naturais abrigavam um grande acervo, cujo principal sentido era a guarda de provas documentais sobre a natureza, de que a origem era classificada como sendo vegetal, animal ou humana.

No Brasil, os primeiros grandes museus formados com esses objetivos foram o Museu Nacional, o Museu Paraense Emílio Goeldi (1866) e o Museu Paulista (1894). No Museu Nacional, a criação de uma seção de antropologia, ao lado das seções de anatomia comparada, paleontologia animal e zoologia geral e aplicada, dá idéia de como essa disciplina estava mesclada com outras especialidades das ciências naturais.

Muitos dos novos pesquisadores eram naturalistas. Suas pesquisas estavam pautadas por questões de antropologia física, baseadas, sobretudo, em modelos de craniometria, o que acabou levando ao colecionamento de ossos humanos. O primeiro curso de antropologia oferecido no Brasil, ministrado por João Batista Lacerda em 1877, tinha como programa a análise da anatomia humana. Em artigo publicado na *Revista do Museu Nacional*, Batista Lacerda fala de sua satisfação em levar adiante trabalho sobre os botocudos, uma vez que conseguira reunir 11

cérebros de “espécies dessa tribo”⁸. Suas pesquisas se inseriam no amplo debate evolucionista que procurava encontrar em culturas afastadas exemplos de estágios mais atrasados que comprovassem uma “infância da civilização”. No Brasil, o colecionamento de vestígios de outros povos se iniciou, portanto, como uma prática ligada à antropologia física e à proliferação da coleta de ossos humanos entre os nativos. Nessa primeira fase da antropologia, o ideal de todo antropólogo era, nos termos do naturalista Emílio Goeldi, organizar uma “coleção sistemática e cientificamente classificada”⁹.

Outro fator determinante nas práticas de colecionamento nos primeiros anos da antropologia consistiu em políticas de museus estrangeiros, que fomentaram grandes expedições científicas ao Brasil para a coleta de acervos de povos indígenas. Apreender o exótico era, antes de tudo, salvar o que se perderia irremediavelmente, fazendo com que a significação de relíquia ou testemunho se expressasse pelo recolhimento de artefatos produzidos por esses povos.

O personagem emblemático desse período é Curt Nimuendajú, que se tornou a maior autoridade no campo da etnologia indígena durante a primeira metade do século xx e manteve relações com praticamente todas as instituições e órgãos importantes de seu tempo. Sua vida e obra se relacionam de modo tão direto à emergência da etnologia como disciplina no Brasil e à institucionalização do indigenismo nacional, que ele chegou a ser considerado o “pai da etnologia brasileira”¹⁰.

Os Museus de Antropologia no contexto relativista

No início do século xx, observam-se algumas mudanças no modo pelo qual os cientistas ocidentais olham, observam, estudam e colecionam objetos de diferentes povos do mundo. Com a emergência da antropologia

⁸ Citado em SCHWARTZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. Ob. cit., p. 74.

⁹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁰ Curt Nimuendajú emigrou para o Brasil em 1903, aos vinte anos de idade, país onde viveu até sua morte, em 1945. Participou de dezenas de expedições científicas e se relacionou com diversos povos indígenas. Como assinalou Grupioni, “seu trabalho abarcou domínios do indigenismo, da Lingüística, da Etnografia e do colecionamento”. Ver: GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi. *Coleções e expedições vigiadas*. São Paulo: Hucitec, 1998, p. 250.

social ou cultural, cada vez mais o colecionamento de artefatos passa a se associar a estudos sistematizados, voltados para descrições minuciosas de sociedades particulares. Os objetos eram coletados como elementos de pesquisas de campo, complementando as informações fornecidas por registros em diários de campo, fotografias, desenhos e filmes.

Com base no relativismo inaugurado, sobretudo, por Franz Boas e Bronislaw Malinowski, estabeleceu-se uma nova perspectiva que se contrapôs à visão do exotismo e deixou de enfatizar as características físicas dos grupos humanos. A partir de então, o importante passou a ser o estudo das diferenças culturais entre os homens, sublinhando-se a base comum de uma igualdade biológica de toda a humanidade. “Diferentes ainda que iguais; iguais ainda que diferentes”, eis a premissa que originou um novo campo de estudos nas nascentes ciências humanas. Em outras palavras, ruía a hegemonia do pensamento evolucionista, levando de roldão as classificações que ordenavam os humanos segundo a evolução de graus de humanidade. Nesse contexto, as sociedades não-ocidentais passaram a ser ordenadas por uma nova categoria-chave, a de cultura, na qual se expressam diferenças de modos de ser, pensar e agir sobre o esteio de uma igualdade biológica comum a todos os seres humanos.

Em tais termos, portanto, a antropologia social ou cultural se distinguiu, no quadro das ciências humanas, como a disciplina empenhada no estudo de diferentes alteridades. A pesquisa nos grupos humanos se voltou para compreender e traduzir sistemas próprios e concepções *sui generis* da vida humana em suas mais variadas manifestações. Para conhecer melhor as diferentes formas de vida humana, o principal dispositivo passou a ser a pesquisa de campo, na qual os antropólogos se iniciaram nas culturas do outro, por meio de longos períodos passados entre os nativos, pelo aprendizado da língua, dos costumes, das técnicas e das crenças, e principalmente por começarem a pensar e olhar o mundo como eles. Pôr-se no lugar do outro e ver o mundo com outro olhar, assim se constituiu o objetivo mais decisivo do empreendimento etnográfico.

O sentido da experiência delineou aqui uma racionalidade teórico-científica de matizes específicos. Experimentar o lugar do outro se provou condição para expressar a diferença em seus próprios termos, ou seja, não apenas descrever diferentes culturas a partir da subjetividade própria ao homem ocidental moderno, como também despir-se de todos os preconceitos para ir ao encontro de outras formas de subjetividade. Entrilhar-se no espírito do outro, deixar-se tomar pelos aspectos mais ínfimos e mais sublimes da vida cotidiana de uma sociedade, e valorizar

o outro, questionar as formas de etnocentrismo e hiper-valorização da visão do Ocidente moderno.

Nas primeiras décadas do século xx, a perspectiva relativista da antropologia se tornou de tal forma importante, que gerou tanto estudos quanto movimentos políticos e sociais. Tratou-se de uma disciplina científica que clamava pelo engajamento em sua própria formulação teórica. Assegurar a existência de diferenças culturais e estimular o convívio entre os povos num mundo cada vez menor, no qual conquistas tecnológicas ameaçavam as próprias condições de germinação e continuidade de diferentes tradições culturais, tornou-se para muitos antropólogos ocidentais uma verdadeira obsessão. Mas e os museus? De que forma os antropólogos sociais ou culturais se aproximaram ou se apropriaram dessas instituições, que passaram a armazenar e difundir, sob diferentes roupagens, um vasto conhecimento sobre as diferenças culturais, evidenciando de forma singular tensões e diálogos entre os cientistas e os povos tornados objetos de curiosidade e estudo?

A perspectiva relativista punha em marcha um empreendimento radicalmente diverso daquele que predominava nos estudos sobre o outro: era preciso coletar artefatos dos “nativos” para, acima de tudo, mapear os contextos de uso, os diferentes significados dos objetos, as relações sociais envolvidas e as conotações e atribuições nativas. O objetivo das coletas de artefatos, bem como das sistematizações das línguas nativas, das descrições dos sistemas de parentesco e dos sistemas cosmológicos e rituais começava a se relacionar com novas premissas: demarcar as singularidades de cada cultura e defender a importância da convivência e da salvaguarda das diferenças culturais.

Esse segundo momento da história da antropologia foi marcado por um novo tipo de museu, definido como etnográfico ou etnológico, no qual os antropólogos se empenharam em difundir o conceito de cultura como algo central na classificação das diferenças entre os agrupamentos humanos. Dito de outro modo, a antropologia definiu a si própria como social ou cultural, inserindo-se no quadro das ciências humanas, ou seja, num contexto em que se intensificaram a aproximação entre antropólogos e intelectuais humanistas, e a distinção entre natureza e cultura. Os homens se tornaram classificados, predominantemente, pela capacidade de produzir cultura, minimizando-se a importância de suas características físicas ou biológicas. Entender o funcionamento da dinâmica cultural e pesquisar os impactos da cultura na gestação de humanidades plurais se constituiu no maior desafio dos antropólogos culturais ou sociais.

Sem dúvida, um dos museus etnográficos mais emblemáticos dessa mudança foi o Museu do Homem, criado em Paris nos anos 1940 e 1950, por intermédio da reformulação do Museu do Trocadéro. Concebido a partir de proposta de Georges-Henri Rivière e Paul Rivet, o Museu do Homem tinha como objetivo contribuir para a difusão do conceito de cultura e estimular o convívio e o entendimento entre os diferentes povos do mundo. Na base de sua criação, encontrava-se a visão de que deveria ser um espaço de pesquisa e difusão de uma perspectiva crítica, levando seus visitantes à reflexão, à inquietação e ao combate de todas as formas de etnocentrismo e xenofobia em relação a culturas diferentes. Muitos antropólogos, como Alfred Métraux e Claude Lévi-Strauss, associaram-se a essa nova proposta de museu, em que as diferenças culturais deveriam ser consonantes com o objetivo maior da paz entre os homens no contexto europeu posterior à Segunda Guerra Mundial.

Dito de outro modo, predominaram na criação do Museu do Homem as idéias de relação, troca e intercâmbio entre culturas, bem como a de que o sentido ou significado de cada artefato está intimamente ligado a um determinado contexto cultural. Assim, produziram-se muitas ambientações que objetivaram reproduzir os contextos em que os objetos tinham sido coletados. Pode-se dizer também, como sugerido pelo próprio nome do museu, que um de seus conceitos fundantes foi o de humanidade, prevalecendo a intenção de apresentar a unidade do homem enriquecida por diferenças entre culturas.

Contemporâneo e amigo de pais fundadores da antropologia cultural, como Franz Boas e Marcel Mauss, o antropólogo Paul Rivet, membro do Instituto de Etnologia desde 1925 e professor de antropologia do Museu Nacional de História Natural da França desde 1928, protagonizou, ao lado Georges-Henri Rivière, a concepção e a realização dessa proposta museológica com repercussões internacionais nos museus etnográficos. No Brasil, intelectuais como Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro se inspiraram bastante nessa proposta. Enquanto o primeiro participou da criação do Museu do Homem do Nordeste e sugeriu a criação de outros museus semelhantes em várias regiões do Brasil, que acabaram não se efetivando, o segundo concretizou, em 1953, projeto concebido na Seção de Estudos do Serviço de Proteção ao Índio com a inauguração do Museu do Índio no Rio de Janeiro.¹¹

¹¹ Sobre as relações de Gilberto Freyre e de Darcy Ribeiro com os museus, ver CHAGAS, Mário. "A imaginação museal. Museu, memória e poder em Gustavo

Os princípios que nortearam a criação do Museu do Homem foram aqueles formulados por Franz Boas, vale dizer, os de uma antropologia que busca contextualizar os objetos, atribuindo a eles uma visão etnográfica. Seus objetivos iniciais eram divulgar uma etnologia progressista, atenta aos fatos da língua e da cultura, e fundamentalmente atingir um público amplo. O Museu do Homem, portanto, procuraria expor os objetos de seu acervo de formas que mostrassem como a cultura se produzia e como o homem representava um elemento transformador da natureza, do mundo à sua volta e de si próprio¹², outro modo de dizer que seu foco era a cultura material de sociedades não-ocidentais.

Paul Rivet e os antropólogos envolvidos no Museu do Homem estavam ligados à proposta de criação da Organização das Nações Unidas (UNESCO). A Segunda Guerra Mundial levava essa geração de pensadores a uma importante reflexão sobre o papel dos intelectuais na construção da paz mundial. Travaram-se assim diversos combates centrados na luta contra o fascismo e o racismo, conjugando pesquisa e ação, ciência e militância. No final da Guerra, o Museu do Homem seria assumido como um veículo estratégico para o combate de todas as formas de racismo e a afirmação do conceito antropológico – leia-se, boasiano – de cultura.

Por exemplo, no artigo “Museus do Homem e compreensão internacional”, publicado no primeiro número da revista *Museum* da UNESCO, em 1948, Paul Rivet propôs que a experiência do Museu do Homem se difundisse em todas as nações do Ocidente como um instrumento contrário ao fascismo e ao racismo. Em seu entendimento, a equação que unia a antropologia à instituição museológica era o único mecanismo capaz de fazer frente ao obscurantismo que levava à Segunda Guerra Mundial e ainda assombrava o Ocidente.

Nenhuma ciência pode rivalizar com a ciência do homem ou a etnologia no sentido de fazer triunfar a compreensão internacional entre

Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro”. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2003; e ABREU, Regina, “Tal Antropologia, qual museu?” Em: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario & SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Coleções, museus e patrimônios*. Ob. cit. Ver ainda RIBEIRO, Darcy. “Le Musée de l’Indien, Rio de Janeiro”, *Museum*, vol. VIII, n. I, Paris, UNESCO, 1955, p. 8–10.

¹² LAURIÈRE, Christine. “Paul Rivet (1876–1958), le savant et le politique”. Tese de Doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2006.

os povos e as nações. Nenhum instrumento tem maior eficácia do que os museus consagrados à antropologia, pois estes dispõem de condições para difundir noções que são a base para a paz entre os povos. O nome que nós damos a esses museus, “museus do homem”, exprime por si só seus objetivos, que são, a um só tempo, culturais, educativos e morais.¹³

Paul Rivet, portanto, acreditava que, ao divulgar as novas concepções da ciência antropológica, as massas populares compreenderiam não só que o racismo era desprovido de “base científica”, como também que a ciência o condenava de maneira definitiva. Cabia ao Museu do Homem demonstrar tanto o caráter mestiço de toda a humanidade quanto a impropriedade da noção de raça, uma vez que já não havia um único agrupamento populacional que pudesse ser chamado dessa maneira. Em outras palavras, cabia ao Museu do Homem e a seus congêneres espalhados por diferentes países exibir os tipos humanos constitutivos da população mundial, focando as múltiplas misturas que teriam originado os homens modernos.

Ao mesmo tempo que, do ponto de vista da antropologia biológica, deveriam ser enfatizadas evidências da mestiçagem, do ponto de vista da antropologia cultural, segundo Paul Rivet, os “museus do homem”, ou o que ele também chamava de “novos museus de etnologia”, deveriam “demonstrar, com clareza, que todos os povos da terra, qualquer que [fosse] a cor de sua pele ou de seu cabelo, contribuíram para o progresso da civilização, e que [a] cultura européia [era], em grande parte, resultante de contribuições vindas de todos os continentes, de todas as latitudes, de todas as longitudes”.

A necessidade de evidenciar nesses museus o que Rivet denominava de “a maravilhosa ascensão da espécie humana”, valorizando-se as contribuições de todas as culturas para a humanidade, não abolia a preocupação com os ideais de progresso e de enunciação do percurso da espécie humana. O estudo e a exibição das diferentes culturas em suas particularidades deveriam se combinar com a demonstração de uma permanente relação entre elas, ou seja, tanto de uma mestiçagem dinâmica entre as populações quanto da marcha comum de toda a humanidade. Em suas próprias palavras:

¹³ RIVET, Paul “Musées de l’homme et comprehension internationale”, *Revista Museum*, Paris, UNESCO, 1948.

o estudo do homem pode e deve, por intermédio de nossos museus, demonstrar que os agrupamentos humanos atuais são o resultado de múltiplas mestiçagens, e que será inútil procurar em suas composições um argumento favorável ao racismo. Ele pode e deve provar a solidariedade de todos os povos da terra, exaltar e fortificar o sentimento de interações culturais que, no curso dos anos, são produzidas entre diversos continentes; ele pode e deve estimular a confiança do homem no seu destino e provar que é, na via da compreensão internacional e da solidariedade humana, que os homens podem caminhar confiantes para um futuro melhor.

Museus para o combate aos preconceitos e a construção de solidariedades, eis o que parecia ser o lema do Museu do Homem. Vinculados a instituições estatais e de pesquisa, os museus de cunho antropológico eram concebidos como instrumentos de políticas públicas e práticas sociais, e visavam atingir um público amplo, disseminando informações capazes de modificar mentalidades arraigadas em preconceitos e discriminações. Sua intenção de base era fortalecer a idéia de mestiçagem e valorizar as diferentes contribuições culturais para o progresso da humanidade.

Durante algumas décadas, o Museu do Homem foi uma referência importante para o conceito de museu etnográfico vinculado à perspectiva relativista da antropologia. Em suas ambientações, procurava formar o público visitante de acordo com a visão de que os objetos só fazem sentido, se associados a contextos rituais ou da vida cotidiana, e que as culturas configuram todos sistêmicos que organizam e conferem significados diversos à vida em sociedade.

O modelo de museu antropológico, etnológico ou ainda etnográfico acabou se difundindo durante a segunda metade do século xx, e muitas instituições foram concebidas como museus universitários, diretamente associados a pesquisas antropológicas acadêmicas. Ainda hoje, há grande número de museus com esse perfil, cuja história se liga não só a processos coloniais e pós-coloniais, como também às grandes transformações ocorridas no mundo nas últimas décadas. Cada vez mais, os antropólogos tiveram de lidar com o paradoxo de que as culturas estudadas por eles sofriam mudanças expressivas, razão pela qual, muitas vezes, museus desse tipo serviram para guardar e apresentar imagens e artefatos de culturas tradicionais ameaçadas de desaparecimento. Nesse contexto, um dos casos mais interessantes, estudado pelo antropólogo português Nuno Porto, da Universidade de Coimbra, é o Museu do Dundo, criado, em 1936, pela então Companhia de Diamantes de Angola, e que, em 1942,

passou a adotar a designação de Museu Etnológico.¹⁴ O Museu do Dundo representou uma importante experiência de documentação, registro e exibição de uma sociedade tradicional em rápido processo de transformação, aceleradamente descaracterizada pelo colonialismo europeu.

Outra importante associação realizada pelos museus antropológicos se deu com os estudos de folclore, uma vez que estes expressaram sinais que antropólogos e folcloristas buscaram reconstruir e valorizar por intermédio da linguagem e dos recursos museológicos. Nesses casos, colecionar artefatos materiais se mostrou mais do que reunir coleções de objetos exóticos ou de estudo, uma vez que reuniu acervos de sociedades ameaçadas de extinção, em favor da valorização de modos de fazer e de viver que já não eram as melhores alternativas. Inclusive para os próprios nativos. Num mundo em que foram lançadas profusões de objetos industrializados, máquinas e modernos instrumentos de trabalho, muitos dos objetos confeccionados por esses nativos se tornaram obsoletos, denotando mudanças significativas em suas culturas.

Nos últimos anos do século xx, todavia, houve ampla reformulação desses museus antropológicos, a começar pelo próprio Museu do Homem, em Paris, que foi fechado e teve seu acervo transferido para um novo museu, o Museu do Quai Branly. Destinado à guarda, à conservação e à exposição de acervos de sociedades não-ocidentais, o Museu do Quai Branly abriu suas portas com uma nova proposta museográfica. Embora ainda seja muito cedo para avaliar o impacto dessa proposta, é importante assinalar mudanças significativas nas relações entre os museus e a antropologia, e entre os museus e o tema da alteridade.

Patrimônios etnográficos

A categoria *patrimônio* desponta como uma das mais importantes neste início de milênio. Políticas públicas têm sido postas em marcha para a identificação, a promoção e a proteção do que, no Ocidente, aprendemos a nomear como patrimônio. Os qualificativos aplicados ao termo são inúmeros: culturais, históricos, artísticos, materiais, imateriais ou intangíveis, espirituais, lingüísticos, urbanísticos, ecológicos,

¹⁴ PORTO, Nuno. “Modos de objectificação da dominação colonial – o caso do Museu do Dundo, 1940–1970”. Tese de Doutoramento em Antropologia Social e Cultural, Universidade de Coimbra, 2000.

arquitetônicos, genéticos, econômicos, financeiros, e assim por diante. De acordo com a tradição da Escola Sociológica Francesa, pode-se dizer que a categoria patrimônio está inserida no contexto das grandes categorias do espírito humano e serve para distinguir e demarcar valores sociais. Tal como as categorias cultura e natureza, a de patrimônio é, como assinalado por José Reginaldo Gonçalves, uma importante categoria de pensamento para classificar e ordenar o mundo físico e mental das sociedades humanas.¹⁵

Nesta seção, procuro refletir sobre sua especificidade, associando-a aos caminhos da antropologia, da etnografia e da etnologia. O que podemos, por exemplo, nomear como patrimônio etnográfico? Em primeiro lugar, embora a categoria patrimônio seja bastante familiar no contexto ocidental, estamos de acordo com Gonçalves de que ela pode estar presente também em sistemas de pensamento tradicionais ou não-modernos, e de que pode assumir diferentes contornos semânticos segundo os contextos históricos ou culturais. Em outras palavras, todas as sociedades definem, classificam, distinguem e valorizam seu patrimônio, entendido como os bens de natureza material ou imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, e portadores de referências à identidade, à ação e à memória social. Nessa acepção ampla de patrimônio, compreende-se que não apenas as sociedades ocidentais, mas também outros tipos de sociedade no tempo e no espaço regulam, na vida tanto ordinária quanto extraordinária ou cosmológica, seu patrimônio: formas de expressão; modos de criar, fazer e viver; criações científicas, artísticas e tecnológicas; obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; e conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.¹⁶

A sociedade ocidental moderna, no entanto, criou instituições específicas bastante complexas para guardar, proteger, promover e difundir acervos e registros coletados em diferentes sociedades. Tais instituições são, entre outras, arquivos, bibliotecas, museus, centros culturais e laboratórios de memória e documentação. Além disso, os pesquisadores –

¹⁵ Ver GONÇALVES, José Reginaldo Santos “O Patrimônio como categoria de pensamento”. Em: ABREU, Regina & CHAGAS, Mario (org.). *Memória e patrimônio*. Ob. cit.

¹⁶ Tomo como referência a definição de patrimônio cultural expressa na Constituição Federal do Brasil de 1988.

antropólogos, no caso de acervos e registros etnográficos – são pessoas especialmente treinadas para reconhecer quais bens tangíveis ou intangíveis importam para configurar sistemas culturais nas sociedades estudadas. Desse modo, segundo a produção do conhecimento ocidental, os patrimônios etnográficos são constituídos de conjuntos de bens coletados por antropólogos para representar sistemas culturais específicos, ou seja, as instituições de memória e documentação, em particular museus, reuniriam coleções de artefatos e de registros escritos, orais, sonoros, visuais ou em quaisquer outros suportes capazes de expressar aspectos importantes de culturas pesquisadas. Os patrimônios etnográficos seriam vestígios, fragmentos, testemunhos de pesquisas realizadas sobre diferentes culturas.

Quanto a isso, é fundamental sublinhar esta idéia: os patrimônios etnográficos preservados nas instituições de memória e documentação ocidentais configuram traços materiais obtidos por meio de pesquisas em diferentes sociedades. Falamos, portanto, de uma série de mediações necessárias ao reconhecimento do que é patrimônio em instituições de memória e documentação de artefatos coletados e registros produzidos em pesquisas de campo. De um lado, está a idéia de que, na vida social, os indivíduos nomeiam e definem seu patrimônio, compreendido como dimensão valorativa e fundante de sistemas cosmológicos, simbólicos e de representação. De outro, a de que os antropólogos pesquisam diferentes sociedades a fim de encontrarem essas mesmas dimensões valorativas e fundantes, ou seja, seu patrimônio cultural. Uma dessas idéias, no entanto, nem sempre coincide com a outra. Boas pesquisas etnográficas deveriam levar a que os artefatos coletados e os registros produzidos dissessem respeito a aspectos centrais dos sistemas sociais pesquisados, mas nem sempre é assim. Ademais, a produção do conhecimento em antropologia não ocorre necessariamente de maneira sistemática e interligada.

As histórias das antropologias em todo o mundo e as histórias dos museus antropológicos têm demonstrado que as lógicas de pesquisa, coleta e registro da vida social são múltiplas e variadas. Por exemplo, processos de colecionamento nos museus podem seguir caminhos muito peculiares, até mesmo inusitados. Assim, tenho sugerido que, ao estudar as representações de diferentes culturas em instituições de memória e documentação, atemos especialmente para os narradores. Os antropólogos são narradores exponenciais nos museus antropológicos, que dizer, são eles que, com base no corpo teórico de onde partem, nas questões que formulam e nas

experiências particulares de campo, podem fornecer a chave para alguns dos significados dos patrimônios etnográficos.

Algumas vezes nos surpreendemos ao encontrar sinais de certa interseção entre estas duas concepções de patrimônio: a do nativo sobre sua própria sociedade e a do antropólogo sobre a sociedade do nativo. Retomo, a esse respeito, uma pequena história relatada por Darcy Ribeiro em *Diários índios*. Ao pesquisar entre os índios Urubus-Kaapor, Darcy observou que alguns nativos colecionavam artefatos que julgavam ser muito preciosos. Um deles guardava num cesto colares e braceletes que haviam pertencido a esposas mortas, colares de penas de arara, a flauta de perna de gavião real que servira na nomeação dos filhos e vários outros adornos. Outros conservavam artefatos plumários utilizados em rituais, e muitos desses artefatos, mesmo que não tivessem sido feitos para durar e fossem confeccionados a cada novo ritual, eram armazenados por algum motivo relevante.

Darcy Ribeiro, então, descreve a ambigüidade sentida pelo pesquisador ao negociar a aquisição ou a troca dessas coleções por outros objetos. De um lado, não lhe parecia pertinente retirar da aldeia o patrimônio que os índios valorizavam, protegiam, promoviam e difundiam. De outro, a pesquisa, a produção de conhecimento sobre aquela sociedade e a conservação num museu, instituição preparada para este fim, pareciam bastar para aliviá-lo de certa culpa.

Na roça nova, vi a pandora de um índio cheia de coisas belíssimas. Vi colares e braceletes de suas esposas mortas, seus colares de penas de arara e flauta de perna de gavião real, que serviu na nomeação dos filhos, e outros adornos que ele mesmo mostrou com uma vaidade preciosa.¹⁷

Pedi a Diwá para abrir seu patuá, o que por certo não lhe agradou muito, pois imaginou que eu desejaria levar comigo seus tesouros, no que, aliás, andou muito acertado.¹⁸

Iniciei, assim, o saqueio dos artefatos dos índios. Havia deixado esse trabalho infeliz para o fim, mas acabo de trocar dúzias de flechas, muitos arcos e, sobretudo, muita plumária por umas faquinhas, miçangas,

¹⁷ RIBEIRO, Darcy. *Diários índios: os Urubu-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 114.

¹⁸ *Ibid.*, p. 385.

tesouras, canivetes, pedaços de ferro para flechas e outras bobagens que eles adoram. Levarão anos para refazer a coleção, precisarão abater milhares de pássaros diferentes, ir arrancando cuidadosamente as penas e as conservando a todo o custo, para, aos poucos, refazerem seus tesouros, até que venham outros surrupiá-los.¹⁹

Só me consola saber que vão para um museu.²⁰

Esses objetos a que Darcy Ribeiro se refere foram incorporados ao Museu do Índio, no Rio de Janeiro, e geraram um livro sobre a arte plumária dos índios Urubus-Kaapor escrito por ele e Berta Ribeiro. Trata-se de uma história interessante que expressa algumas das mediações observadas em processos de formação de patrimônios etnográficos. Assim, ao focalizar o tema dos patrimônios etnográficos, é preciso levar em conta uma série de mediações que ocorrem nessa modalidade de patrimônio. Embora as diferentes sociedades possam pensar com a categoria patrimônio, mesmo sem utilizá-la expressamente, isso só adquire visibilidade e materialidade no contexto de uma produção de conhecimento que se pretende universal e a partir da entrada em cena do pesquisador, no caso, o antropólogo.

Não se pode saber ao certo por que razões os nativos Urubus-Kaapor guardavam colares, flautas e artefatos plumários numa sociedade em que pouco se guarda e nada se acumula. Igualmente, não há como afirmar que aqueles objetos tinham significados especiais para eles e quais eram esses significados. Não estamos livres da suposição de que tenham percebido o anseio de Darcy Ribeiro em adquirir artefatos do grupo, e de que, desejosos de artefatos industrializados, como facas, canivetes, miçangas, o que Darcy chama de “outras bobagens”, tenham produzido seus tesouros, embalando-os em suas “pandoras”... Dito de outro modo, não se conhece até que ponto a categoria patrimônio, segundo o pensamento ocidental moderno, vem sendo apropriada por nativos de diferentes sociedades a partir de pesquisas antropológicas. Em suma, há produções de significados muito específicos no caso da categoria patrimônio no contexto do pensamento ocidental moderno e a antropologia e os antropólogos constituem parte ativa desse processo.

¹⁹ Ibid., p. 259.

²⁰ Ibid.

Mediações são características dos patrimônios etnográficos que expressam representações sobre culturas singulares. Uma coleção ou acervo etnográfico sempre é objeto de escolha e seleção de um pesquisador, que constrói sua pesquisa valendo-se de recortes, perspectivas, questões e objetivos definidos. Assim, os patrimônios etnográficos não expressam as culturas como se fossem retratos ou cópias da realidade. Em vez disso, os patrimônios etnográficos expressam interpretações produzidas pelos pesquisadores sobre possíveis significados de aspectos encontrados em sistemas culturais complexos. Eles são produzidos em regimes próprios de significação, que implicam produtores de conhecimento, quadros de referência teóricos e experiência de campo ou relações com o mundo empírico, outro modo de dizer que os patrimônios etnográficos se referem a culturas construídas, e não a “realidades culturais” que possam ser apreendidas sem mediação. A própria noção de que vemos um conjunto cultural articulado já é uma construção; por exemplo, quando apontamos que este ou aquele artefato tem significado específico neste ou naquele ritual, interpretamos a vida social, dizendo, entre outras coisas, que os nativos lhe atribuem qualidades mágicas.

Nem sempre estamos certos em nossas interpretações. Muitas vezes, equivocamo-nos. Em *A experiência etnográfica*, James Clifford chamou a atenção para os argumentos de autoridade presentes nos diários de campo produzidos por antropólogos e para a dificuldade em produzir uma meta-ciência que possa comparar e analisar as produções de verdade daí decorrentes, haja vista serem esses diários produzidos com base em experiências únicas e intransferíveis. A própria noção de campo é problemática, uma vez que, ao viver numa aldeia ou em qualquer habitação durante a pesquisa de campo, convivemos com uma parte pequena da aldeia ou dos habitantes do local pesquisado, isto é, a experiência etnográfica não tem como isoladamente recompor a noção de totalidade social ou cultural. Estamos sempre diante de visões muito parciais e limitadas da vida social, e reconhecer isso, na verdade, é o primeiro passo para uma boa etnografia ou um bom trabalho de campo. Como assinalou Clifford Geertz, o antropólogo estuda não as aldeias, e sim nas aldeias, procurando responder questões formuladas fora delas, isto é, no contexto de reflexões teóricas em que diferentes fontes são cotejadas e comparadas.

O caráter consagrador das pesquisas antropológicas e das instituições de memória e documentação, em particular dos museus, é outro problema dos patrimônios etnográficos. Richard Handler chamou a atenção

para o papel de certas agências no que qualificou de “objetificação” ou cristalização das culturas.²¹ Muitas das pesquisas antropológicas e, em especial, das exposições antropológicas baseadas em artefatos coletados durante as pesquisas contribuíram para formar imagens e produzir imaginários embalsamados ou engessados da vida em sociedade. O próprio conceito de cultura passou a corresponder a uma espécie de atributo capaz de singularizar uma determinada sociedade ou um fragmento de um conjunto social mais amplo. Em muitos casos, esse conceito, utilizado nos primórdios da antropologia para combater a perspectiva evolucionista, em oposição a explicações racistas da vida social, cedeu espaço a uma visão estreita de culturas como mônadas auto-referenciadas e, paradoxalmente, desprovidas de relações sociais. De certa forma, perdeu-se o conceito de cultura como um conceito dinâmico dotado da capacidade de instrumentalizar o pensamento sobre diferenças de experiências da vida em sociedade, a partir de uma igualdade fundante entre todos os seres humanos, a igualdade biológica, sobre a qual se pode falar de espécie humana. Não raro, o predomínio de descrições em profundidade de casos singulares da manifestação da vida social deixou de lado o potencial do método comparativo nas ciências humanas. A difusão e a apropriação da noção de diversidade cultural por parte de agências de governo, de movimentos sociais e da própria sociedade civil é uma consequência drástica desse processo. Ao eliminar a equação entre diferença e unidade, romper com a relação entre construções de identidades e de alteridades, bem como desprezar a própria idéia de processo no jogo entre mudanças e permanências, essa noção tem apresentado mais obstáculos do que caminhos para o que, no fim das contas, é o projeto da antropologia: a relação harmônica entre os povos e o combate a todas as formas de etnocentrismo e, sobretudo, de racismo.

Em alguns casos, a dimensão consagrada da categoria patrimônio produz o que os antropólogos jamais quiseram que se tornasse uma consequência de suas pesquisas de campo: visões cristalizadas e reificadas da vida em sociedade de determinados grupos. Não são poucos os antropólogos, pesquisadores e diretores de Museus de Antropologia que já perceberam o perigo das visões que geram representações estanques e estereotipadas de alguns grupos sociais. No caso dos grupos

²¹ HANDLER, Richard. “On having culture: nationalism and the preservation of Quebec’s patrimoine”. Em: STOCKING, George W. (ed.) *Objects and others. Essays on museums and material culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

indígenas no Brasil, tem sido empreendido grande esforço para que não se continuem a reproduzir imagens de índios genéricos com base em determinados artefatos e registros orais, visuais ou sonoros. O Museu do Índio tem sido exemplar a esse respeito, ao formular propostas de exposições, seminários e publicações que difundam pesquisas consistentes com grupos indígenas e tenham diálogos vivos com os índios nele representados. Desse modo, faz questão de exibir imagens que estão na *contramão de estereótipos sobre eles, entre as quais situações em que se apropriam e fazem uso de equipamentos produzidos em larga escala, como rádios, televisões, livros e, até mesmo, aviões.*²²

Exposições sobre grupos culturais podem cristalizar percepções sobre a vida social e isso já fez com esses próprios grupos considerassem os museus um lugar propício para “aprender mais sobre si próprios” e reconstituir modos de vida já desaparecidos a partir de observações, registros e colecionamentos dos antropólogos. Nos últimos anos, aliás, a presença de grupos nativos nos museus em busca de acervos que lhe dizem respeito tem sido cada vez mais constante, sob a suposição de que tais acervos foram reunidos porque são representativos de suas culturas. *Em consequência, houve em diversos museus enorme debate acerca da repatriação de objetos indígenas, o que demonstra a crescente vitalidade desses grupos desde que entraram em cena para falar em nome próprio e questionar a legitimidade do que pesquisadores e instituições dizem e produzem sobre eles.*

Patrimônios etnográficos e Museus de Antropologia: perspectivas dialógicas para o século XXI

Enquanto os primeiros encontros de ocidentais com povos não-ocidentais se caracterizaram por práticas colecionistas, em que a própria noção de alteridade foi meticulosamente construída e os “outros”, classificados por meio de lentes desenhadas por perspectivas tanto naturalistas quanto evolucionistas; e a emergência da antropologia cultural ou social pôs em movimento um conjunto de dispositivos classificatórios que potencializaram, de forma ilimitada, as noções de diferença entre as culturas e de singularidade dos contextos nos quais os homens e seus artefatos são

²² Sobre as novas exposições no Museu do Índio, ver ABREU, Regina, “Tal Antropologia, qual museu?”. Ob. cit.

produzidos, o final do século xx trouxe consigo importantes questões, com amplas conseqüências para esse panorama.

A primeira delas, e certamente uma das mais importantes, consistiu no fato de que sociedades estudadas por antropólogos – os chamados nativos, indígenas ou não – começaram a se organizar e a valorizar suas práticas culturais, mostrando-se dispostos a fazer valer seus interesses e a reforçar os sentimentos de pertencimento étnico e auto-estima. Esse movimento ocorreu paralelamente à expansão do capitalismo transnacional e à crescente ampliação de conexões, redes e comunicações internacionais, que paulatinamente interligaram os territórios e suas populações. Nesse cenário, o próprio objeto da antropologia se modificou numa velocidade até então impensada. Cada vez mais, as culturas nomeadas e estudadas pelos antropólogos têm dado mostras de vitalidade e plasticidade, tratando-se não mais de um movimento de descoberta do outro pelo naturalista ou antropólogo, e sim da afirmação de grupos sociais e étnicos que reivindicam para si um lugar ativo de sujeito e a mobilização de suas práticas culturais. Em outras palavras, esses grupos, sobretudo algumas de suas lideranças, tomaram para si a tarefa de gerenciar práticas culturais que, embora permaneçam vivas e dinâmicas, foram se tornando ameaçadas. Com isso, têm contribuído para que muitas dessas práticas se destaquem de maneira positiva num mundo com alta tendência à homogeneização.

Percebe-se, pois, crescente diálogo entre antropólogos e “nativos” numa mobilização contra os efeitos da homogeneização e os perigos do etnocentrismo. Esse movimento tem vários efeitos que incidem diretamente sobre os museus. Por exemplo, surgem em todo o mundo museus tribais e de comunidades, cuja principal vocação é expressar e mobilizar anseios, aspirações e crenças de grupos ligados por laços muito específicos. São exemplos disso no Brasil o Museu Máguta, dos índios Tikuna, na cidade de Benjamin Constant, na Amazônia, e o recente Museu Koary, dos povos indígenas do Oiapoque, no Amapá, apoiado pela antropóloga Lux Vidal. Entre as experiências de montagem de exposição feitas conjuntamente por antropólogos, museólogos e os próprios índios, a mostra dos Waiãpi, realizada no Museu do Índio, é uma das mais emblemáticas. Além disso, experiências urbanas de museus de comunidades ou de movimentos sociais, como o Museu da Maré, aportam algumas novidades para esse campo. Em tal tipo de museu, trata-se não mais de representações ou de construções de alteridade efetuadas exclusivamente numa relação de colecionamento do outro

por naturalistas ou antropólogos, e sim de processos dialógicos em que representações e construções alteritárias se mesclam com auto-representações e processos de construção de identidade. Os “nativos”, antes um objeto da ciência, afirmam-se hoje como sujeitos do processo de produção do conhecimento sobre si próprios.

Uma segunda questão surgida no fim do século xx está ligada à crise dos grandes museus etnográficos, em especial do modelo de vocação pedagógica proposto pelo Museu do Homem. Com a aquisição de instrumentos tecnológicos sofisticados e a expansão das universidades e de centros difusores do conhecimento científico, o museu tem sido convertido num local de experiência ou vivência de momentos singulares. Dito de outro modo, observa-se um crescente esvaziamento do museu como dispositivo de difusão de informações, que podem ser adquiridas em outros espaços e, notadamente, na internet.

Na França, um grande projeto, liderado pelo governo, pôs-se a repensar os museus etnográficos, levando à transformação da referência internacional exercida pelo Museu do Homem numa outra proposta de museu, que culminou com a inauguração do Museu do Quai Branly. Grande polêmica cerca essa iniciativa do governo francês e seus maiores críticos sugerem que as novas propostas de museus na Europa deixaram de focar o tema da diferença entre as culturas. Tanto o exotismo quanto a proposta de afirmar o conceito antropológico de cultura teriam sido substituídos por um olhar que privilegia a noção de diversidade cultural como mercadoria etnoturística, ou seja, a equação entre igualdade biológica dos seres humanos e diferenças entre suas realizações culturais, premissa da antropologia cultural, teria dado lugar a um entendimento das culturas como mônadas identitárias. Dito de outro modo, o conjunto dessas mônadas formaria o mosaico da diversidade cultural, num processo sutil de esvaziamento da noção de diferença implicando uma permanente conjugação ou tensão entre cultura e natureza; por extensão, entre as aquisições do homem e sua própria constituição física, entre a singularidade de suas produções e a lenta acumulação de um acervo comum a toda a humanidade, e entre a noção de singularidade cultural e seu atravessamento pela noção de humanidade ou de um substrato comum a todos os homens.

Esvaziada dessa conjugação ou tensão entre cultura e natureza, a noção de diversidade cultural tenderia a se tornar absoluta em singularidades identitárias cristalizadas e formatadas para um mercado ávido pela construção de heterogeneidades decorrentes de uma homogeneização

globalizadora. Nesse cenário, o novo Museu do Quai Branly desponta como uma novidade inquietante, uma vez que seus objetos, na contramão do discurso antropológico, foram deslocados das referências aos seus contextos originais. A ênfase recai sobre a estetização de fragmentos de culturas de todos os cantos do mundo, cujo intuito é compor um grande mosaico ligado a uma imagem multifacetada do planeta.

Alguns autores têm chamado a atenção para a importância de que os museus de hoje não percam a potencialidade crítica e reflexiva desse tipo de equipamento cultural. Como Bernard Levy assinalou em recente artigo publicado em *Le Monde Diplomatique*, espera-se que os museus de arte e civilização não-européias, renovados e em sintonia com o mundo de hoje, transformem-se num espaço de discussão, numa “zona de contato”. Esta seria capaz de fomentar debates que envolvam as sociedades de onde vieram os objetos expostos, abordando-se sem complexos o dilema pós-colonial.

Esperamos, portanto, que o tratamento por que passam os museus em questão convide a uma nova maneira de perceber os laços que unem as nações contemporâneas num mundo alarmado pelo “choque de civilizações”, especialmente entre Norte e Sul, para além do disfarce etnoturístico da diversidade cultural. Dos viajantes e naturalistas dos séculos XVI a XIX, passando pelos antropólogos sociais e culturais do século XX às novas tendências dialógicas do século XXI, em que a pesquisa e a formação de patrimônios etnográficos adquirem novos contornos, o campo de pesquisas e colecionamentos das diferenças tem sido estratégico para forjar um mundo plural e, sobretudo, tolerante, qualidades mais do que necessárias a este milênio apenas iniciado.

Sobre os autores

Joana D'Arc Fernandes Ferraz

Doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, inserida pelo Programa de Absorção de Recém-Doutores da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Pesquisadora Associada do Laboratório dos Estudos sobre as Diferenças e Desigualdades Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

José Ribamar Bessa Freire

Doutor em Literatura Comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Coordenador do Programa de Estudos dos Povos Indígenas da Faculdade de Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Leila Beatriz Ribeiro

Doutora em Ciência da Informação pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Memória Social, Tecnologia e Informação, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Mário de Souza Chagas

Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e professor convidado da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Coordenador Técnico do Departamento de Museus e Centros Culturais do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Phrygia Arruda

Doutora em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, com estágio de pós-doutoramento na mesma instituição (2007–2008).

Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu

Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Líder do Grupo de Pesquisa Coleções e Retratos do Brasil, do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Vera Lucia Doyle Louzada de Mattos Dodebei

Doutora em Comunicação e Cultura pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Bolsista em produtividade e pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Líder do Grupo de Pesquisa Memória Social, Tecnologia e Informação, da mesma instituição.

Esta obra foi impressa pela *Sermograf* para a *Contra Capa* na cidade de Petrópolis.

Vivemos ainda a era do patrimônio ou será que o desejo descomunal de tudo patrimoniar representa um indício de que o conceito envelheceu e está em processo de transformação? Essas alternativas não são mutuamente excludentes; a segunda pode representar a formação de uma cadeia de indagações que nos ajude a mapear o conceito de patrimônio na contemporaneidade, com o cenário arquitetado pela informação, localizado no espaço virtual e vivenciado em tempo real.

Vera Dodebei

Dos viajantes e naturalistas dos séculos XVI a XIX, passando pelos antropólogos sociais e culturais do século XX às novas tendências dialógicas do século XXI, em que a pesquisa e a formação de patrimônios etnográficos adquirem novos contornos, o campo de pesquisas e colecionamentos das diferenças tem sido estratégico para forjar um mundo plural e, sobretudo, tolerante, qualidades mais do que necessárias a este milênio apenas iniciado.

Regina Abreu

ISBN 978-85-7740-054-6



9788577400546