Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

João Paulo Pereira do Amaral

Da colonialidade do patrimônio ao patrimônio decolonial

Rio de Janeiro

2015

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

João Paulo Pereira do Amaral

Da colonialidade do patrimônio ao patrimônio decolonial

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.
Orientadora: Prof.ª Dra. Carla Arouca Belas

Rio de Janeiro

2015

O objeto de estudo dessa pesquisa foi definido a partir de uma questão identificada no cotidiano da prática profissional da Superintendência do IPHAN no Mato Grosso do Sul.

A485c Amaral, João Paulo Pereira do.
Da colonialidade do patrimônio ao patrimônio decolonial / João Paulo Pereira do Amaral – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2015.

166 f.: il.

Orientadora: Carla Arouca Belas

Dissertação (Mestrado) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2015.

1. Patrimônio cultural – Brasil. 2. Salvaguarda. 3. Colonialidade. 4. Giro decolonial. I. Belas, Carla Arouca. II. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Brasil). III. Título.

CDD 363.0981

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

João Paulo Pereira do Amaral

Da colonialidade do patrimônio ao patrimônio decolonial

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.

Rio de Janeiro, 17 de dezembro de 2015.

Banca examinadora

_____

Professora Dra. Carla Arouca Belas (orientadora) – PEP/MP/ IPHAN

_____

Professora Dra. Joseane Paiva Macedo Brandão – PEP/MP/ IPHAN

_____

Professora Dra. Letícia Costa Rodrigues Viana – UnB

Sou grato

RESUMO

A atual Constituição Federal estabelece que o Estado protegerá, com a colaboração da comunidade, as manifestações das culturas populares, indígenas, afrodescendentes e das de outros grupos formadores da sociedade brasileira, definindo o patrimônio cultural do país como os bens materiais e imateriais portadores de referência à memória, à identidade e à ação daqueles grupos. Tal orientação da política sobre os patrimônios culturais desloca o foco dos bens em si para a dinâmica social de atribuição de valores, implicando numa gradativa aproximação do ponto de vista das/os que vivenciam diretamente as práticas culturais, trazendo-as/os à arena decisória. Esta perspectiva abre a política federal sobre os patrimônios culturais no Brasil de hoje a novas práticas de gestão com vistas à autonomia e sustentabilidade e suscitando uma nova relação epistemológica, incluindo as/os detentoras/es das manifestações culturais na construção de conhecimento sobre suas práticas e saberes.

Nestas reflexões aparecem como especialmente relevantes as contribuições teórico-metodológicas do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade. A partir de questionamentos acerca da classificação étnica sobre a qual os estados-nação latino-americanos se desenvolveram, as/os autoras/es do grupo refletem sobre as variadas dimensões e efeitos do processo colonial, no que se destaca a distinção entre colonialismo e colonialidade. Enquanto o colonialismo denota uma relação política e econômica de dominação colonial de um povo ou nação sobre outro, a colonialidade se refere a um padrão de poder que não se limita às relações formais de exploração ou dominação colonial, mas envolvem também as diversas formas pelas quais as relações intersubjetivas se articulam a partir de posições de domínio e subalternidade, podendo ser observada ao longo do tempo nas relações de aprendizagem, no senso comum e na autoimagem dos povos.

Ao movimento teórico e prático de resistência política e epistemológica à lógica da colonialidade Nelson Maldonado-Torres (2005) chama de "Giro decolonial", movimento que busca reconhecer que a colonialidade abrange múltiplas formas e, em seguida, prover alternativas a elas. Esta proposta destina-se a reivindicar os setores subalternos não só como sujeitos históricos - procurando recuperar processos, experiências e eventos significativos para segmentos, organizações e movimentos sociais invisibilizados das narrativas dominantes -, mas também como sujeitos de conhecimento histórico, ou seja, valorizando as versões, categorias, discursos e seus próprios protagonistas, seja na reconstrução e interpretação daquelas narrativas, seja na elaboração e construção de novas.

A partir destas questões, nesta dissertação pretendo refletir sobre os potenciais e limites de aproximação entre o pensamento decolonial e a política pública sobre os

patrimônios culturais no Brasil de hoje, com destaque para a política de salvaguarda dos patrimônios imateriais Registrados. Para tanto, tomo como caso de referência minha experiência profissional recente junto à salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho no Mato Grosso do Sul.
Palavras-chave: patrimônio cultural; salvaguarda; colonialidade; giro decolonial.

ABSTRACT

The current Federal Constitution provides that the State shall protect in collaboration with the community manifestations of popular, indigenous, african-brazilian and other groups that form the brazilian society by setting the cultural heritage of the country as the tangible and intangible assets bearers reference to memory, identity and action of those groups. This shift in policy on cultural heritage shifts the focus of the property itself to the social dynamics of assigning values, implying a gradual approach from the perspective of those who experience the cultural practices directly, bringing them to the decision-making arena. This perspective opens the federal policy on cultural heritage to new management practices aimed at autonomy and sustainability and raises a new epistemological relationship, including the holders of cultural events in the construction of knowledge about their practices and knowledge.

These reflections appear as particularly relevant theoretical and methodological contributions of Modernity/Coloniality/Decoloniality Group (MCD). From questions about ethnicity on which nation states in the region have developed, the group of authors reflect on the varied dimensions and effects of the colonial process, as it highlights the distinction between colonialism and coloniality. While colonialism denotes a political and economic relationship of colonial domination of a people or nation over another, coloniality refers to a pattern of power that is not limited to the formal relations of exploitation or colonial domination, but also involve the various ways the interpersonal relations are articulated from domain and subordinate positions, and can be observed over time in the relationship of learning, common sense and self-image of people.

The theoretical and practical movement of epistemological and political resistance to the logic of colonialism Nelson Maldonado-Torres (2005) calls "decolonial turn", a movement that seeks to recognize that colonialism covers multiple ways and then provide alternatives to them. This proposal is intended to claim the subaltern sectors not only as historical subjects - seeking recovery processes, significant experiences and events for segments, organizations and social movements invisible the dominant narratives - but also as historical knowledge of subjects, namely, valuing versions, categories, discourse and their own protagonists, either in

the reconstruction and interpretation of those narratives, either in the design and construction of new ones.

From these issues, this dissertation intend to reflect on the potential and approach boundaries between decolonial thought and public policy on cultural heritage in today's Brazil, with emphasis on the safeguarding policy of Registered intangible heritage. For this, take as reference case my recent experience with the safeguarding of the way to make the viola de cocho in Mato Grosso do Sul.
Keywords: cultural heritage; safeguarding; coloniality; turning decolonial

RESUMEM

La actual Constitución Federal establece que el Estado protegerá en colaboración con la comunidad las manifestaciones de grupos populares, indígenas, afro-brasileños y otros que forman la sociedad brasileña, estableciendo el patrimonio cultural del país como los portadores, tangibles o intangibles, de referencias a la memoria, la identidad y la acción de esos grupos. Este cambio en la política sobre el patrimonio cultural pone el enfoque en la dinámica social de la asignación de valores, lo que implica acercarse del punto de vista de las/los que experimentan las prácticas culturales directamente, trayéndoles al ámbito de toma de decisiones. Esta perspectiva abre la política federal sobre el patrimonio cultural a las nuevas prácticas de gestión orientadas a la autonomía y la sostenibilidad y plantea una nueva relación epistemológica, incluyendo las/los que detienen las culturales en la construcción del conocimiento sobre sus prácticas.

En estas reflexiones aparecen como particularmente relevantes los aportes teóricos y metodológicos del Grupo Modernidad/colonialidad/decolonialidad. A partir de preguntas sobre el origen étnico en el que los estados nacionales de la región han desarrollado, autoras/es del grupo reflexionan sobre las diversas dimensiones y efectos del proceso colonial, ya que pone de relieve la distinción entre colonialismo y colonialidad. Mientras que el colonialismo denota una relación política y económica de la dominación colonial de un pueblo o nación sobre otra, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que no se limita a las relaciones formales de la explotación o de la dominación colonial, pero también implica las distintas formas las relaciones interpersonales que se articulan a partir de dominio y posiciones subordinadas, y que se pueden observar a través del tiempo en la relación de aprendizaje, el sentido común y la propia imagen de las personas.

El movimiento teórico y práctico de la resistencia epistemológico y político a la lógica de la colonialidad Nelson Maldonado-Torres (2005) llama "giro decolonial", un movimiento

que busca reconocer que el colonialismo cubre múltiples maneras y luego proporcionar alternativas a los mismos. Esta propuesta tiene por objeto reclamar los sectores subalternos no sólo como sujetos históricos - que buscan procesos de recuperación, experiencias significativas y eventos para los segmentos, organizaciones y movimientos sociales invisibles en las narrativas dominantes -, sino también como el conocimiento histórico de los sujetos, es decir, la valoración de versiones, categorías, discurso y sus propios protagonistas, ya sea en la reconstrucción y interpretación de los relatos, ya sea en el diseño y la construcción de otras nuevas.

A partir de estas cuestiones, el presente trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre los límites y potenciales de aproximación entre el pensamiento deecolonial y las políticas públicas sobre el patrimonio cultural en el actual Brasil, con énfasis en la política de salvaguardia del patrimonio inmaterial. Para ello, toma como caso de referencia mi reciente experiencia con la salvaguardia de la manera de hacer la viola de cocho en Mato Grosso do Sul.

Palabras clave: patrimonio cultural; salvaguardia; colonialidad; giro decolonial

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 12
Capítulo 1 16
1 - MODERNIDADE, COLONIALIDADE E OS ESTUDOS SUBALTERNOS LATINO-AMERICANOS 16
1.1 - Constituição 16
1.2 - Questões fundamentais 18
1.3 – Colonialidades e as opções de(s)coloniais 19
2 - NOTAS PARA UM GIRO DECOLONIAL SOBRE A PRESERVAÇÃO DOS PATRIMÔNIOS CULTURAIS NO BRASIL 22
2.1 - Antecedentes 22
2.2 - Constituição e consolidação 27
2.2.1 - Interlúdio: eurocentrismo e estética 30
2.2.2 - A Exceção que Demonstra a Regra 35
2.3 - Estética, Colonialidade do Ser e Arte De(s)colonial 38
3 - DOS NOVOS PATRIMÔNIOS AO PATRIMÔNIO DE(S)COLONIAL 39
3.1 - Novas ideias, novos patrimônios 39
3.2 – Referências, patrimônios e sistemas culturais 44
3.3 - Patrimônios culturais e saber patrimonial. 48
4 - COLONIALIDADE À BRASILEIRA 51
4.1 - Patrimonialismo, mandonismo, personalismo, servilismo, clientelismo e outros condimentos da colonialidade à brasileira 52
Capítulo 2 59
1 - O PATRIMÔNIO IMATERIAL 59
1.1 – A política federal para o patrimônio imaterial no Brasil 60
1.1.2 – Identificação e o INRC 66
1.1.3 – O Registro 67
2 - A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL 68
2.1 - Antecedentes da salvaguarda 69
2.1.1 - O Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP) 70
2.2 - A política de salvaguarda 72
2.2.1 - Tipologia das Ações de Salvaguarda 73
2.3 - Um panorama da primeira década da política 76
3 - A SALVAGUARDA E A PROPOSTA DECOLONIAL 80
3.1 - A pesquisa de co-labor 81
3.2 - Investigação/Pesquisa-Ação Participativa 82
3.2 - A Ecologia de Saberes 84
3.3 - Mediação, representação e a voz subalterna 89
3.4 - A escrita etnográfica 91
3.4.1 - A autoetnografia 95
Caospítulo 3 98
1 - O MODO DE FAZER A VIOLA DE COCHO 98
1.1 - O bem cultural e o Registro 98
2 - AS PRIMEIRAS AÇÕES DE SALVAGUARDA NO MATO GROSSO DO SUL 100
3 - AS AÇÕES RECENTES DE SALVAGUARDA NO MATO GROSSO DO SUL 102
3.1 - Corumbá 103
3.2 - As reuniões de articulação e planejamento em 2012 104
3.3 - As ações planejadas para 2012/2013 107
3.4 – As ações realizadas entre 2012 e 2013 e sua repercussão 110
3.4.1 – Os óbices jurídicos 112
3.4.1 - A transmissão intergeracional da cultura 117
4 - AS AÇÕES DE SALVAGUARDA EM 2014 120
4.1 - I Workshop do siriri e o modo de fazer a viola de cocho 120
4.2 - II Festival da Viola de Cocho 122

4.2.1 – Segundo interlúdio: Os Guató 127
5 – AÇÕES REALIZADAS EM 2015 132
5.1 - O II Workshop do siriri e o modo de fazer a viola de cocho 132
6 - O LIMIAR ATUAL 136
7 – CONSIDERAÇÕES FINAIS 144
REFERÊNCIAS 150

INTRODUÇÃO

O artigo 215 da atual Constituição Federal estabelece que "o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional". Já no artigo seguinte define o patrimônio cultural do país como os bens materiais e imateriais "portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira". Patrimônio que será protegido pelo poder público e com a colaboração da comunidade, segundo acrescenta o parágrafo 1° do mesmo artigo 216.

A perspectiva de orientar a política sobre os patrimônios culturais a partir de uma dimensão valorativa e referencial desloca o foco dos bens em si para a dinâmica social de atribuição de valores, o que implica buscar formas de se aproximar do ponto de vista daquele/as que vivenciam diretamente as práticas culturais e trazê-las/os à arena decisória (FONSECA, 2003).Por outro lado, a partir da atual Constituição Federal a política sobre os patrimônios culturais abre-se a novas práticas de gestão participativa com vistas à autonomia e sustentabilidade, o que torna propício refletir sobre sua aproximação com uma nova relação epistemológica e de poder, incluindo os chamados detentores das manifestações culturais na elaboração e gestão de políticas públicas e na construção de conhecimento sobre suas práticas e saberes.

Nestas reflexões aparecem como especialmente relevantes as contribuições teórico-metodológicas do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (MCD), que vem se desenvolvendo desde fins da década de 1990. Herdeiro do Grupo de Estudos Subalternos Latino-americanos, constituído em 1992 e considerado por Arturo Escobar como um "programa de investigação" (ESCOBAR, 2003), o grupo de autoras/es vinculado ao grupo procura refletir sobre as variadas dimensões e efeitos do processo colonial, no que se destaca a distinção entre colonialismo e colonialidade.

Como assinalam Aníbal Quijano (2014) e Enrique Dussel (1994), enquanto o colonialismo denota uma relação política e econômica de dominação colonial de um povo ou nação sobre outro, a colonialidade se refere a um padrão de poder que não se limita às relações formais de exploração ou dominação colonial, mas envolvem também as diversas formas pelas quais as relações intersubjetivas se articulam a partir de posições de domínio e subalternidade. Neste sentido, a colonialidade sobrevive ao colonialismo, podendo ser observada nas relações de aprendizagem, no senso comum e na autoimagem dos povos.

Ao movimento teórico e prático de resistência política e epistemológica à lógica da colonialidade Nelson Maldonado-Torres (2005) chama de "Giro decolonial". Segundo o autor,este movimentos e refere, em primeiro lugar, a reconhecer que as formas de poder coloniais são múltiplas e que tanto os conhecimentos como a experiência vivida dos sujeitos marcados pela colonialidade são altamente relevantes para entender as formas modernas de poder e, em seguida, prover alternativas a elas.

Esta proposta investigativo-pedagógica de reconstrução coletiva da historia destina-se a reivindicar os setores subalternos não só como sujeitos históricos -procurando recuperar processos, experiências e eventos significativos para segmentos, organizações e movimentos sociais invisibilizados das narrativas dominantes -, mas também como sujeitos de conhecimento histórico, ou seja, valorizando as versões, categorias, discursos e seus próprios protagonistas, seja na reconstrução e interpretação daquelas narrativas, seja na elaboração e construção de novas (CARRILLO, 2003).

A proposta, portanto, passa a ser não só investigativa, mas também propositiva de descolonização, o que traz um detalhe importante referente à identidade do Coletivo MCD. Trata-se da sugestão feita por Catherine Walsh para a utilização da expressão "de-colonização" –com ou sem hífen –e não "descolonização" (MIGNOLO, 2008 e 2010). A supressão da letra "s" marcaria a distinção entre a proposta de rompimento com a colonialidade em seus múltiplos aspectos e a ideia do processo histórico de descolonização via libertação política nacional das antigas metrópoles, do colonialismo.

As relações intersubjetivas de subalternidade, por sua vez, sugerem reflexões mais demoradas acerca das políticas públicas baseadas na diversidade das referências culturais e na participação social. A política local, as relações históricas de poder e como se deram as interações concretas ao longo do tempo darão as nuances específicas de cada caso, porém, informarão também ao processo de implementação e consolidação de uma política pública seus potenciais e limites concretos. É neste sentido que o objetivo principal desta dissertação é apresentar uma reflexão sobre os potenciais e limites de aproximação entre o pensamento decolonial (ESCOBAR, 2005) e apolítica pública sobre os patrimônios culturais no Brasil de hoje,com destaque para a política de salvaguarda dos patrimônios imateriais Registrados. Para tanto, tomo como caso de referência minha experiência profissional recente junto à salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho no Mato Grosso do Sul.

No primeiro capítulo apresento em linhas gerais o pensamento decolonial, sua constituição e questões fundamentais, enfatizando aquelas que tocam mais de perto os objetivos deste trabalho. Neste ponto ressalto a questão da colonialidade como relação social de dominação e subalternidade e alguns de seus aspectos mais sutis e apresentoo duplo

aspecto de uma perspectiva decolonial: por um lado salientar a colonialidade e seus aspectos, reinscrevendo saberes e memórias ocultadas ou subalternizadas e, por outro, construir alternativas autônomas de ação futura.

Tendo postas estas questões e inspirado pela perspectiva decolonial, apresento, então, na sequência do capítulo um, uma leitura possível sobre a constituição do campo da preservação dos patrimônios culturais no Brasil, ressaltando aspectos caros a uma perspectiva decolonial, a colonialidade do ser e a questão estética e a colonialidade do saber na construção de conhecimento. Neste ponto sugiro uma abordagem à constituição da preservação dos patrimônios culturais no Brasil, com destaque aos primeiros anos de atuação do atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Em seguida apresento a atual concepção sobre os patrimônios culturais no Brasil e um possível entendimento teórico sobre os patrimônios culturais, tendo o pensamento decolonial como perspectiva.

Por fim, apresento algumas questões oriundas da teoria social brasileira, propondo-as como reflexão final e ponte necessária a uma contribuição mais fértil do pensamento decolonial à elaboração e implementação de políticas públicas sobre os patrimônios culturais no Brasil. O patrimonialismo, o mandonismo, o personalismo e o clientelismo, por exemplo, são debatidos de diversas maneiras por inúmeras/os intérpretes do pensamento social brasileiro e, de diferentes formas, aparecem como características importantes da cultura política brasileira. Assim, para uma reflexão sobre colonialidades e opções decoloniais no âmbito de uma política pública no Brasil, como a salvaguarda dos bens culturais Registrados como Patrimônio Cultural, destaco autoras/es que consideram que o patriarcado e o patrimonialismo conformaram uma estrutura de poder sobre a qual se delineou a cultura política e o Estado brasileiro, desenvolvendo “atavismos e arquétipos institucionais” (SILVEIRA, 2006, p. 7). Para este trabalho tais questões aparecem como basilares para uma compreensão da colonialidade no Brasil e para uma reflexão acerca de uma proposta decolonial no âmbito de uma política pública, como a voltada para os patrimônios culturais.

No segundo capítulo, busco um passo mais na aproximação proposta entre o pensamento decolonial e a política federal para os patrimônios culturais no Brasil hoje, porém, não mais conceitual, mas teórico-metodológica, tendo como recorte a política federal de salvaguarda das manifestações imateriais Registradas como Patrimônio Cultural brasileiro. Para tanto apresento inicialmente a política federal para o patrimônio cultural imaterial, suas concepções e principais instrumentos, com destaque para a política de salvaguarda dos bens culturais Registrados. Sugiro uma abordagem histórica breve, apresento algumas tipologias de ações de salvaguarda possíveis e ressalto o caráter participativo que as diretrizes do IPHAN para esta política pública têm enfatizado em publicações recentes.

Em seguida, apresento algumas reflexões e experiências teórico-metodológicas decoloniais procurando estabelecer alguns nexos com as concepções e instrumentos apresentados na primeira parte do capítulo. Neste momento, ressalto os potenciais da perspectiva decolonial como referencial para a aplicação de alguns instrumentos do IPHAN, como o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) e para ações de salvaguarda dos bens culturais Registrados segundo as tipologias possíveis apresentadas.

Tendo abordado, no primeiro capítulo, o pensamento decolonial e sua aproximação conceitual com a concepção atual sobre os patrimônios culturais do Brasil e, no segundo capítulo, a política federal para o patrimônio imaterial e sua convergência teórico-metodológica com reflexões e experiências decoloniais, destacadamente em relação à política de salvaguarda, no terceiro e último capítulo reflito sobre os potenciais e limites desta aproximação a partir da prática profissional junto à salvaguarda recente do modo de fazer a viola de cocho no Mato Grosso do Sul, que tenho acompanhado desde 2012.

Inicio o capítulo apresentando o bem cultural Registrado, o modo de fazer a viola de cocho, seu Registro como Patrimônio Cultural brasileiro e as primeiras ações de salvaguarda no Estado sulmatogrossense. Em seguida, narro mais detidamente as ações implementadas desde 2012, evidenciando a partir daí potenciais e limites para uma aproximação decolonial abordada conceitual e metodologicamente ao longo dos capítulos anteriores. Busco uma narrativa cronológica, pontuando ao longo do texto os eventuais nexos e paradoxos entre uma proposta decolonial e a salvaguarda dos patrimônios culturais Registrados no Brasil.

Ocioso dizer, portanto, que não se trata de uma tentativa de aplicação do referencial decolonial a uma pesquisa de campo acerca do modo de fazer a viola de cocho no Mato Grosso do Sul, seu Registro e salvaguarda como Patrimônio Cultural brasileiro. Trata-se antes, como sobredito, de uma aproximação teórico-metodológica entre a política para os patrimônios culturais no Brasil de hoje e o pensamento decolonial, tendo o caso sulmatogrossense como ilustrativo das reflexões trazidas.

Cabe esclarecer ainda, por fim, uma questão de nomenclatura. A instituição que hoje chamamos IPHAN aparece ao longo de sua história com diferentes nomes e estruturas institucionais. Para esta dissertação e a fim de evitar confusões ao longo de sua composição e leitura, opto por pensar em dois grandes momentos de atuação do órgão, levando-se em conta as concepções sobre patrimônios culturais que os nortearam e que apresentarei ao longo do texto. Neste sentido, tratarei a instituição neste trabalho da seguinte maneira: por SPHAN, referindo-me, sobretudo, ao primeiro momento e à atuação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e, para designar a instituição em seu multifacetado momento seguinte, pós os anos 1970, utilizarei genericamente a denominação IPHAN.

Capítulo 1

"A civilização europeia na certa esculhamba a inteireza do nosso caráter".

(Mário de Andrade, *Macunaíma*, 1928).

Neste capítulo, apresento em linhas gerais o pensamento decolonial (ESCOBAR, 2005), sua constituição e questões fundamentais, enfatizando aquelas que tocam mais de perto os objetivos deste trabalho. Em seguida e a partir desta perspectiva sugiro uma narrativa para a constituição da preservação dos patrimônios culturais no Brasil e os primeiros anos do atual IPHAN, ressaltando na narrativa aspectos caros à crítica decolonial. Por fim, esboço um possível entendimento sobre os patrimônios culturais desde a Constituição Federal de 1988 e a partir de contribuições da proposta decolonial.

1 - MODERNIDADE, COLONIALIDADE E OS ESTUDOS SUBALTERNOS LATINO-AMERICANOS

1.1 - Constituição

Na década de 1970 formava-se no sul asiático o Grupo de Estudos Subalternos, cujo principal projeto era analisar criticamente a historiografia da Índia feita por ocidentais europeus e também a historiografia eurocêntrica produzida pelas/os próprias/os indianas/os. Segundo apresenta Florencia Mallon (2010), Ranajit Guha, historiador indiano, definiu o subalterno amplamente como qualquer subordinado "em termos de classe, casta, idade, sexo, profissão ou qualquer outro modo" (MALLON, 2010, p. 155), afirmando que todos os aspectos da vida subalterna - históricos, sociais, culturais, políticos ou econômicos - eram relevantes para o esforço de recuperar suas contribuições para a história da Índia.

Anos mais tarde, em 1992, é constituído o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos (GLES), que, a partir de questionamentos acerca da classificação étnica sobre a qual os estados-nação da região se desenvolveram, procura refletir sobre as variadas dimensões e efeitos do processo colonial, destacadamente em sua dimensão subjetiva e epistêmica, inserindo a América Latina no debate pós-colonial (BALLESTRIN, 2013).

Buscando, porém, afastar-se dos estereótipos que poderiam apresentar um subalterno típico-ideal, como um sujeito passivo, que só pode ser mobilizado a partir de cima, autoras/es vinculadas/os ao GLES procuram evidenciar que os setores subalternos também atuam (não

só reagem), produzindo efeitos sociais visíveis, ainda que ocultados e nem sempre compreensíveis a partir de outras posições. Dentre as representações sobre o subalterno que o GLES pretende refutar estão aquelas relacionadas a projetos de ordem que têm administrado as subjetividades sociais exercendo poder “em nome do povo" (GLES, 1998).

Seguindo o modelo do grupo indiano de intelectuais, o Manifesto latino-americano levantou a necessidade de uma releitura das narrativas nacionais para detectar a ausência de representações da ação e de narrativas das comunidades subalternas, destacadamente ameríndias e de matriz africana. Os intelectuais signatários do manifesto inaugural do GLES indicaram que as mudanças nas sociedades latino-americanas no início dos anos noventa do século XX - a democratização generalizada, o recrudescimento dos projetos revolucionários, a crescente influência da mídia de massa e da nova ordem econômica internacional - exigiam uma nova conceituação do lugar da subalternidade nestas sociedades multiétnicas e culturalmente diversas.

Ainda que partindo de elementos das teorias sul-asiáticas para realizar uma crítica dos legados coloniais na América Latina, o grupo de autoras/es latino-americanas/os em geral defende que as teses de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha e outras/os teóricas/os indianas/os não deveriam ser simplesmente assumidas e traduzidas para uma análise do caso latino-americano. Autoras/es signatárias/os do GLES afirmam que as teorias pós-coloniais têm seu lócus de enunciação nas heranças coloniais do império britânico e que é preciso, por isso, buscar uma categorização crítica que tenha seu lócus na América Latina e a partir das particularidades de nosso processo colonial (Mignolo, 1998).

O argentino Walter Mignolo, em particular, denunciava o “imperialismo” dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos que não realizaram uma ruptura adequada com autoras/es eurocêntricas/os (Mignolo, 1998). Herdeiros de pós-estruturalismo, os estudos pós-coloniais permitiram questionar concepções tradicionais de um sujeito histórico unitário e da linguagem de poder do conhecimento, possibilitando reformular os debates sobre a dominação colonial. Não obstante, Walter Mignolo (2010) ressalta a existência de uma tradição de pensamento latino-americano anterior aos pós-estruturalistas que tinham já refletido sobre as contradições do mundo colonial latino-americano, a natureza geo-histórica dos discursos, suas representações e continuidades nas relações de poder.

A partir destas questões é que o Grupo Modernidade/Colonialidade (GM/C) foi sendo paulatinamente estruturado, sobretudo a partir de seminários e publicações, agregando ao longo dos anos nomes como Edgardo Lander, Arthuro Escobar, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Fernando Coronil, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Boaventura de Sousa Santos, dentre outros. Muitos desses integrantes já

haviam desenvolvido, desde os anos 1970, linhas de pensamento crítico próprias, como é o caso de Dussel e a Filosofia da Libertação, Quijano e a Teoria da Dependência ou Wallerstein e a Teoria do Sistema-Mundo. A identidade grupal do GM/C, ecoando críticas do GLES, acabou herdando essas e outras influências do pensamento crítico latino-americano do século XX (BALLESTRIN, 2013).

O Grupo Modernidade/Colonialidade, segundo apresenta Arturo Escobar (2003), tem sua principal força orientadora em uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos locais. O autor marca que o movimento teórico-metodológico em questão acabou dando origem à escola de pensamento latino-americana denominada de "estudos decoloniais", que se estruturou a partir do grupo Modernidade/Colonialidade, mas que atualmente leva o nome de Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (ESCOBAR, 2005).

Aqui cabe acrescentar um detalhe importante referente à identidade do Coletivo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (CMCD). Trata-se da sugestão feita por Catherine Walsh para a utilização da expressão de-colonização – com ou sem hífen – e não descolonização (MIGNOLO, 2008 e 2010). A supressão da letra "s" marcaria a distinção entre a proposta de rompimento com a colonialidade em seus múltiplos aspectos e a ideia do processo histórico de descolonização via libertação nacional das antigas metrópoles – o colonialismo.

1.2 - Questões fundamentais

Das contribuições de ambos os grupos de autoras/es destaca-se a distinção entre as noções de colonialismo e colonialidade. Enquanto o colonialismo denota uma relação política e econômica de dominação colonial de um povo ou nação sobre outro, a colonialidade se refere a um padrão de poder que não se limita às relações formais de exploração ou dominação colonial, mas envolvem também as diversas formas pelas quais as relações intersubjetivas se articulam a partir de posições de domínio e subalternidade.

Claro esteja que ambos – colonialismo e colonialidade - como assinalam Aníbal Quijano (2014) e Enrique Dussel (1994), se relacionam intimamente. O colonialismo pode ser visto como o processo de constituição de uma estrutura de poder que implicou na formação de novas relações sociais intersubjetivas, fundamento de um novo tipo de poder colonial e que deu as bases da sociedade latino-americana como a conhecemos. A colonialidade, portanto, sobrevive ao colonialismo e se reproduz, segundo apresenta Walter Mignolo (2003), em uma tripla dimensão: a do poder, a do saber e a do ser. Cada uma destas dimensões dizem respeito às relações políticas, à epistemologia e às relações intersubjetivas, respectivamente,

configurando-se como "o lado obscuro e necessário da modernidade; é a sua parte indissociavelmente constitutiva" (MIGNOLO, 2003, p. 30).

A partir desta multifacetada colonialidade é que se articularam o conjunto de narrativas nacionais que, desde o século XIX, vêm forjando as identidades coletivas na América latina, reproduzindo mecanismos geradores de alteridades e subjetividades subalternas (Castro-Gómez, 1998). Estes discursos de identidade e as memórias oficiais ganharão novo corpo nos Estados com os nacionalismos do século XX, com lugar de destaque para o papel dos chamados patrimônios históricos neste processo, como veremos.

1.3 – Colonialidades e as opções de(s)coloniais

Desde meados dos anos 70, a ideia de que o conhecimento é também um instrumento de poder e colonização e que, portanto, a descolonização implicaria necessariamente a descolonização do saber e do ser (isto é, da subjetividade) se expressou de várias maneiras e em diferentes âmbitos. Walter Mignolo (2010) credita ao antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro uma das primeiras expressões de que "el império marcha hacia las colônias com armas, libros, conceptos e pré-conceptos" (MIGNOLO, 2010, p. 9). Porem é a Anibal Quijano que Mignolo (2010) atribui a vinculação explícita entre a colonialidade do poder nas esferas política e econômica à colonialidade do conhecimento, concluindo que se este é instrumento de colonização, uma tarefa urgente que se tem por diante é descolonizá-lo.

Este processo de descolonização do conhecimento dar-se-ia por meio da critica do paradigma europeu de racionalidade moderna, porém, não consistiria da simples negação e rejeição de suas categorias nos discursos de conhecimento, mas sim na dissociação ou no desprendimento dos processos cognitivos de uma racionalidade colonial. Nas palavras de Walter Mignolo (2010) "es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad" (Migmolo, 2010, p. 15). Para Aníbal Quijano (2014), por sua vez, o que está em jogo num projeto descolonial são os fundamentos mesmos do paradigma cognitivo que permite tal instrumentalização e na espinha dorsal deste paradigma estariam: a separação dicotômica sujeito-objeto; a exterioridade e desconexão entre os objetos, além da linearidade sequencial entre causa e efeito, para assinalar algumas dimensões centrais para o autor.

É neste sentido que, para Quijano, em primeiro lugar é necessária a descolonização epistemológica para, em seguida, ser possível uma comunicação intercultural, um intercambio de experiências e de significações que formem a base de uma racionalidade nova e que possa pretender, quiçá com mais legitimidade, a alguma universalidade.

> Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad

> universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad. (Quijano, 1992, p. 447 *apud* MIGNOLO, 2007, p. 30).

Conforme já assinalado, o conceito de colonialidade e a proposta decolonial têm aberto a possibilidade de reconstrução de historias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados pela ideia de totalidade definida pela racionalidade moderna. A grande questão, porém, a ser colocada é sobre a possibilidade de rompimento com a lógica da colonialidade sem, contudo, abandonar as contribuições do pensamento crítico eurodescendente para a própria decolonização (BALLESTRIN, 2013).

Autoras/es ligadas/os ao pensamento decolonial (ESCOBAR, 2005) têm sido capazes de construir um marco conceitual e metodológico novo e promissor para superar paradigmas e dar visibilidade à colonialidade do poder e do saber. Estas/es autoras/es e debates também apontam para a necessidade de estarmos cientes de que as disciplinas acadêmicas e instituições em geral estão inseridas em redes de poder hegemônico e que o conhecimento produzido por elas (e particularmente a forma de fazê-lo) é produto e reprodutor das mesmas relações de poder. Neste sentido, a proposta decolonial trata de pensar e agir em várias formas epistemológicas complementares e paralelas aos movimentos sociais que se movem nas bordas e margens das estruturas de poder (MIGNOLO, 2008).

Ao movimento teórico e prático de resistência política e epistemológica à lógica da modernidade/colonialidade Nelson Maldonado-Torres (2005) chamará de "Giro decolonial". Para o autor, tanto uma atitude como uma razão decoloniais são partes fundamentais deste giro, que se refere, fundamentalmente, à percepção de que as formas de poder modernas têm produzido tecnologias de silenciamento, ocultação e morte que têm afetado de forma significativa diversos segmentos sociais ao longo do tempo. A partir daí, há que reconhecer que as formas de poder coloniais são múltiplas e que tanto os conhecimentos como a experiência vivida dos sujeitos marcados pela colonialidade são altamente relevantes para entender as formas modernas de poder e prover alternativas a elas.

Neste sentido, o giro decolonial não se trata de uma gramática da colonialidade, mas a coloca no centro do debate como componente constitutivo da modernidade e da decolonização como projeto (MALDONADO-TORRES, 2005). Para tanto, há que se lançar mão de uma série de ferramentas conceituais e metodológicas, um sem número de estratégias contestatórias que busquem uma mudança radical nas formas hegemônicas atuais de poder e dominação, destacadamente na construção de conhecimento, nas relações intersubjetivas e na configuração das instituições.

Assim, constituem o momento mais fundamental do giro decolonial, por um lado, investigar as formas pelas quais as estruturas de poder continuam produzindo a colonialidade e, por outro, fomentar a mudança de uma atitude racista, sexista ou aristorcrática para uma

atitude decolonial. Uma vez que, para Maldonado-Torres, “La descolonización no se puede llevar a cabo sin un cambio en el sujeto”. (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 68).

Atualmente, diversos autoras/es questionam o universalismo etnocêntrico, o eurocentrismo teórico, o nacionalismo analítico e o positivismo epistemológico contidos no *mainstream* das ciências sociais. Essa busca tem informado um conjunto de elaborações denominadas Teorias e Epistemologias do Sul (SANTOS e MENESES, 2010), as quais procuram valorizar e desenvolver perspectivas para a descolonização das ciências sociais. Assim, as vozes do GLES e do CMCD somam-se a um movimento disruptivo transfronteiriço.

O surgimento de estudos que questionam os paradigmas hegemônicos responde à necessidade de rever, problematizar e questionar um conjunto de conceitos definidos pela racionalidade moderna, como o discurso da história, da nação, da cultura, das identidades e do conhecimento que, como "discursos de verdade", inevitavelmente levam ao silenciamento, invisibilidade, subestimação ou subordinação de todo o conhecimento diverso deste paradigma e seus/suas produtore/as. A questão, por fim, a enfatizar neste ponto é que o primeiro passo para uma análise decolonial deve ser uma desconstrução epistêmica.

Walter Mignolo (2008) apresenta a opção decolonial como essencialmente epistêmica, ou seja, “ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento” (MIGNOLO, 2008). Esta desvinculação epistêmica, como já assinalado, não significa necessariamente o abandono do instrumental epistemológico que já foi construído por todo o mundo, mas uma substituição ou justaposição da geopolítica do conhecimento eurocêntrico predominante pela geopolítica de outras possíveis subjetividades, línguas, conceitos políticos, econômicos, artes, religiões, etc. Conclui Mignolo que, “consequentemente, a opção descolonial significa, entre outras coisas, aprender a desaprender” (MIGNOLO, 2008, p. 290).

Partindo do diagnóstico de que tanto a retórica da modernidade e progresso como a lógica da colonialidade e controle estão sustentadas por um aparato cognitivo que é patriarcal (normatizando as relações de gênero) e racista (baseado em classificações sociais racializadas) (MIGNOLO, 2008; QUIJANO, 2014), as opções decoloniais e o pensamento decolonial buscam, assim, uma genealogia de pensamento que não seja fundamentada exclusivamente no pensamento eurodescendente, mas que possa recorrer a categorias e discursos explicativos que emergiram nas línguas e histórias dos povos ameríndios e africanos subjugados. Como exemplo deste fazer descolonial e que sempre esteve presente na história latino-americana Mignolo (2008) aponta os Candomblés, a Santería, o Vudú e a Capoeira, por exemplo.

Neste sentido, se, por um lado, a colonialidade é a cara invisível da modernidade é também a energia que gera a de(s)colonialidade. (MIGNOLO, 2008, p. 10). A colonialidade, neste sentido, designa histórias, formas de vida, saberes e subjetividades colonizadas, mas que a partir das quais se construíram respostas decoloniais.

A partir daí, como pretendo argumentar ao longo desta dissertação, o pensamento decolonial e a política sobre os patrimônios culturais no Brasil atual podem confluir, abrindo a possibilidade não só para a valorização de manifestações culturais antes ocultadas, mas, sobretudo, para que estas não sejam fetichizadas, esvaziadas de seu sentido histórico, perdendo o viés descolonial que tiveram e o potencial decolonial que têm, suas ~~idiossincrasias, devires[1] e~~ possibilidades de futuro.

2 - NOTAS PARA UM GIRO DECOLONIAL SOBRE A PRESERVAÇÃO DOS PATRIMÔNIOS CULTURAIS NO BRASIL

Chandra Mohanty (2008 apud DOMÍNGUEZ, 2012) aponta que uma investigação descolonizada tem dois momentos: o primeiro funcionando de forma negativa, com uma crítica, desconstrução e desmantelamento da lógica dominante de investigação e buscando libertar-se dos esquemas mentais de domínio da colonialidade. O segundo, por seu turno, funcionaria de forma positiva, de criação e construção, buscando valorizar e reconhecer as criatividades e criações locais e subalternizadas na ação social e construção de conhecimento.

Tendo em mente o aporte de Mohanty, a partir daqui aproximarei mais detidamente as questões do pensamento decolonial com a política de preservação dos patrimônios culturais no Estado brasileiro, inicialmente a partir de uma leitura histórica, destacando os aspectos mais relevantes em relação à colonialidade no âmbito da preservação do patrimônio cultural no Brasil. Em seguida, ressalto possíveis confluências e possibilidades de aproximação entre o pensamento decolonial e a concepção vigente no país sobre os patrimônios culturais.

2.1 - Antecedentes

Maria Cecília Londres Fonseca (1997) aponta a gênese da preservação dos patrimônios culturais pelo Estado no Ocidente na Revolução Francesa, em fins do século XVIII, surgida da intenção de preservação de bens que, confiscados de nobres e da Igreja,

[1] Devir aparece neste trabalho como na obra de Deleuze e Guattari, como um eterno e necessário vir-a-ser que perpassa a existência individual e coletiva. O devir é causa de si e substrato que engendra incontáveis processos de diferenciação à medida que a vida humana avança. Tais processos são, eles mesmos, os devires, no sentido de que importa menos a consubstanciação da potencia e seu resultado final e mais a qualidade do percurso e a potencia de sua continuação. (Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil platôs** - capitalismo e esquizofrenia. Rio de janeiro: Ed. 34, 1995 e DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Ed. 34, 2010).

vinham sendo destruídos. Virgolino Jorge (2000), por sua vez, assinala que um dos primeiros textos legislativos conhecidos sobre a proteção dos monumentos nacionais diz respeito a um alvará do rei português D. João V, de 20 de Agosto de 1721, no qual se determina que "nenhuma pessoa de qualquer estado, qualidade e condição que seja desfaça ou destrua em todo, nem em parte qualquer edifício que mostre [antiguidade] ainda que em parte esteja arruinado" (JORGE, 2000, p. 6). Mais tarde, na segunda metade do século seguinte, D. Fernando II ordenara o restauro das sés de Lisboa e de Coimbra, além de alguns conventos e da Torre de Belém (JORGE, 2000).

Por outro lado, só é possível falar da criação de um órgão especificamente destinado à proteção e preservação dos chamados patrimônios históricos com a Inspeção Geral de Monumentos Históricos criada na França em 1830. Apesar do pioneirismo na ação estatal sobre a preservação de edificações históricas, Portugal só terá uma instituição para este fim com a Comissão dos Monumentos Nacionais, instituída em 1882 (SILVA, 2013, p. 5743).

Entretanto, do ponto de vista da realidade colonial brasileira, um marco antecedente da preservação dos patrimônios culturais como os concebemos hoje (abrangendo a identificação,a construção de conhecimento e a chancela oficial, além da preservação e salvaguarda sobre suas dimensões material e imaterial) pode incluir as Viagens Filosóficas (1777-1822) lusitanas, quando naturalistas formados na Universidade de Coimbra foram enviados ao Brasil, Angola, Moçambique e Cabo Verde (SILVA, 2013; JORGE, 2000). É neste contexto que, em 1783, o baiano Alexandre Rodrigues Ferreira retorna de Portugal, onde exercera a função de Preparador de História Natural na universidade de Coimbra, com a ordem de "averiguar inscrições, costumes, literaturas, comércios, agriculturas‖, além de "fazer copiar tudo, cópias para irem e para ficarem" (RAMINELLI, 2001, p. 7). A Viagem Filosófica a seu cargo percorreu as capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá entre 1783 e 1792 (RAMINELLI, 2001).

À parte estes antecedentes e agora falando em termos mais propriamente institucionais, a gênese da construção da memória e identidades nacionais via seleção e preservação de patrimônios históricos no Estado brasileiro pode ser localizada no século XIX, tendo por marcos a fundação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e do Arquivo Nacional, ambos em 1838. Da parte do IHGB cabe aqui mencionar a Comissão Científica de Exploração (1856-1861), num breve histórico da investigação sobre o que hoje consideramos referências culturais ou patrimônios culturais do Brasil, conforme será exposto oportunamente.

De acordo com Alex Gonçalves Varela (2010), a Comissão Científica de Exploração pode ser apontada como a primeira expedição com fins exploratórios feita no país somente

por brasileiros. Segundo o autor, a primeira expedição científica nacional, apoiada pelo Instituo Histórico e Geográfico Brasileiro e pelo Imperador, teve origem no desejo do universo letrado de então em constituir uma ciência brasileira, "capaz de conhecer o Brasil" (VARELA, 2010, p. 108). Ainda segundo Varela, a criação da Comissão Científica do Império "foi o delineamento das estratégias de uma ciência nacional, vinculadas à criação de identidades regionais na segunda metade do século XIX" (VARELA, op. cit, p. 109).

Ainda que timidamente começa a se delinear mais claramente os contornos de uma trajetória descontínua de ações sobre a investigação e construção de uma identidade nacional e o processo de seleção, preservação e promoção de marcos de uma história nacional por narrar. É desta época a viagem de Joaquim Ferreira Moutinho, publicada em 1869 sob o título "Noticia sobre a província de Matto Grosso seguida d'um roteiro da viagem da sua capital a S. Paulo". Nesta publicação, a propósito, segundo lembra Marieta Alves no 17° número da Revista Brasileira do Folclore (1967), Moutinho deixará suas impressões sobre a viola-de-cocho e o cururu.

> quanto ao gosto pela música entre as classes mais baixas e a gente do campo, resume-se elle no uso de um instrumento a que dão o nome de "côcho", que não é mais do que uma viola grosseira, do adufo e do tambor que é feito de pau ôco, coberto de couro de boi afinado ao calor do fogo.
> Ao som destes instrumentos dancão o "cururu", o mais insípido e extravagante divertimento a que temos assistido, depois da dança dos bugres. Formão uma roda composta de homens, um dos quaes toca o afamado côcho, e volteando burlescamente, cantão à porfia n'uma toada assaz desagradável versos improvisados. [...]
> Para que se possa ter uma idéa da veia poetica dos cururueiros, ahi vão alguns dos seus improvisos:
>
> Em cima d'aquelle morro
> Siá dona,
> Tem um pé de
> jatobá; Não há nada
> mais pió Ai, siá dona
> Do que um home se casá.
> Dizem que a muyé é farssa
> Tão farça como rapé
> Mas quem vendeu Jesus Christo
> Foi home, não foi muyé (apud Alves, p. 6).

Anos antes, os registros feitos por Castelnau, em 1845 dão conta de que indígenas Guató "sempre se reuniam, em volta de fogueira com muito cururu, viola de cocho e bebida alcoólica, produzidas por eles mesmos ou água ardente de cana" (Martinelli, 2012, p. 94).

Estes exemplos aparecem aqui a fim de ilustrar com menções ao bem cultural objeto deste trabalho um momento histórico de investigação e construção de conhecimento sobre a cultura brasileira, num breve histórico dos antecedentes das políticas patrimoniais no Brasil. Adiante nesta dissertação retomarei algumas questões apontadas aqui, como o julgamento estético em relação à sonoridade da viola de cocho e sua presença junto a indígenas guató ao longo do tempo.

Nas décadas seguintes, sobretudo em função do clima sociopolítico de derrubada da monarquia e instauração da república, a questão da identidade nacional e o que chamamos de patrimônios culturais permanecerão latentes na política brasileira, ainda que presentes em intelectuais e movimentos políticos. Uma proposta pioneira partiu do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, através de Wanderley Pinho, em 1917, mas, que não seguiu adiante. Segundo Maria Lucia Bressan Pinheiro (2006), diversos projetos de proteção do patrimônio cultural foram propostos ao longo da década de 1920, dos quais a maioria fracassou. Em sua cronologia, a autora menciona em seguida o arqueólogo e conservador de Antiguidades Clássicas do Museu Nacional, Professor Alberto Chide que, em 1920 apresenta Anteprojeto de lei de defesa do patrimônio artístico nacional com ênfase nos bens arqueológicos e com proposta de desapropriação dos bens. (PINHEIRO, 2006).

Em 1922 é criado o Museu Histórico Nacional, considerado à época o "templo guardião da alma da nossa Nação, o espaço adequado para a sua exaltação" (NASCIMENTO, 2008, p. 106). Neste ponto, parece pertinente para um giro decolonial sobre a preservação dos patrimônios culturais no Brasil atentar também para o contexto em que estavam imersos alguns dos principais personagens relacionados, como uma reflexão acerca da constituição do acervo do Museu Histórico Nacional sob a batuta de Gustavo Barroso e as bases lançadas por ele na área.

Além do nacionalismo e militarismo característicos de Barroso, Nascimento (2008) aponta ainda as reflexões de Mário Chagas, Solange Godoy (1995) e José Bittencourt (2002) sobre a relação de Vargas com os museus em seu período de governo ditatorial, com destaque ao Museu Histórico Nacional. Segundo Bittencourt (2002), Vargas interessava-se por esta instituição justamente pelo que chama de "declarado culto às ideologias conservadoras". O autor afirma ainda que Barroso, assim como Alcindo Sodré, então diretor do Museu Imperial, em Petrópolis-RJ, "negavam qualquer papel ativo às populações comuns e não as queriam em seus museus". (BITTENCOURT, 2002, p. 107).

Ressaltar estas questões pode contribuir para entender melhor os silenciamentos e ocultações na escrita da memória do país via patrimônios e acervos, desconstruindo alguns discursos e dando espaço para que se ponham outros no lugar.

No ano de 1923, é apresentado o projeto de organização da defesa dos monumentos históricos e artísticos do país, de autoria do Deputado Luiz Cedro, de Pernambuco. Já em 1924 é apresentado um projeto visando proibir a saída de obras de arte tradicional brasileira, cujo autor fora o poeta e deputado mineiro Augusto de Lima (NASCIMENTO, 2008). Pinheiro (2006) fala ainda que, em 1925, ocorre a criação, em Minas Gerais, de uma comissão para estudar os efeitos do comércio de antiguidades sobre o patrimônio histórico e artístico

das cidades mineiras e que resultou em esboço de anteprojeto de lei federal. Já em 1927, uma lei estadual na Bahia criou a Inspetoria Estadual de Monumentos Nacionais, anexa à Diretoria do Arquivo Público e Museu Nacional e, em 1928, uma lei estadual de Pernambuco criara a Inspetoria Estadual dos Monumentos Nacionais.

Já em 1930, novamente o Deputado baiano José Wanderley de Araújo Pinho apresenta projeto de lei federal mais abrangente sobre a preservação do patrimônio histórico e artístico nacional, incluindo "todas as coisas imóveis ou móveis a que deva estender a sua proteção o estado, em razão de seu valor artístico, de sua significação histórica ou de sua peculiar e notável beleza" (PINHEIRO, 2006, p. 7). Porém, é o Decreto nº 22.928 de 1933, que erige a cidade de Ouro Preto em Monumento Nacional, que marca uma ação mais ampla em âmbito federal em favor da preservação dos patrimônios culturais no Brasil.

Estas iniciativas, desarticuladas e mais ou menos malogradas todas, esbarravam em geral na ausência de respaldo constitucional para ação sobre os patrimônios culturais nacionais e na limitação legal de atuação sobre a propriedade privada, o que uma nova Carta Magna viria solucionar parcialmente. Em 1934 é promulgada uma nova Constituição Federal que, em seu Capítulo II artigo 148, afirma que:

> Cabe à União, aos Estados e aos Municípios favorecer e animar o desenvolvimento das ciências, das artes, das letras e da cultura em geral, proteger os objetos de interesse histórico e o patrimônio artístico do País, bem como prestar assistência ao trabalhador intelectual. (SPHAN/ProMemória, 1980).

Ainda em 1934, o Decreto nº 24.735 aprovou novo regulamento para o Museu Histórico Nacional, iniciando a organização de um serviço de proteção e delineando o que seriam os primeiros contornos de uma legislação federal sobre o que chamamos hoje de patrimônios culturais. O decreto e este novo regulamento para o Museu Histórico Nacional trazem diversas atribuições que caberão anos mais tarde ao Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). O Artigo 72, por exemplo, dispõe que os imóveis classificados como monumentos nacionais não poderão ser demolidos, reformados ou transformados sem a permissão e fiscalização do Museu Histórico Nacional, a quem estava atribuída a classificação dos bens mais relevantes e a regulação de suas eventuais saídas do país. Neste sentido, pode-se considerar a Inspetoria de Monumentos Nacionais a primeira repartição pública do país encarregada de um trabalho sistemático sobre os patrimônios culturais ou históricos e artísticos nacionais.

Outra menção importante num breve esboço histórico sobre a preservação do patrimônio cultural no Brasil é a criação, em 1935, do Departamento Municipal de Cultura da cidade de São Paulo. O órgão empreendeu várias e diversificadas atividades, como a criação das Bibliotecas Circulante e Infantil, da Sociedade de Etnologia e Folclore e a realização do

Congresso de Língua Nacional Cantada, o que permitiu ao então Ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, solicitar ao escritor e então Diretor do Departamento de Cultura e Recreação da Prefeitura de São Paulo, Mario de Andrade, em 1936, um anteprojeto para a organização do que viria a ser o SPHAN (PINHEIRO, 2006; SPHAN/PROMEMÓRIA, 1980).

2.2 - Constituição e consolidação

A década de 30 do século passado foi palco de uma ampla reforma do Estado brasileiro que, iniciada durante o governo constitucional, teve seu ápice a partir da instauração do regime autoritário, em 1937. Um conjunto de medidas foram implementadas visando uma reestruturação institucional e uma reconfiguração das estruturas de poder no país – com forte centralização em detrimento das oligarquias regionais – no bojo das quais se identifica, para além de um modelo de Estado, um projeto de nação (SCHWARTZMAN, 2000; BOMENY, 1999; BARBALHO & RUBIM, 2007).

Ilustrativo sobre este contexto é o poema Hino Nacional, do Livro Brejo das Almas, que Carlos Drummond de Andrade publica em 1934, ano de sua chegada ao então Distrito Federal para trabalhar junto a Gustavo Capanema, no Ministério da Educação e Saúde (MES).

Precisamos descobrir o Brasil!
Escondido atrás das florestas,
com a água dos rios no meio, o
Brasil está dormindo, coitado.
Precisamos colonizar o Brasil.
O que faremos importando francesas
muito louras, de pele macia, alemãs
gordas, russas nostálgicas para
garçonnettes dos restaurantes noturnos.
E virão sírias fidelíssimas.
Não convém desprezar as japonesas.
Precisamos educar o Brasil.
Compraremos professores e livros,
assimilaremos finas culturas, abriremos dancings
e subvencionaremos as elites. Cada brasileiro
terá sua casa
com fogão e aquecedor elétricos, piscina,
salão para conferências científicas.
E cuidaremos do Estado Técnico. [...]
Precisamos, precisamos esquecer o Brasil!
Tão majestoso, tão sem limites, tão despropositado,
ele quer repousar de nossos terríveis carinhos.
O Brasil não nos quer! Está farto de nós!
Nosso Brasil é no outro mundo. Este não é o Brasil.
Nenhum Brasil existe. E acaso existirão os brasileiros?

Neste contexto, o MES (que abrigou o SPHAN), sob o comando de Capanema de 1934 a 1945, tem lugar de destaque. Criado em 1930, pouco depois da chamada revolução de 1930, o Ministério teve como primeiro titular Francisco Campos que, após breve passagem do

médico Washington Ferreira Pires, retorna à pasta, dando lugar em seguida a Capanema. Ambos mineiros e aliados em diferentes momentos, Francisco Campos e Gustavo Capanema destacam-se como os dois grandes articuladores políticos da área de educação e cultura no período, exercendo fortes influências nas articulações legislativas e administrativas. Estiveram juntos, por exemplo, na instalação da Legião de Outubro, organização de jovens paramilitares de orientação fascista, criada em Minas Gerais em fevereiro de 1931, por Francisco Campos (então Ministro da Educação) com o apoio de Gustavo Capanema (então Secretário do Interior e Justiça do Estado de Minas Gerais), apoiando os golpes de 1937 e 1964 (AGUILAR FILHO, 2011; CARVALHO, 2010).

Gustavo Capanema, em particular, assume o Ministério da Educação e Saúde meses após a promulgação da Constituição de 1934 que, em seu Artigo 138, estabelece que "Incumbe à União, aos Estados e aos Municípios, nos termos das leis respectivas" [...] "b) estimular a educação eugênica" (AGUILAR FILHO, 2011, p. 102), sendo "eugenia" definida pelo eugenista brasileiro Deodato de Morais como o

> o estudo e a aplicação dos fatores que melhoram os caracteres físicos e intelectuais da raça. Esse melhoramento deve vir de dentro para fora, promovendo a conciencia [sic] da saúde, o culto da beleza e a aquisição das boas heranças e dificultando as uniões dos tipos inferiores de espécie. (MORAIS, 1941 apud Carvalho, 2010, p. 35).

Some-se a isso o fato de que, à parte a participação junto ao MES de figuras como Mário de Andrade e Gilberto Freyre, por exemplo, mais comumente ressaltadas, Luiz Felipe de Carvalho (2010) evidencia o aumento da participação conservadora católica junto às políticas educacionais. A manutenção de Gustavo Capanema a frente do Ministério de 1934 a 1945, "demonstra que houve uma linha de ação que não se perdeu durante toda a primeira fase da era Vargas, no que diz respeito à educação" (CARVALHO, 2010, p. 97-98). Como veremos a seguir, cabe supor que esta configuração é chave para um entendimento possível sobre as tipologias de bens consagrados como patrimônio histórico pelo SPHAN, os valores que se pretendia consolidar e as ocultações subjacentes.

Os primeiros anos da gestão Capanema são também tempos de elaboração do Plano Nacional de Educação, lançado em 1937 e no qual a educação aparecia como o meio de criar uma cultura nacional comum e disciplinar as gerações, a fim de "produzir uma nova elite para o país. Uma elite católica, masculina, de formação clássica e disciplina militar", segundo coloca Schwartzman (SCHWARTZMAN 2000, p. 218). Neste projeto que Helena Bomeny chama de a "criação de um homem novo para um Estado Novo" (BOMENY, 1999, p. 139), nas décadas de 1930 e 1940 surgem diversas instituições culturais que, por um lado, projetarão a nação e, por outro, construirão para ela a ancestralidade que a justifique, como o Serviço Nacional de Teatro, o Instituto Nacional do Livro, o Instituto Nacional do Cinema

Educativo e o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) que coordenava diversas áreas, como radiodifusão, teatro, cinema, turismo e imprensa (BARBALHO, 2007), além do próprio SPHAN.

Em uma exposição de motivos submetida ao presidente Getúlio Vargas, em novembro de 1937, Gustavo Capanema enfatizava a necessidade de institucionalização do SPHAN, de que fossem fixados os princípios fundamentais da proteção dos bens considerados de valor histórico ou artístico e que se estabelecessem penalidades sobre o dano aos mesmos (SPHAN/ProMemória, 1980). Elaborado o anteprojeto para a criação do Serviço, o texto segue pelas casas legislativas, sendo aprovado pela Câmara dos Deputados, recebendo emendas no Senado Federal e voltando à Câmara para nova apreciação. Neste ínterim se dá o golpe do Estado Novo, dissolvendo o Congresso Nacional, em 10 de Novembro de 1937. Vinte dias depois o texto do Decreto-Lei 25 é, então, promulgado pelo presidente Getúlio Vargas, já no regime autoritário, organizando a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional (CHAGAS, 2009).

De acordo com Paula Porta (2012), as primeiras décadas de atuação do SPHAN - e que por sua vez ajudou a moldar as concepções e ações sobre os patrimônios culturais no país (Motta, 2000) – "estiveram estritamente voltadas à proteção do legado material da colonização portuguesa e do período imperial" (PORTA, 2012, p. 11). Considerando-se os estudos de Rubino (1991), Motta (2000) e Chuva (2009), pode-se dizer que o período inicial de atuação do SPHAN foi o período mais significativo na construção e disseminação de uma imagem e uma significação sobre o patrimônio histórico e artístico nacional e sua gestão e que não houve alteração nos critérios e na tipologia de bens tombados por longos anos. Conforme apresentado por Mario Chagas (2009), uma síntese proposta por Falcão (1984), ao analisar os bens tombados em nível federal nas primeiras décadas de atuação do órgão:

> indica tratar-se de: a) monumento vinculado à experiência vitoriosa branca; b) monumento vinculado à experiência vitoriosa da religião católica; c) monumento vinculado à experiência vitoriosa do Estado (palácios, fortes, fóruns, etc) e na sociedade (sedes de grandes fazendas, sobrados urbanos etc) da elite política e econômica do país. (FALCÃO, 1984, p. 28 *apud* CHAGAS, 2009, p. 106).

A constituição política sobre os patrimônios culturais no Estado brasileiro pode ser entendida, então, a partir da política educacional/cultural de formação da nação, levadas a cabo na primeira metade do século XX. Entre o prestígio do discurso da intelectualidade, da arte e da política, o SPHAN consolidou ao longo dos anos uma série de marcos sobre a cultura brasileira atribuindo a certos traços a privilegiada alcunha de patrimônios.

Lia Motta (2000) aponta que

> O patrimônio construído pelo IPHAN formou um quadro social da memória de referência à identidade nacional que alimenta a memória social dos brasileiros, para que se sintam membros pertencentes à nação. Como

> consequência, ao fixar na lembrança a imagem do que foi preservado como patrimônio nacional, esse quadro consolidou também a noção de patrimônio cultural lato sensu. Ou seja, o que foi valorizado como referência da memória nacional, com seus *padrões estético-estilísticos eruditos* e de excepcionalidade, se incorporou à memória social como referência de patrimônio cultural no seu sentido mais amplo, sendo referência das práticas de preservação mesmo diante de novos conceitos para seu entendimento. (MOTTA, 2000, p. 18) (grifo meu).

Esse sistema de classificação sobre os patrimônios culturais, os valores que o sustenta e os discursos de identidade que subjaz aos patrimônios que serão consagrados a partir do SPHAN, constituem, portanto, lugar privilegiado para um giro decolonial à brasileira. Não há novidade no estabelecimento de relações entre história, poder e identidade. Vários autoras/es, em diferentes momentos e lugares têm abordado a questão e mostrado que um dos elementos-chave na estrutura das sociedades, das formas de dominação, dos movimentos sociais e das identidades coletivas tem sido a produção e controle de narrativas sobre o passado, o que abre espaço para a reflexão sobre a construção dos patrimônios culturais como marcos deste processo. Se é a partir de versões do passado e do controle sobre a memória social que as identidades sociais são estruturadas e legitimadas, é também a partir destas questões que estes discursos são desafiados e as relações de poder que atravessam o corpo social vão sendo redefinidas (CARRILLO, 2003).

2.2.1 - Interlúdio: eurocentrismo e estética

Como já dito noutros pontos do capítulo, uma proposta decolonial é mais epistêmica que cognitiva. Portanto, mais que uma justaposição de novos e abundantes fatos e fontes, um trabalho de desconstrução epistêmica deve buscar escavar valores e processos sociais nos quais se apoiaram e basearam a conformação de discursos, práticas e silenciamentos ao longo do tempo. Apenas desvelando a colonialidade secular é possível construir alternativas decoloniais e perceber a intensidade que as novas práticas devem ter para configurar efetivamente novas realidades.

Como se lê na citação de Motta (2000) acima, a persistência de determinadas práticas, mesmo diante de novos conceitos na política federal sobre os patrimônios culturais, instiga a uma investigação mais demorada sobre seus fundamentos. Assim, nesta seção, pretendo rastrear algumas questões que me parecem basilares nas concepções estéticas e estilísticas sobre as quais se desenvolveu a ação pública sobre os patrimônios culturais no Brasil e quais sentidos e discursos subjazem aos padrões eleitos e disseminados pelo SPHAN em suas primeiras décadas. Após estas considerações, quiçá seja mais fácil considerarmos a complexidade acerca da colonialidade e as demandas para novas práticas nas políticas públicas sobre os patrimônios culturais.

Em seu ensaio “Arte como Sistema Cultural” (1997), o antropólogo estadunidense Clifford Geertz aponta que a abordagem que conhecemos sobre a arte se consolidou a partir do século XVIII, paralelamente à noção peculiar de “belas artes” e uma série de formalismos a priori para a sua execução. Elsa Ballesteros (2003), por sua vez, aponta que a concepção ocidental de arte teve início com as ideias de Platão e se desenvolveu sem grandes alterações desde a estética aristotélica e neoplatônica até a estética kantiana. Já Enrique Dussel (1997) apresenta o filósofo alemão Alexander Baumgarten como tendo desenvolvido a estética como "teoria da sensibilidade", no século XVIII. De matriz platônica, como apresentado por Ballesteros, esta ideia se desenvolveu ao longo do tempo e das/os autoras/es em geral a partir de uma concepção segundo a qual tão mais superior seria a arte quanto mais se aproximasse do *belo* como manifestação de uma ideia (*eidós*) abstrata de beleza.

Sob esta perspectiva, tanto mais bela e grandiosa seria uma obra quanto mais refletisse e manifestasse em si a ideia abstrata e geral do belo nela contida. A partir deste mesmo princípio a arte revelaria, então, desde o gênio do artista que a produz até a evolução da cultura e da civilização da qual emerge. Com estas concepções é que o padrão de beleza eurodescendente se foi construindo historicamente como o mais próximo da ideia mesma do belo (DUSSEL,1997).

Pari pasu a este processo, a palavra *aesthesis*, que se origina no grego antigo, passa às modernas línguas europeias com seus significados relacionados ao processo de percepção via sentidos e girando entorno de vocábulos como sensação ou sensação visual, gustativa ou auditiva. A partir do século XVII, o conceito aesthesis entendido como a habilidade de perceber através dos sentidos se restringe, passando a predominar a *estética* como teoria geral acerca do belo em si mesmo, o que constituirá na *colonização* (ou colonialidade) da aesthesis pela estética. Se a *aesthesis,* quanto capacidade de percepção via sentidos, é um fenômeno comum a todos os organismos viventes com sistema nervoso, a estética, por outro lado, seria uma versão ou teoria particular e localizada sobre tais sensações relacionadas com a beleza (MIGNOLO, 2010; TLOSTANOVA, 2011).

> Es decir, que no hay ninguna ley universal que haga necesaria la relación entre aesthesis y belleza. Esta fue una ocurrencia del siglo XVIII europeo. Por razones complejas, que tienen que ver con la construcción de Europa a partir de 1492, la teorización particular de la experiencia estetica europea se universalizó deslegitimando e ocultando sus experiencias de satisfacción de las sensaciones y el gusto por la creatividad en el lenguaje, en las imágenes, en los edificios, en las decoraciones, entre otros, de civilizaciones no europeas (MIGNOLO, 2010, p. 13-14).

Em termos mais gerais, desde o século XVIII, especialmente a partir do Iluminismo, foi se construindo a ideia de que a Europa e os europeus constituiriam um nível mais avançado numa escala evolutiva unilinear e unidirecional, distinguindo-se a partir desta

concepção a população mundial entre superiores e inferiores, mais ou menos racionais, mais ou menos primitivos ou civilizados, tradicionais ou modernos (QUIJANO, 2014). Neste processo, também a vivência eurodescendente sobre a beleza e sua concepção sobre arte e cultura se foram impondo como universalmente verdadeiras e sua experiência estética como superior e sinônima de beleza (ou mais próxima do belo).

Citando em particular o segundo volume de sua Filosofia da História Universal, Enrique Dussel (1994) apresenta como Hegel defendia que a Europa seria o centro e o fim do mundo antigo e do Ocidente como tal, enquanto a Ásia, o começo. A América e os ameríndios eram identificados como a infância da humanidade e a África, por sua vez, com seus resquícios de animalidade, não teria propriamente história e por isso não seria mais mencionada na obra do filósofo germânico. Não seria, então, parte do mundo histórico, não apresentando o que se poderia identificar como um movimento ou desenvolvimento histórico, "algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que sólo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal", segundo apresenta Dussel (DUSSEL, 1994, p. 17). Esta classificação, claro esteja, estaria manifesta nos mais diversos produtos da cultura material dos povos.

A ideia, portanto, da civilização europeia ocidental como a culminância de uma trajetória desde um estado de natureza, mais próximo do qual estariam africanos e ameríndios, traz consigo a concepção de que, justamente por essa posição na escala evolutiva, os europeus seriam os exclusivos criadores e protagonistas de um processo civilizatório colonial de dimensões mundiais. É neste sentido que Enrique Dussel recua o processo histórico de constituição da subjetividade moderna para quando a Europa é confrontada com o "outro" nas Américas à época dos chamados descobrimentos, quando teve início a constituição propriamente de um ego europeu descobridor, colonizador e superior diante de um "outro" em geral. Outro que, para o autor, não fora des-coberto, mas en-coberto quanto "si mesmo" e construído quanto "outro". (DUSSEL, 1994).

Esse eurocentrismo e seus escalonamentos estão na base de todo um processo de colonialidade, não só da política, mas também do ser e, claro, da estética. Em raqzão mesmo da colonialidade e da socialização sob seus termos, segundo Aníbal Quijano, o eurocentrismo não é a perspectiva cognitiva exclusiva dos europeus, mas do conjunto de pessoas educadas sob sua hegemonia e que naturaliza este processo.

> Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, la hace percibir como natural, en consecuencia, como dada, no susceptible de ser cuestionada. (QUIJANO, 2014, p 287)

Concluiria ainda Quijano que o mais notável sobre isso não é que os europeus pensem e imaginem a si mesmos e aos demais a partir de seu particular sistema de classificação – o que não é um privilégio exclusivo deles, claro está -, mas o fato de que foram capazes de disseminar e estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro de um universo intersubjetivo (QUIJANO, 2014).

Segundo Márcia Chuva (2003), Rodrigo Melo Franco de Andrade, Carlos Drummond de Andrade e Lucio Costa – figuras chave na constituição e consolidação da ação sobre os patrimônios históricos no Brasil – identificavam-se profundamente entre si pela crença na universalidade e origem comum da arte, "sendo este um ponto crucial na concepção de nação que se consagrou no Brasil a partir do SPHAN". (CHUVA, 2003, p. 315). A partir desta concepção, a "arquitetura tradicional" foi classificada em tipologias das manifestações *da* arte no Brasil, cronologicamente dividida em quatro períodos, correspondendo a cada qual um estilo específico. Ainda segundo a autora,

> Trata-se de uma verdadeira tomada de posição, especialmente sob o aspecto da determinação de uma classificação evolutiva, que de forma sistêmica consagrou uma tipologia que seria reconhecida não somente no interior do Serviço, mas pela própria historiografia da arte no Brasil – uma historiografia da "civilização material brasileira". [...]
> Essa cronologia comportava, em não mais de 250 anos (fins do século XVI e começo do XIX), as fases do processo civilizatório do mundo europeu ocidental: o clássico grego; o românico; o gótico; e o renascentista. Todas essas fases estavam reunidas por uma adjetivação comum a todas elas no Brasil – o barroco –, que colocava as origens da nação brasileira sincronizadas com a história do mundo "civilizado". (CHUVA, 2003, p. 325-326)

O próprio Mário de Andrade, figura mítica à qual se atribui a origem da busca pelas raízes mais telúricas nas políticas patrimoniais no Brasil, ainda assim não escapa (homem de seu tempo) à concepção de que o paradigma de uma arte pura e superior deveria ser buscado no passado clássico europeu. Em seu Ensaio sobre a Música Brasileira, escreve o autor de Macunaíma:

> E aliás é pela ponte lusitana que a nossa musicalidade se tradicionalisa e justifica na cultura europeia. Isso é um bem vasto. É o que evita que a música brasileira se resuma à curiosidade esporádica e exótica do tamelang javanês, do canto achanti e outros atrativos deliciosos mas passageiros de exposição universall‖ (ANDRADE, 1972 [1928], p. 28-29).

Além de pesquisas e publicações, também cursos eram promovidos pelo SPHAN quando de sua constituição, dos quais Santos (1996) destaca História das Artes, ministrado por Hanna Levy, Arte Indígena, ministrado por Heloísa Alberto Torres e Formação da Civilização Brasileira, ministrado por Afonso Arinos de Melo Franco, em 1941. De suas aulas resultou o livro Desenvolvimento da Civilização Material no Brasil, editado na série Publicações do SPHAN, em 1944 (TEIXEIRA, 2009, p. 01). Arinos publicara ainda, em 1936, o livro intitulado Conceito de Civilização Brasileira. Civilização seria, para ele, a

unidade de culturas manifesta racional e tecnicamente. Cultura, por sua vez, seria compreendida como a consciência comum, nascida e formada gradativa e coletivamente a partir de três elementos básicos, quais sejam: a raça, o espaço e o tempo (SERPA & CAMPIGOTO, 2010).

Segundo Serpa & Campigoto (2010), Arinos recorre à pluralidade ainda numa perspectiva hierárquica, incorporando a ideia de cultura inferior e superior em suas análises, a partir do eurocentrismo supramencionado. Nesse sentido e acerca de uma civilização propriamente brasileira, Arinos considera necessário examinar em seus diferentes lados o triângulo racial‘ que a formara, triângulo retângulo no qual "o cateto menor representa a linha indígena; o maior seria a linha africana e a hipotenusa seria a linha europeia" (SERPA & CAMPIGOTO, 2010, p. 205). Escreveria Arinos:

> O desenvolvimento da nossa civilização material é de base portuguesa, entendida no seu complexo luso-afro-asiático. A contribuição negra e índia, muito notável na elaboração do psiquismo nacional, é pouco importante na nossa civilização material, não somente por ter sido absorvida no choque com um meio muito mais evoluído mas também porque as condições de sujeição em que viviam as raças negra e vermelha não permitiam a expansão plena das suas respectivas formas de cultura. Por isto mesmo, os elementos negros e índios, presentes na nossa civilização material, salvo um ou outro mais notáveis, são de difícil identificação (MELO FRANCO, 2005, p. 24 *apud* TEIXEIRA, 2009, p. 6).

A civilização brasileira, então, seria o resultado da interpenetração de três culturas, com pesos distintos segundo a evolução de cada uma. Assim, as contribuições advindas de indígenas e negras/os deixaram marcas na "civilização brasileira", porem residuais. A partir destas considerações podemos compreender as bases da priorização dos bens eurodescendentes na política patrimonial brasileira: representariam a ancestralidade e vinculação com o passado que se queria enfatizar para o futuro a construir. Em termos de configuração da tipologia dos patrimônios culturais consagrados a partir destas concepções, sintetiza Silvana Rubino:

> O SPHAN elegeu um Brasil antepassado que exclui alguns atores contemporâneos ao delimitar claramente de quem "descendemos". Não é umdiscurso da superioridade branca, lusitana e cristã conferido pela detração do outro e sim pela sua exclusão, por meio da construção de um elo de ligação com o passado que remete bisavós, antepassados e ancestrais dignificados. O melhor do passado do SPHAN não traz à luz conflitos ou contrastes. Ao contrário, estabelece uma continuidade, ainda que na direção de um tempo que já passou (RUBINO, 1996, p. 103)

Estas considerações, como dito ao início da seção, buscam compor uma desconstrução de cânones, assinalando ocultações, silenciamentos e simultaneidades à configuração do saber e da prática da preservação patrimonial no Brasil. Destas observações pode-se entender melhor a conformação de representações e imaginários que, na seção seguinte, pretendo complementar. A partir de uma concepção sobre a humanidade e sua suposta evolução

manifesta em sua produção cultural, aliada a um projeto político-pedagógico de construção da nação (com seus respectivos marcos simbólicos via patrimônios históricos oficialmente consagrados) é possível refletir sobre o enquadramento que se pretendia dar ao país em termos de ancestralidade e, também, os rumos que se almejava para o futuro. Ademais, como será adiante exposto, das escalas de valores e concepções eurocêntricas advirão silenciamentos, ocultamentos e classificações subalternizadas de práticas e bens culturais diversos, o que responde em parte pela sociedade que temos hoje e informam, por outro lado, as correções que podem ser feitas para um rumo adiante.

Ainda aqui cabe assinalar que, conforme o que venho expondo, a constituição do campo da preservação dos patrimônios culturais no Brasil é marcada por valores vinculados não só às especificidades de uma época, mas também a projetos políticos. Neste sentido, não creio ser a mágica ação do tempo que, por si só, superará suas consequências, mas sim ações conscientes, deliberadas e sistemáticas em sentido oposto é que construirão alternativas.

2.2.2 - A Exceção que Demonstra a Regra

> "Pero la memoria oficial necesita monumentos: estetiza la muerte y el horror". (Marc Augé. *Las formas del olvido.* 1998)

No contexto dos primeiros anos de atuação do SPHAN, caracterizado pela priorização aos chamados bens de pedra e cal e à arquitetura civil, religiosa e militar eurodescendentes, é no mínimo curioso o tombamento da Coleção Museu de Magia Negra, do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro, em 1938, primeiro tombamento etnográfico inscrito no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do órgão, apenas 50 anos após a abolição oficial da escravidão no Brasil.

De acordo com levantamento realizado em 1940, fazia parte da coleção "tabaques, estatuetas de orixás, figas, vidros com despachos (ebós), vestimentas, velas, pedras, garrafas, cuias, anéis, cachimbos, charutos, flechas, imagens de santos, talismãs, leques, punhais, espadas, búzios, cruzeiros, palmatória, guias, etc." (CORREA, 2007, p. 289). Ainda segundo Correa (2007), historicamente essas coleções foram criadas a partir da repressão policial aos terreiros, casas de santo e práticas similares ocorrida no início do século XX,

> visando aplicar o Código Penal Brasileiro no combate ao "baixo espiritismo", ao "charlatanismo", às "práticas de medicina ilegal‖ e às práticas de sortilégios", além de outros delitos previstos na Lei Penal (Art. 156, 157 e 158). (CORREA, 2007, p. 308)

Criado em 1912, o Museu da Secretaria de Segurança Pública do então Distrito Federal era associado a um projeto de uma escola com o objetivo de auxiliar na formação de novos policiais. Para tanto o Museu coletou e colecionou um vasto acervo composto de objetos que marcam a atuação da polícia nas mais diversas áreas, como balística, falsificações ou toxicologia (CORREA, 2007). Como se pode ver, ainda que vinculado a um "projeto educacional", não se pode dizer sem sérias ressalvas que esta coleção não se distinguia deveras, em termos de valor atribuído, aos acervos do Museu Nacional de Belas Artes ou do Museu Histórico Nacional, por exemplo.

De igual modo, em termos de valor atribuído, podemos então relacionar mais de perto e a partir deste caso, uma concepção de civilização, cultura e estética com a política patrimonial no Brasil de modo mais concreto, onde certos bens, grupos e estéticas são privilegiados em relação a outros. A visão evolucionista e eurocêntrica subjacente às primeiras décadas da prática da preservação dos patrimônios culturais no Brasil poderia entender aquelas peças da Coleção Museu de Magia Negra como representativas de crenças populares e outras práticas culturais que desapareceriam com o inexorável processo de evolução e com a urbanização e industrialização que o seguiriam (CORREA, 2007). Seriam, então, mostras dos resíduos das culturas mais básicas que compunham a civilização brasileira e que nos distinguiriam, porém com nítido lugar hierárquico inferior segundo um sistema classificatório eurocêntrico.

O que venho expondo, por fim, é uma forma de entendermos os bens e acervos de "arte-sacra' eurodescendentes serem inseridos nos livros de Tombo Histórico e de *Belas-Artes*, enquanto os bens e acervos de religiões populares afrodescendentes ou ameríndias serem classificados no Livro do Tombo Arqueológico, *Etnográfico* e Paisagístico. Os primeiros nos inseririam no concerto das nações civilizadas, enquanto os demais marcariam a peculiaridade, os resíduos e o pitoresco de nossa "raça"‖. Ainda que nos conferissem particularidades e neste sentido devessem ser registrados, classificados e catalogados, os bens etnográficos (e sob esta terminologia entendam-se os bens não eurodescendentes) estariam hierarquicamente inferiorizados no sistema de classificação patrimonial que se instaurava.

Ilustrativa a este respeito é a carta que, em 30 de abril de 1935, Mário de Andrade, falando sobre uma proposta para o ensino das artes no Brasil, escreve a Gustavo Capanema. Atentem, por gentileza, a esta citação inconvenientemente extensa, porque, de certa maneira, sintetiza uma interpretação do pensamento da época e que venho tentando expor:

> Há, porém certas disciplinas que abrangem imediatamente todas as artes. A Estética (na sua concepção filosófica), a História das Artes e a Etnografia. [...] Quanto à ordem das três cadeiras, a de História das Artes deverá logicamente preceder a de Estética. A de Etnografia talvez convenha que vá

> conjuntamente com a de História das Artes, que lhe poderá servir de elemento comparativo.
> Essas três cadeiras me parecem imprescindíveis pra um indivíduo ser artista brasileiro. Talvez nem cinco por cento dos nossos artistas tenham uma noção filosófica do que seja arte. Ninguém sabe o que seja o Belo, o que é a Arte, quais as relações dum com outro, quais as funções da arte no indivíduo e na sociedade, quais os seus caracteres essenciais etc. Uma cadeira de Estética, tenha a orientação que der, seja materialista, seja espiritualista, siga Croce ou siga quem quiser: o essencialmente importante no momento é munir os nossos artistas duma orientação doutrinária (qualquer) - o que é o mesmo que lhes proporcionar uma finalidade social. Esta finalidade social será completada pela cadeira de Etnografia Brasileira, na qual estudando os nossos costumes, as nossas tradições, as suas origens, os seus processos, as tendências populares, as constâncias populares, o artista adquira uma base nacional, e não mais regional e meramente ocasional, de criação, por onde se tradicionalizar dentro da sociedade brasileira, e se justificar dentro da nacionalidade. [...] Não existem artes, propriamente falando: existe a Arte. E são justamente as cadeiras de Estética e de História da Arte, se bem conjugadas e articuladas uma na outra, que darão ao nosso artista essa compreensão simples e perfeita, a meu ver, da sua finalidade de artista. Enquanto a cadeira de Etnografia Brasileira, esta lhe dará a finalidade de artista, mas brasileiro‖. (Mário de Andrade em carta de 30.4.1935 a Gustavo Capanema, apud SCHWARTZMAN, 2000, p. 377-378)

Por fim, cabe registrar ainda que o caso do tombamento da Coleção Museu de Magia Negra aparece aqui por seu valor heurístico e como exceção que confirma a regra acerca do eurocentrismo e valor patrimonial diferenciado atribuído a diferentes bens segundo sua matriz cultural. Por outro lado e em termos concretos no que diz respeito à gestão patrimonial, Alexandre Correa (2007) afirma que aquele bem foi, por muitas décadas, "relegado" ao esquecimento pelo próprio IPHAN, "que relutava em reconhecer qualquer valor patrimonial nesse acervo considerado "bizarro"" (CORREA, 2007, p. 290).

Afirma ainda o autor que por anos a referência oficial a essa coleção não se encontrava nos documentos que arrolavam os bens e valores culturais móveis e imóveis tombados pelo órgão, vindo a aparecer apenas em 1984. Em reportagem publicada por "O Globo" em 04 de outubro de 2014, Célia Costa dá conta de que, após começarem a se deteriorar junto com o prédio da Repartição Central de Polícia Civil, que as abrigava, as peças que compõem a coleção permaneceram em estantes e em condições impróprias de conservação, estando hoje embaladas e encaixotadas, numa sala refrigerada de um prédio anexo. "Esse acervo hoje está longe do público e de estudiosos, mas poderá ser visto assim que o Museu da Polícia for reinaugurado — o que ainda não tem data para acontecer" [2].

[2] Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/apreendidas-nos-anos-20-pecas-de-terreiros-de-candomble-vao-para-acervo-do-museu-da-policia-14137582>

2.3 - Estética, Colonialidade do Ser e Arte De(s)colonial

Madina Tlostanova (2011) dirá que uma das peculiaridades humanas é a habilidade de usar simultaneamente dois mecanismos diferentes de orientação do comportamento: o intelecto e as emoções; e dois tipos de experiência cultural, a racional-analítica e a emocional-sensual, que se interseccionam justamente na esfera estética. A colonialidade entra em cena, imperceptivelmente, substituindo a capacidade humana de percepção simultaneamente intelectual e emocional com um conjunto específico de valores estéticos construídos e impostos como universais. A colonialidade da aesthesis pela estética, conforme já assinalado.

> La estética europea de la modernidad colonizó la aesthesis como parte de su colonización global del ser y del conocimiento, llevando a formulaciones estrictas de los que es bello y sublime, bueno y feo, a la creación de estructuras canónicas, genealogías artísticas, taxonomías específicas; cultivando preferencias de gusto, determinando según caprichos occidentales el rol y la función del artista en la sociedad, siempre otrificando lo que cayera de esta red. (TLOSTANOVA, 2011, p. 15).

Neste processo, Walter Mignolo (2010) aponta a opressão e a negação como dois aspectos da lógica da colonialidade. O primeiro opera na ação de um indivíduo sobre outro em relações desiguais de poder, enquanto o segundo se dá sobre os indivíduos à medida que negam o que no fundo sabem. Num caso, a opressão sobre expressões alheias e diversas; no outro, a negação da alteridade que lhe é própria.

A retórica da modernidade cria as expectativas do que deveria ser e as naturaliza, operando o que Mignolo chama de colonialidade do ser (subjetividade), do sentir (aesthesis) e do saber (epistemologia) (MIGNOLO, 2010). Assim, mais do que em rígidas regras e formas prescritas, a colonialidade da estética se manifestaria na percepção do que seja belo. Insisto nesta dimensão da colonialidade por relacionar-se com aspectos que retomarei no terceiro capítulo deste trabalho. De qualquer modo, refletir sobre concepções estéticas, acerca da noção de belo e a colonialidade da estética consagrada pela ação do IPHAN ao longo dos anos aparecem como fundamentais atualmente, com uma política baseada na noção de referência cultural e sua diversidade. A este respeito será ilustrativa a questão relacionada à sonoridade peculiar da viola de cocho e as recorrentes tentativas de aproximação deste instrumento da sonoridade do violão e da música erudita, que abordarei oportunamente.

Segundo Madina Tlostanova (2011), apenas uma criatividade descolonial se converteria numa maneira de liberar o conhecimento e o ser, "a través de la subversión, la burla, la resistencia, la re-existencia y la superación de la modernidad y sus mecanismos creativos, normas y limitaciones" (TLOSTANOVA, 2011, p. 15). De um lado, descolonizar a arte e seus cânones e, de outro, descolonizar a *aesthesia*, a percepção estética que vincula subjetivamente beleza ao padrão da arte clássica da Europa. Estes dois impulsos colaborariam

dinamicamente no mecanismo do que a autora chama de “anti-sublime decolonial”, liberando a percepção do sujeito das capas colonizadoras da estética normativa ocidental, permitindo-o criar seus princípios estéticos, emanados de sua propria historia local, “de su geo- y corpopolítica del conocimiento” (TLOSTANOVA, 2011, p. 18).

No que Tlostanova apresenta como uma estética decolonial, a arte é repensada no diálogo com outras éticas, outros sistemas de valores e outros ideais de beleza.

> El arte decolonial sigue deconstruyendo las oposiciones binarias de bello y feo, trágico y cómico, elevado y bajo. Estas coexisten y se entre-penetran simultáneamente en la realidad, en la gente, en el arte, basadas en el principio de dualidad no-excluyente que se encuentra no sólo en la lógica multi-semántica, sino también en muchas tradiciones y modelos epistémicos indígenas. (TLOSTANOVA, 2011, p. 19).

Em contraposição à colonialidade da estética, com suas pretensões de universalidade, não está, portanto, o retorno a uma suposta expressão artística pura ou essencial, mas a busca por legitimar outras formas de experiência e expressão estéticas, outros sistemas de valores, considerados segundo os significados dos que os forjaram. Neste sentido, quando abordar neste trabalho os espaços abertos pelas novas concepções de patrimônio cultural vigentes no Brasil a partir da noção de referência cultural e seus instrumentos de gestão, estarei tratando de um espaço promissor para expressões, criações e ações políticas decoloniais diversas e emancipatórias.

3 - DOS NOVOS PATRIMÔNIOS AO PATRIMÔNIO DE(S)COLONIAL

Nesta seção contextualizo a concepção atual sobre os patrimônios culturais no Brasil e em seguida busco nexos com as questões decoloniais fundamentais expostas até aqui. Recorro a contribuições das Ciências Sociais e ao aporte do pensamento decolonial para esboçar um entendimento possível sobre as bases axiológicas da concepção sobre os patrimônios culturais presente na Constituição Federal de 1988.

3.1 - Novas ideias, novos patrimônios

Francisco Weffort (2006), cientista político e ministro da cultura entre 1995 e 2002, considera que a partir da década de 1950 ocorre uma transição de um tipo de história das ideias para outro, mais aberto e disposto a agrupar as massas. Este contexto é palco também dos primeiros congressos de antropologia e sociologia no Brasil, dentre os quais destacam-se a II Reunião Brasileira de Antropologia, de 1955, realizada na Universidade da Bahia, em Salvador e na qual se constituiu a Associação Brasileira de Antropologia.

Cavalcanti e Vilhena (1990) afirmam, por sua vez, que desde a segunda fase do movimento modernista aparece com centralidade no pensamento social brasileiro a determinação do caráter particular da nação brasileira, viabilizando sua incorporação na modernidade (CAVALCANTI e VILHENA, 1990). A segunda metade do século XX dá lugar a novos paradigmas nas ciências sociais brasileiras, no qual o conceito de cultura ocupa lugar de destaque. A partir deste período é possível observar uma redefinição do conceito de cultura, pensado não mais como especificamente relacionado a artefatos materiais ou comportamentos concretos, mas, sobretudo, a partir dos significados a eles atribuídos (COSTA, 2008). Ainda sobre este cenário há que se considerar as questões relativas ao folclore e cultura popular, que abordarei no capítulo seguinte.

Em relação à questão patrimonial especificamente, Françoise Choay (2001) observa que a partir da década de 1960 ocorreu uma grande transformação na prática e nos conceitos envolvidos na preservação dos patrimônios culturais. Passaram a ser reconhecidas obras de um passado mais recente e, do ponto de vista das tipologias, novas categorias consideradas objeto de preservação foram acrescentadas, com a crescente, ainda que lenta, valorização de bens antes não consagrados, como habitações operárias e estabelecimentos industriais. Neste compasso observa-se a história da preservação no Brasil narrada pelo IPHAN (SPHAN/PRO-MEMORIA, 1980) marcando esta época e a correspondente gestão de Renato Soeiro junto ao órgão pelo deslocamento do foco nas edificações isoladas para conjuntos urbanos.

Paula Porta (2012), por sua vez, lembra que na década de 1970 tiveram início as discussões sobre a necessidade de atualização e ampliação do conceito de patrimônio no Brasil, a fim de que abarcasse a diversidade cultural da sociedade brasileira. Maria Cecília Londres Fonseca (1996), analisando a trajetória do atual IPHAN desde a saída de Rodrigo Melo Franco de Andrade, em 1967, até 1990, distingue dois momentos: um, ao longo da década de 1970, marcado pela apresentação da atividade preservacionista sobre os patrimônios culturais como compatíveis com o desenvolvimento do país; e um momento *pari pasu* à chamada distensão na ditadura civil-militar. Este período, marcado pela atuação de Aloísio Magalhães, buscara nas ideias de participação da comunidade "os recursos para legitimar uma política cultural que se queria democrática" (FONSECA, 1996, p. 154).

Ainda segundo a autora, a atuação consagrada pelo SPHAN era considerada inadequada aos novos tempos pretendidos pela administração federal de então, em que deviam ser compatibilizadas a gestão patrimonial e o desenvolvimento socioeconômico do país. Por outro lado, também parte da intelectualidade da época via a atuação do IPHAN como "elitista, pouco representativa da pluralidade cultural brasileira, e alienada em relação aos problemas fundamentais do desenvolvimento nacional" (FONSECA, 1996, p. 155).

Quiçá visando concatenar estes setores, pode-se assinalar o Programa Cidades Históricas (PCH), lançado em 1973 e o fato de o Plano Nacional de Cultura de 1975 mencionar a cultura entre as metas da política de desenvolvimento do período. Ainda em 1975 é criada a Fundação Nacional de Arte (FUNARTE), com a atribuição de formular, coordenar e executar projetos e programas no âmbito da produção cultural e, fora do MEC (Ministério da Educação e Cultura), mas no Ministério da Indústria e Comércio, é organizado o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC). (SPHAN/PRO-MEMORIA, 1980).

Segundo Fonseca (1996) o CNRC, sob a liderança do designer Aloísio Magalhães, não trabalhava com a noção de patrimônio cultural, mas de bem cultural e cultura popular e "se colocava reticente à prática da preservação do patrimônio histórico e artístico conduzida pelo IPHAN". (FONSECA, 1996, p. 158). O CNRC, segundo apresenta a autora, propunha uma associação entre cultura e desenvolvimento que se coadunava aos parâmetros do regime fornecidos pelos Planos Nacionais de Desenvolvimento. Para tanto, o CNRC promoveu levantamentos socioculturais, inventários de padrões de tecelagem manual e de trançado indígena, debates sobre a questão da propriedade intelectual de processos culturais coletivos, discussão sobre legislação e políticas públicas sobre produtos artesanais e programas de fomento à atividade. Por outro lado, trazia a proposta de identificar um "sistema referencial básico a ser empregado na descrição e na análise da dinâmica cultural brasileira" (SPHAN/PRO-MEMORIA, 1980, p. 23).

Essa movimentação institucional e ampliação conceitual ao longo dos anos gestou a concepção sobre os patrimônios culturais que conhecemos no Brasil hoje e a consequente (e crescente) complexidade da atuação do Estado na sua proteção, alcançando o patrimônio até então não consagrado, vinculado a amplos setores historicamente subalternos. Em 1985 o IPHAN tombou a Serra da Barriga, em Alagoas, onde se localizaram os quilombos de Palmares e, em 1986, foi Tombado o Terreiro da Casa Branca, na Bahia, um dos mais importantes e antigos do candomblé baiano.

Entretanto, assim como o tombamento da Coleção-Museu de Magia Negra não pode ser apontado descuidadamente como ponto fora da curva no que diz respeito ao paradigma de atuação por parte do SPHAN em seus primeiros anos, o Tombamento do Terreiro de Casa Branca e da Serra da Barriga também merecem cuidado ao compor a história do campo da preservação dos patrimônios culturais no Brasil. Sem embargo, dadas as bases históricas da colonialidade do patrimônio cultural no país, uma transição para um conjunto de patrimônios proporcionalmente representativo da diversidade cultural brasileira certamente seria (e tem sido) longa e aqueles Tombamentos podem sinalizar pontos de inflexão emblemáticos.

Ao descrever a reunião que deliberou sobre aqueles Tombamentos, diz o antropólogo Gilberto Velho:

> A histórica sessão do Conselho realizou-se nos imponentes salões da Santa Casa da Misericórdia, em Salvador, com a presença de um público altamente mobilizado e emocionado. Na abertura da reunião estava presente o próprio Cardeal Primaz do Brasil, Dom Avelar Brandão. A votação final foi muito disputada, com três votos a favor do tombamento, um pelo adiamento, duas abstenções e um voto contra, expressando o grau de dificuldade encontrado para implementar a medida. [...] Independentemente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. [...] hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira. A rápida passagem do Cardeal Primaz na histórica reunião não disfarçava que os setores mais conservadores do catolicismo baiano e, mesmo nacional, viam com maus olhos a valorização dos cultos afro-brasileiros (VELHO, 2006, p. 238-239)

A este respeito, Fonseca (1996) considera que o tombamento de Casa Branca, assim como o da Serra da Barriga, do mesmo período, "não tinham como alvo principal a proteção desses bens em si mesmos, mas sobretudo a repercussão simbólica e política da sua inclusão no patrimônio cultural nacional" (FONSECA, 1996, p. 160). Sobre este ponto de vista é interessante voltarmos às observações de Gilberto Velho (2006):

> um número considerável de conselheiros não compareceu à reunião [...] não posso evitar mencionar que em alguns casos poderia haver um certo desprezo pelo que considerávamos importantes manifestações culturais da nação brasileira [...] É inegável que para a vitória do tombamento foi fundamental a atuação de um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas que se empenharam a fundo na campanha pelo reconhecimento do patrimônio afro-baiano. Havia um verdadeiro choque de opiniões que não se limitava internamente ao Conselho da SPHAN [...] É importante rememorar esses fatos, pois a vitória foi muito difícil e encontrou fortíssima resistência. Foi necessário um esforço muito grande de um grupo de conselheiros, do próprio secretário de cultura do MEC e de setores da sociedade civil para que afinal fosse obtido sucesso. (Velho, 2006, p. 238)

Fonseca (1996) levanta ainda um aspecto importante das reivindicações pelos Tombamentos de Casa Branca e da Serra da Barriga como Patrimônios Culturais do Brasil. Diz a autora que os grupos engajados lembravam a importância de que aqueles bens fossem inscritos por seu valor histórico e não apenas etnográfico, o que significa muito em termos simbólicos e como ação de sentido decolonial, se relembramos as observações feitas anteriormente acerca do Tombamento da Coleção Museu de Magia Negra e as concepções sobre as diferentes contribuições étnicas na construção do que seria uma civilização brasileira.

Estes Tombamentos, neste sentido, são bem mais representativos se olharmos pela perspectiva de uma aproximação com o pensamento decolonial. Representativos de ações descoloniais de amplos segmentos subalternizados, aqueles bens culturais foram Tombados graças à ação decolonial de setores da sociedade herdeiros daquele histórico. Por sua vez,

estes Tombamentos marcam um processo gradual, lento, porém até aqui constante, de renovação e ampliação conceitual e instrumental sobre os patrimônios culturais no Brasil. Não obstante, concluirá Fonseca (1996) que, em termos de tombamentos, porém, foram relativamente poucos os bens tombados nessa perspectiva.

Assim, além de considerarmos iconicamente aqueles como outros tombamentos análogos, me parece relevante refletirmos sobre as relações de poder que eles evidenciam, que não começam e tampouco terminam com a chancela patrimonial. Os valores e conflitos pré-existentes continuam lá e os novos que eventualmente se pretende representar não se instauram magicamente com a liturgia de inscrição num Livro de Tombo ou Registro.

Além destes emblemáticos tombamentos, um conjunto de iniciativas empreendidas ao longo das décadas de 1970 e 80 configurou o cenário que resultou na presença do Patrimônio Cultural na Constituição de 1988 de forma ampliada em relação às décadas anteriores, sendo apresentado em suas dimensões material e imaterial. Segundo Luciano Lima Rodrigues:

> a instalação da Constituinte Brasileira no final dos anos 80 foi também um marco considerável na construção do atual conceito depatrimônio cultural, uma vez que as forças dos partidos de esquerda, dos grupos intelectuais e dos órgãos de cultura juntaram-se para construir um conceito de patrimônio cultural de conteúdo mais dinâmico, mais vivo, mais popular e, acima de tudo, que favorecesse o exercício da cidadania, processo que vinha sendo construído desde os anos 70 (RODRIGUES, 2006, p.11 apud TELLES, 2007, p. 44).

Atuações já no seio do Estado, somadas a uma efetiva articulação dos movimentos sociais ao longo do processo de redemocratização do país contribuíram para que, na Constituição Federal promulgada em 1988, na seção destinada à Cultura, o artigo 215 estabelecesse que "o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional". Já no artigo 216 lemos que:

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

Diferentemente da concepção de política patrimonial norteada pelo interesse público entendido sob o ponto de vista do Estado, como subjaz ao Decreto 25/1937, que inaugura a prática preservacionista no país, a Constituição de 1988 referencia a perspectiva da política patrimonial a partir dos diversos segmentos componentes da sociedade brasileira e apresenta a

participação dos indivíduos e grupos que compõem uma manifestação cultural como essenciais às diferentes etapas da política patrimonial e sua gestão. É neste sentido que no Parágrafo 1 do memso artigo 216 lemos que "o poder público, **com a colaboração da comunidade**, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro" por meio de registros, tombamento e outras formas de acautelamento e preservação". (Grifo meu).

A partir deste ponto pode ficar mais clara a aproximação entre o pensamento decolonial e a concepção vigente no país sobre os patrimônios culturais, uma vez que permite inscrever memórias e saberes historicamente subalternizados e que a gestão das políticas públicas da área tenham espaço para a participação da comunidade que os vivencie.

3.2 – Referências, patrimônios e sistemas culturais

A perspectiva de apreender a cultura a partir de uma dimensão valorativa e referencial pode ser vista também como ilustativa de uma transição do conceito de *patrimônio histórico e artístico* para o conceito de *patrimônio cultural*, de forte cunho antropológico e que enfatiza a diversidade não só da produção material, como também dos sentidos e valores atribuídos pelos diferentes grupos a seus bens e práticas culturais (GONÇALVES, 2007).

Segundo o texto constitucional, para um produto ou manifestação cultural ser considerado patrimônio cultural do Brasil há que levar-se em conta o valor referencial que possuam para grupos formadores da sociedade brasileira. Neste sentido, podemos inferir que o constituinte imprimiu ao texto uma concepção segundo a qual os elementos (materiais ou não) produzidos pela cultura são indissociáveis dos significados a eles atribuídos por aqueles que os vivenciam. Não têm, portanto, valor em si mesmos, mas o valor que se lhes atribui determinado segmento social. Os elementos culturais ou seu conjunto, por sua vez, mais significativos, "portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira" constituiriam patrimônio cultural do Brasil.

Segundo Maria Cecília Londres Fonseca (2003), a partir dos anos 70, com a reorientação da prática da preservação dos patrimônios culturais implementada pelo Estado desde 1937, destaca-se a noção de referência cultural como marca de uma postura inovadora em relação à noção de patrimônio histórico e artístico, na medida em que abre espaço privilegiado para o patrimônio cultural não consagrado. É também aqui que a concepção vigente no Brasil sobre os patrimônios culturais é propícia a uma proposta decolonial, uma vez que deve abranger não mais os critérios e tipologias consagradas, mas as paisagens, edificações, objetos, fazeres, saberes e crenças que configurem uma referência à memória e à

identidade dos diversos grupos sociais. As referências culturais de grupos historicamente subalternizados e invisibilizados começam a ser reconhecidas nos textos legais como objetos de direitos. (FONSECA, 2003).

Observa a autora que:

> O ato de apreender referências culturais pressupõe não apenas a captação de determinadas representações simbólicas, como também a elaboração de relações entre elas e a construção de sistemas que falem daquele contexto cultural, no sentido de representá-lo. Nessa perspectiva, os sujeitos dos diferentes contextos culturais têm um papel não apenas de informantes como também de intérpretes de seu patrimônio cultural. (IIPHAN, 2003, p. 14)

Assim, mais que tratarmos um artefato ou manifestação cultural segundo suas propriedades formais, morfológicas, seus elementos estéticos, estilísticos ou supostos valores que tenham *em si,* há que considerar os conteúdos simbólicos e vínculos entre estes elementos e dimensões estruturantes da vida social, como a memória e a identidade e, segundo quem os vivencie.

Uma concepção que se pode extrair do texto constitucional, portanto, é que as produções culturais ou artísticas apresentam uma relação atávica com outros aspectos da vida social e com elas compõem (e revelam) a cosmologia, a forma de ver o mundo e se posicionar nele que particulariza os diferentes segmentos da sociedade. Segundo o "Manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais" (IPHAN, 2000), as referências culturais dizem respeito aos sentidos e valores atribuídos por diferentes sujeitos a seus bens e práticas culturais. São objetos ou manifestações culturais às quais se atribui importância diferenciada na vida social e que, por isso, constituem para determinado grupo marcos de identidade e memória (IPHAN, 2000).

Assim, uma obra de arte, um artefato ou uma manifestação cultural traz os elementos simbólicos que compõem o sistema cultural do qual faz parte e tem, para usar as palavras do antropólogo Clifford Geertz, "uma conexão ideacional e não mecânica com a sociedade da qual emergem" (GEERTZ, 1997, p. 150). A partir destas digressões, uma perspectiva que me parece especialmente válida para os trabalhos relacionados à política patrimonial no Brasil hoje diz respeito a ver os bens ou manifestações culturais como sistemas culturais (GEERTZ, 1997; GEERTZ, 2008) ou elementos constitutivos destes. A partir disso, os patrimônios culturais podem ser em parte entendidos como estandartes ou portadores de referências culturais que nos forjam enquanto as forjamos, individual e coletivamente, nas mais diversas práticas cotidianas; e que estas práticas e patrimônios, por sua vez, formam um sistema com outros e mais diversos elementos e dimensões da vida social, um sistema cultural onde múltiplos processos são estruturais e estruturantes.

A ideia de sistema cultural (ou social) aparece em inúmeros momentos e autorxs nas ciências sociais. Na sociologia parsoniana, o conceito de sistema social aparece, junto ao

sistema cultural, como um subsistema da ação humana total. O que me parece válido ressaltar do pensamento de Parsons é a ideia de que os todos articulados de que são formados os sistemas sociais só podem ser decompostos por operações analíticas. Um elemento separado do todo seria mera abstração. Porém, a preocupação analítica de Parsons voltava-se ao problema clássico da ordem social e sua harmonização espontânea mediante a integração da personalidade ao sistema social e a internacionalização dos valores oriundos do sistema cultural. Parsons parte de uma visão de sociedade estável, como uma estrutura articulada mecanicamente entre as diferentes funções dos sistemas na vida social.

Também em Niklas Luhmann (aluno de Parsons), aparece a busca pela compreensão dos sistemas sociais. Interessante em suas formulações é sua concepção acerca do dinheiro, das leis e do poder como meios de comunicação ou intercâmbio simbolicamente generalizados. Porem, ao longo de sua obra deixa de considerar o que chamava de sistemas abertos e suas relações com o meio (absorvendo influências e devolvendo resultados), substituindo pela ideia dos sistemas fechados, auto referidos ou autopoiéticos, reduzindo-lhes a complexidade.

Na antropologia, em diferentes autoras/es, sociedade ou cultura aparecerão como sistemas, constituídos por sua vez por elementos que se articulam e relacionam. Lévi-Strauss, por exemplo, em sua "Introdução à obra de Marcel Mauss" (1974), dirá que

> Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais situam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros (LEVI-STRAUSS, 1974, p. 19)

Ainda na supracitada introdução, dirá Lévi-Strauss que à própria noção maussiana de fato total subjaz o entendimento de que "o social não é real senão integrado em sistema" (LEVI-STRASS, op. Cit.p. 23-24). Evans-Pritchard (1991), por sua vez, considera que a vocação da antropologia é centrar-se no estudo de sociedades em termos de sistemas morais e não em sistemas naturais, em padrões e não em leis científicas ou mesmo em interpretações em vez de explicações, próximo do que marcará a obra de Clifford Geertz. Para este o recurso à categoria sistema tem função semiótica e não biológica, onde as culturas podem ser lidas como um texto (não um organismo), a partir dos signos, símbolos, significados e estruturas de significação que a componham. Como um "sistema ordenado de símbolos culturais" (GEERTZ, 2008, p. 108).

Para o antropólogo estadunidense, o conceito de cultura denota um padrão de significados transmitidos historicamente e incorporado em símbolos, "um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas" (GEERTZ, 2008, p. 66) por meio das

quais a humanidade comunica, perpetua e desenvolve conhecimentos e atividades em relação à vida.

Geertz concebe as sociedades como regidas por símbolos a partir dos quais percebemos, ordenamos, sentimos, raciocinamos, julgamos, agimos, enfim, vivemos. A lógica destas formas simbólicas, porém, não estaria dada em si e em sua estrutura, mas é construída socialmente, interpretada, aprendida e transmitida. Os sistemas culturais possuem assim, para Geertz, uma lógica, uma racionalidade em seu funcionamento, mas que não são intrínsecos, devendo por isso ser buscados nas experiências dos indivíduos e grupos sociais em seu tempo e lugar. Em função disso, nas palavras do autor de O Saber Local: "a explicação passa a ser vista como uma questão de conectar a ação a seu significado e não o comportamento a seus determinantes" (GEERTZ, op. Cit., p. 55).

O pensamento crítico latino-americano também recorrerá à ideia de sistema, porém enfatizando os sistemas abertos e dinâmicos e as relações de poder e conflitos, o que não aparece de modo relevante na produção de Geertz, por exemplo. A partir das reflexões do filósofo colombiano Roberto Salazar Ramos, Santiago Castro-Gomez (1996) considera que a vida social seria impossível sem um ordenamento da experiência, "sin un horizonte de sentido a partir del cual el mundo es esclarecido, tipificado y explicado" (Castro-Gomez, 1996, p. 4). Este processo não é exclusivamente individual, senão que depende da atividade cognitiva do sujeito a partir de uma série de códigos socialmente construídos "y que cambian según el modo en que se configura o desconfigura el tejido de relaciones entre los actores sociales" (op. cit). Para o filósofo colombiano, as coisas no mundo social e a relação entre elas ganham sentido e se fixam

> a través de un determinado sistema de ordenamiento, de una específica serie de organizaciones y de una cierta red que las entreteje y les configura su sentido y significación. Fuera de este sistema, las cosas y sus relaciones perderían sentido y significación. (CASTRO-GOMEZ, p. 4)

Esta concepção se aproxima à definição já clássica de Geertz da cultura como teia de significados, o que os autores latino-americanos enfatizarão são as relações de poder envolvidas neste processo histórico sob os mais variados aspectos. A partir do "Simposio Mundial de Cartagena - Crítica y Política en Ciencias Sociales", ocorrido em 1977, dirá o sociólogo colombiano Fals Borda que, em termos analíticos, os sistemas devem ser delimitados e enfatizará que "uno de los elementos principales en la fijación de tales límites en los sistemas es, precisamente, el poder" (BORDA, 2009, p. 315). A partir deste recorte é que procurei, na primeira parte do capítulo, refletir sobre as relações de poder e o contexto sociopolítico na constituição da preservação dos patrimônios culturais no Brasil.

Enfim, do que vem sendo exposto ao longo do capítulo, sugiro que podemos ver os patrimônios culturais, analiticamente, por um lado, como objetos ou práticas culturais às quais são atribuídas coletivamente o sentido de marcos de identidade, referências culturais para os

segmentos sociais que os vivenciam e, por outro lado, como categoria sociológica moderna, diretamente vinculada aos dispositivos institucionais do Estado e seus discursos técnico-científicos, construída a partir da lógica do Estado-nação, configurando um saber regular e ao qual subjaz uma estrutura de poder.

À guisa de exemplo, lembremos que Pierre Clastres (1980) falará de como a referência a memórias ancestrais estará presente em diferentes culturas ameríndias, nas quais o discurso mítico e o próprio rito garantiriam a perenidade da sociedade ao longo do tempo. Coisa distinta, sugiro, da noção de "patrimônios culturais" como a conhecemos, constituída concomitantemente à formação dos Estados nacionais eurodescentedentes e que fazem uso dessas narrativas para construir memórias, tradições e identidades.

Neste sentido, sugiro que analiticamente é possível delinear práticas ou objetos culturais que sejam para dado grupo referências culturais em termos de memória, ação e identidade e, por isso, "patrimônio cultural" para aquela coletividade. Outra coisa, porém, são os discursos do patrimônio cultural, presentes nas modernas sociedades nacionais, que florescem nos meios intelectuais e políticos e são produzidos e propagados por diversas iniciativas e mecanismos institucionais e ideológicos de construção de identidades e memórias, marcadamente vinculados ao Estado nacional.

3.3 - Patrimônios culturais e saber patrimonial.

Michel Foucault define um saber como um "conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva" (FOUCAULT, 2008, p. 204). Os elementos do saber são a base a partir do qual se desenvolvem descrições, se constroem proposições (coerentes ou não), se desdobram teorias. Um saber, segundo o autor, é o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico.

Alexandre Corrêa (2009), a partir das contribuições do filósofo francês, busca delinear o que chama de saber patrimonial, qual seja "todo discurso e toda prática enunciados e executados em nome da constituição de qualquer espécie de patrimônio, seja ele natural, cultural, econômico, jurídico, etc." (CORRÊA, 2009, p. 116). Com isso o autor busca salientar a importância do uso dos princípios da arqueologia de Michel Foucault "no estudo dos processos de patrimonialização que têm sido desenvolvidos recentemente na sociedade brasileira" (loc. Cit.).

Nesta proposta de arqueologia da prática preservacionista sobre os patrimônios culturais no Brasil, Corrêa (2009) aponta alguns domínios a terem suas práticas discursivas investigadas: o domínio dos objetos, no qual são especificados como os bens adquirem o

status de patrimônios; o domínio do sujeito, o qual remete aos diferentes especialistas considerados legítimos a se manifestar sobre tombamentos e registros; e o domínio dos conceitos e das categorias, que aparecem associados ao vocábulo *patrimônio* ao longo do processo histórico da constituição do campo (como *histórico e artístico*, *etnográfico* ou *cultural)* e, por fim, o domínio das possibilidades de usos em que se encenam as ações de preservação, salvaguarda e promoção dos bens culturais tombados e/ou Registrados. É desta forma que Alexandre Corrêa (2009) pretende perceber os discursos, as práticas efetuadas e seus dispositivos em nome do patrimônio cultural na sociedade brasileira como constituintes de um *saber patrimonial*.

> A ideia de preservação atravessou décadas do século XX cristalizando-se em dispositivos institucionais, como departamentos, órgãos, secretarias, conselhos, superintendências, etc., onde atuam e agenciam-se pessoas e coisas em nome do patrimônio e da memória. (CORRÊA, 2009, p. 117)

Foucault (2008), em sua proposta arqueológica, mostra que, mais do que buscar a continuidade dos temas, das imagens e das opiniões através do tempo, poderíamos demarcar a localização dos pontos de inflexão nos discursos. Quando se tenta reconstruir uma arquitetura conceitual de um discurso, como o patrimonial, por exemplo e o delineamento de sua unidade discursiva, não se está buscando a descoberta ou não da coerência ou coesão dos conceitos, mas em sua emergência simultânea ou sucessiva a outros discursos, em seus afastamentos ou agenciamentos e, eventualmente, em sua incompatibilidade. A busca, na verdade, passa mais por reagrupar os enunciados, descrevendo seus encadeamentos e explicitando as formas sob as quais se apresentam, pela ausência ou pela persistência de temas.

Quando delineia os limites de sua arqueologia, Michel Foucault (2008) destaca que a instância discursiva é estruturada por relações encarnadas em instituições e regulamentações historicamente determinadas. Ao aplicar a atividade arqueológica ao corpo de enunciados, práticas e discursos produzidos em nome do saber patrimonial, Corrêa (2009), por sua vez, almeja compreender a formação discursiva, a constituição dos conceitos e dos objetos forjados em nome do patrimônio cultural, "a fim de apreender as relações de poder subjacentes a estas práticas patrimoniais" (CORRÊA, 2009, p. 118).

Os enunciados sobre os patrimônios não falam do mesmo objeto a cada época. Ou, em outras palavras, os patrimônios não dizem o mesmo, ao longo do tempo, sobre a nação que se pretende que representem. Desta forma, a unidade dos discursos sobre os patrimônios culturais não teria a ver com o objeto patrimonial, seja ele qual for, *em si* e em particular, mas com as condições sociais que permitem a sua emergência como patrimônio em cada época. Seria necessário observar, então, não a continuidade do objeto "patrimônio" entre o histórico e artístico e o cultural, mas perceber todas as séries de enunciados que os constituem e suas

(des)continuidades. O que era patrimônio antes, o que é hoje, o que pretendem representar e quem constrói os discursos ou saberes para isso.

Cenário de disputa política, o saber patrimonial (CORRÊA, 2009) é por isso mesmo dinâmico e controverso. Assim, também em disputa estará a definição dos discursos legítimos, que por sua vez passa pela discussão de quem tem poder para definir legitimamente o que é legítimo. No caso dos patrimônios culturais, o Estado e seu aparato técnico-burocrático têm tido o monopólio da chancela em detrimento dos discursos veiculados por diversos segmentos sociais sobre suas próprias referências culturais.

A patrimonialização de um objeto ou manifestação cultural pode ser entendida, então, como o processo de seleção e sistematização de um determinado aspecto da cultura, atribuindo-lhe um valor diferenciado e sobre o qual se constrói um discurso do gênero técnico-científico. Aquela manifestação cultural, agora patrimônio, passaria a ter, então, um sentido e valor novo, por um lado e, por outro, subúrbios, discursos/sentidos não oficiais, não sistematizados, oriundos do senso comum e da cotidianeidade da prática cultural.

Conforme venho procurando argumentar, a perspectiva de apreender a cultura a partir de uma dimensão valorativa e referencial como uma forma de orientar a gestão patrimonial desloca o foco dos bens em si para a dinâmica social de atribuição de valores, o que significa, por um lado, buscar formas de se aproximar do ponto de vista daquelas/es que vivenciam diretamente as práticas culturais patrimonializadas e, por outro, trazer à arena decisória novos sujeitos e suas perspectivas como especialmente relevantes na delimitação e gestão sobre o patrimônio cultural brasileiro (FONSECA, 2003).

Ao basear a política de preservação na noção das referências culturais dos segmentos detentores dos bens, considerando que estas devam ser compreendidas a partir de seus contextos, a questão patrimonial no Brasil de hoje suscita aquilo que Foucault (1999) chamou de "insurreição dos saberes submetidos": a valorização de saberes que haviam sido desqualificados frente ao saber científico. A atual política brasileira sobre os patrimônios culturais, em especial para a salvaguarda de sua dimensão imaterial, como será apresentado, aparece como lugar privilegiado para que o saber acadêmico acople o saber popular na geração de conhecimento sobre as manifestações culturais.

Por outro lado, a noção de referência cultural como base abre as políticas sobre os patrimônios culturais novas práticas de gestão participativa com vistas à autonomia e sustentabilidade, o que torna propício refletir sobre a aproximação da questão patrimonial com uma nova relação epistemológica e de poder, incluindo os chamados detentores das manifestações culturais na gestão das políticas públicas e na construção de conhecimento sobre suas práticas e saberes.

Na prática profissional, porém, tal perspectiva revela a política pública sobre os patrimônios culturais como uma arena política onde se encontram setores da sociedade em posições historicamente assimétricas. Inúmeras questões se colocam ante a implementação de uma política pública com este viés, desde aquelas relacionadas aos processos administrativos e ao aparato técnico e burocrático que é preciso mobilizar até relações políticas e institucionais e intersubjetivas complexas, marcadas pela colonialidade em seus múltiplos aspectos e particularidades locais.

Assim, não obstante todo o potencial decolonial, a política federal para os patrimônios culturais baseada na noção de referência cultural encontra limites na própria colonialidade. Fonseca (1996 e 2007) e Motta (2000), como mencionado ao longo do capítulo, observam algumas destas limitações à prática profissional imposta aos avanços conceituais sobre os patrimônios culturais nos anos recentes no Brasil, seja na pequena participação social nos processos de patrimonialização e gestão, seja na permanência de tipologias consagradas em detrimento da diversidade. Para uma reflexão sobre possíveis nexos entre a concepção atual sobre os patrimônios culturais no Brasil e o pensamento decolonial há que se levar em conta, evidentemente, estas limitações.

4 - COLONIALIDADE À BRASILEIRA

Como já apresentado, a perspectiva decolonial busca referenciais teóricos e analíticos fora do pensamento eurocêntrico hegemônico, privilegiando aqueles mais próximos ou oriundos da realidade local. A partir deste mesmo enfoque, cabe acrescentar algumas notas finais, ponte necessária para uma aproximação entre a perspectiva decolonial e a realidade brasileira. Luciana Ballestrin (2013) chama atenção para o fato de que não faz parte do repertório que desenvolve o Grupo Modernidade/Colonialidade a discussão sobre e com o Brasil. Para a autora, é significativo o fato de não haver um/a pesquisador/a brasileira/o vinculada/o ao grupo. Também as/os autoras/es relacionadas/os ao grupo têm privilegiado a analise da America hispanohablante, o que favorece à que as contribuições do grupo tenham penetrado tardiamente nas ciências sociais brasileiras (BALLESTRIN, 2013).

A colonização portuguesa – a mais duradoura empreitada colonial europeia – trouxe especificidades ao caso brasileiro. Seja em termos do processo de constituição do Estado independente, seja no que diga respeito ao eurocentrismo e à colonialidade em nossa cultura, como veremos, o Brasil se constitui como um país virado ao mar. Neste sentido, um giro decolonial à brasileira sugere a busca por instrumental analítico e metodológico que leve em conta a colonialidade que nos é própria e ajude a desenvolver estratégias adequadas a cada caso.

4.1 - Patrimonialismo, mandonismo, personalismo, servilismo, clientelismo e outros condimentos da colonialidade à brasileira.

Para refletir sobre os limites a um giro decolonial à brasileira e partindo de um mote etimológico, vale lembrar que o pensamento social brasileiro (, notadamente nas figuras de Raymundo Faoro, Sergio Buarque de Holanda, Oliveira Vianna e Florestan Fernandes) destaca como o patriarcado e a dominação patrimonial se mantiveram praticamente inalterados por um período da história brasileira que vai, pelo menos, até o Estado Novo (1937-1945), momento em que se funda o SPHAN. Neste sentido, uma reflexão sobre colonialidades e opções decoloniais no âmbito de uma política pública no Brasil deve tomar em conta que o patriarcado e o patrimonialismo conformaram uma estrutura de poder sobre a qual se delineou a cultura política e o Estado brasileiro, desenvolvendo "atavismos e arquétipos institucionais tipicamente patriarcais" (SILVEIRA, 2006, p. 7).

Max Weber apresenta a forma de dominação tradicional como fundamentada na "crença cotidiana na santidade das tradições vigentes desde sempre e na legitimidade daqueles que, em virtude dessas tradições, representam a autoridade" (Weber, 2000, p. 141). O patrimonialismo consistiria numa forma específica da dominação tradicional, possuindo, portanto, as características apontadas, mas distinguindo-se das demais formas de dominação tradicional (como a gerontocracia e o patriarcalismo) por apresentar um quadro administrativo na associação de dominação. As funções e serviços no interior desse quadro, porém, tenderiam a se "estereotipar" e serem apropriados e monopolizados por determinados grupos, o que caracterizaria, por sua vez, a forma estamental do patrimonialismo. Nesta, o acesso às posições de domínio é regulado pelo pertencimento a uma situação de status referenciada pelo estamento dominante.

Apesar do quadro administrativo, à dominação patrimonial falta, sobretudo, a distinção burocrática entre a esfera privada e a pública. Neste trabalho, entretanto, mais que enveredar pelas associações destes termos com uma administração pública tratada como assunto pessoal, sua propriedade ou parte de um patrimônio pessoal, fixemo-nos na prevalência das afinidades pessoais e ideológicas e numa forma de administração que faz valer a vontade de quem exerce o poder. No interior desse quadro, é o parecer puramente pessoal do senhor que decide sobre a delimitação das "competências" de seus funcionários – sobretudo no início, quando ainda não se trata de funções tradicionalmente estereotipadas. Na dominação patrimonial em geral, estão ausentes as normas e os regulamentos burocráticos, faltando ao cargo fundamentado em relações puramente pessoais a ideia do dever objetivo. A posição do funcionário patrimonial,

em oposição à do burocrata, é produto de sua relação puramente pessoal de submissão ao senhor. A fidelidade ao cargo por parte do funcionário patrimonial não é uma fidelidade do servidor perante tarefas objetivas, delimitadas por regras racionalmente estabelecidas, mas, sim, uma fidelidade de "criado", o que constitui uma parte integrante de seu dever.

À parte as adaptações a que cada autor submeteu o conceito weberiano original do patrimonialismo, em virtude da interpretação que davam às singularidades do processo histórico brasileiro de formação do Estado e da nação, em geral destacam-se as implicações e transformações da ordem estamental e das relações de dominação patrimonial existentes em Portugal e as implicações deste processo histórico para a cultura política brasileira, notadamente no que se refere à relação da população com os que controlam o poder local e do acesso ou vínculos da população com o Estado. Em linhas gerais, graças a essa composição estrutural, a população brasileira não participaria diretamente na vida política, tendo acesso a ela apenas em atividades subordinadas. A cultura política brasileira seria marcada, por um lado, pelo alheamento e desinteresse pela política por parte da população em geral e, por outro lado, pela crença de que o exercício do poder político seria parte de privilégios inalienáveis de determinados setores.

Ainda numa leitura sobre a temática da cultura política brasileira pode-se mencionar os estudos sobre o poder local, destacando a análise das elites locais, famílias e redes que controlam e disputam recursos públicos. Modelo dessa discussão é o clássico "Coronelismo, enxada e voto", de Vitor Nunes Leal (1949). Nestes estudos, onde se acentuam as relações políticas estabelecidas mediante um sistema de promessas e recompensas entre o representante do poder central, o chefe local e o cidadão, o mandonismo, a política de clientela e a ideologia do favor em transações locais podem ser apontados como centrais no desenvolvimento da cultura política brasileira.

Nesta leitura, cabe mencionar ainda as contribuições de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Para a autora, a cristalização do mandonismo e do servilismo era o maior óbice para o estabelecimento de mudanças na nação brasileira e o processo de implementação da república, da urbanização e da industrialização esteve sempre marcado pelo poder local. (QUEIROZ, 1976). O localismo, o personalismo e o clientelismo sustentavam politicamente não somente os poderes locais, mas também o próprio poder central que a partir das bases locais se legitimava. A articulação entre esses dois polos definiu, para Queiroz (1976) um padrão de domínio e de cultura política, sedimentando uma mentalidade coletiva atravessada pela prevalência do poder local. Maria Isaura analisa a dinâmica do funcionamento das formas de dominação vigentes no Brasil desde o período colonial até a década de 1930 e dá certa centralidade a três grandes temas ao longo de seus escritos: às consequências da organização

familiar brasileira para as relações de poder; à questão do voto como bem de troca entre estratos de poder no âmbito local e, finalmente, articula a continuidade ou não destas questões às eventuais mudanças na política brasileira ao longo do tempo.

Os trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queiroz dialogam mais ou menos diretamente com Oliveira Vianna, Sergio Buarque de Holanda e Vitor Nunes Leal em suas abordagens sobre as questões da dominação política e solidariedade no país entre colônia, império e república. Contrapondo-se à visão de Vitor Nunes Leal, Queiroz (1969) destaca a multiplicidade de níveis envolvidos nas relações de dominação política. A partir de seus trabalhos de campo e de sua interação com diferentes e complexos sistemas sociais, econômicos e fundiários, Maria Isaura ressalta a pluralidade das formas sociais, da propriedade fundiária à medida que a parentela, como forma específica de sociabilidade, seguia ordenando o fenômeno do coronelismo entre a continuidade e a mudança ao longo do tempo (LOPES, 2012).

Maria Isaura destaca os municípios como o centro da política e, dentro do município, o coronel. Durante a Primeira República, as lutas municipais continuaram de primordial importância para a política brasileira e, para a autora, o sistema municipal se desenvolveu apenas no sentido de divisão do trabalho. No entanto, o princípio básico nas relações de poder e dominação não sofreu modificação e o processo político brasileiro continuou girando em torno do coronel, cujos parentes e correligionários ocupavam postos em diversos ramos do serviço público. O período pós-1930 inauguraria, para Queiroz (1976), uma fase no fortalecimento do poder central na qual este participaria relativamente das alianças com as oligarquias locais enquanto essas passariam a se acomodar ao poder central. A forma dessa composição definiria, nos anos seguintes, a face da política brasileira (REZENDE, 2006).

Além do patrimonialismo, portanto, o mandonismo, o arcaísmo, o personalismo, o servilismo e o clientelismo foram debatidos de diversas maneiras por inúmeros intérpretes do pensamento social brasileiro e, de diferentes formas, aparecem como características definidoras da prática política brasileira. Levando-se em conta as diferenças entre tempos e pensamentos das/os diversas/os autoras/es, destaca-se a temática da força do oligarquismo na vida política brasileira, o que chama a atenção de Rezende (2006) para a relevância da temática no pensamento social do país.

Francisco Weffort (2006), cientista político e ministro da cultura à época do decreto 3.551, por sua vez, procura demarcar, algumas peculiaridades da história das ideias no Brasil. Afirma o autor que temas referentes ao povo e ao Estado formaram o pensamento social brasileiro, com o tema do Estado dividindo atenções com a temática relativa ao povo e sua formação ao longo da história, desde uma discussão relacionada aos judeus e cristãos-novos,

na passagem do século XV para o XVI, a temática indígena entre os séculos XVI e XVII, até a questão da população negra ao longo do século XIX e sua posterior incorporação à temática dos pobres e da desigualdade, dominante a partir das primeiras décadas do século XX. Como coloca o autor, dos anos 1920 aos anos 1950, diversas/os autoras/es "nos deram a perceber que o grande problema das elites na formação da sociedade brasileira era menos o de criar um povo do que o de reconhecer o povo realmente existente" (WEFFORT, 2006, p. 328).

Outra leitura pertinente para subsidiar uma reflexão sobre as possibilidades de uma prática decolonial no âmbito de uma política pública no Brasil é a obra "Cidadania no Brasil. O longo caminho" (2002), do historiador José Murilo de Carvalho. Partindo da análise do sociólogo Thomas Marshall acerca da cidadania na Inglaterra, Carvalho (2002) desdobra a cidadania em direitos civis, políticos e sociais, considerando cidadão pleno aquele que fosse titular dos três direitos. Cidadãos incompletos possuiriam apenas alguns, enquanto aqueles que não se beneficiassem de nenhum dos direitos seriam não-cidadãos. Como apresenta José Murilo, direitos civis são os direitos fundamentais à vida, à liberdade, à propriedade e à igualdade perante a lei e se desdobrariam na garantia de ir e vir, de manifestação de pensamento e de organizar-se, por exemplo. Sua pedra de toque é a liberdade individual. Note-se que é possível haver direitos civis sem que haja direitos políticos, por exemplo, que se referem, por sua vez, à participação do cidadão no governo. Se os direitos civis tratam da vida em sociedade e os direitos políticos da participação, maior ou menor, no governo da sociedade, os direitos sociais, por sua vez, incluem o direito à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, à aposentadoria. A princípio os direitos sociais podem existir sem os direitos civis ou os direitos políticos e a ideia central em que se baseiam é a de justiça social.

Carvalho, em seu livro, apresenta como T. A. Marshall aborda a questão para o caso inglês, para, em seguida, tratar da temática em relação ao Brasil. O autor britânico parte de uma abordagem cronológica, sugerindo que a cidadania se desenvolveu na Inglaterra primeiramente com a construção dos direitos civis, no século XVIII, seguidos, no século XIX, pelos direitos políticos. Finalmente, os direitos sociais foram conquistados no século XX. Segundo Marshall e conforme apresenta Carvalho, não se trata de sequencia apenas cronológica, mas também lógica. Foi com base no exercício dos direitos civis que os ingleses reivindicaram os direitos políticos e a partir da possibilidade de participação política viabilizaram a introdução dos direitos sociais.

Tendo esta apresentação como ponto de partida, Carvalho (2002) fará a ressalva de que, apesar do surgimento sequencial dos direitos, a cidadania é um fenômeno histórico, podendo ser semelhante na tradição ocidental na qual nos movemos, mas apresentando caminhos distintos de caso a caso, não raro com desvios e retrocessos. Feitas estas

considerações, parte José Murilo para o caso brasileiro. Segundo o autor, houve no Brasil ao menos duas diferenças importantes. A primeira refere-se à maior ênfase nos direitos sociais em relação aos demais e a segunda diz respeito à alteração na sequencia na qual os direitos foram adquiridos na Inglaterra, com os direitos sociais precedendo os outros. Para Carvalho (2002), tendo em mente a sequencia inglesa, uma alteração dessa lógica afeta o fundamento e característica da cidadania. Neste sentido, quando falamos de um cidadão e de um cidadão brasileiro não estamos falando da mesma coisa, fato mais complexo do que óbvio.

Outro aspecto derivado da historicidade da cidadania é que ela se desenvolveu dentro do fenômeno histórico da constituição do Estado-nação. A luta pelos direitos, em geral, sempre se deu inseridas nas fronteiras geográficas e políticas do Estado-nação, significando que a construção da cidadania está historicamente vinculada com a relação da sociedade com o Estado e com a nação. Neste sentido, observa Carvalho que a maneira como se formaram os Estados-nação condiciona em larga medida a construção da cidadania. Enquanto em alguns países o Estado o processo de difusão dos direitos se deu principalmente a partir da ação estatal, em outros ela se deu mais por meio da ação dos próprios cidadãos, o que, ao fim e ao cabo, redundará em cidadanias exercidas presentemente de modo distinto. No Brasil, em geral, os direitos são concedidos e os cidadãos incluídos sem a construção de autonomia, o que implicará em limitações e particularidades na prática e participação política, na apropriação que os segmentos sociais subalternizados eventualmente incluídos façam dos espaços institucionais concedidos e da relação que estabelecerão com seus eventuais representantes.

Uma consequência importante apontada por Carvalho da sequência e da lógica com a qual se deu a concessão e conquista de direitos no Brasil é a excessiva valorização do Poder Executivo. Se os direitos sociais foram implantados em períodos ditatoriais ou sem significativa participação do Legislativo, teria se criado, para o geral da população, a imagem da centralidade do Executivo, que apareceria então como o ramo mais importante do governo. “Essa orientação para o Executivo reforça longa tradição portuguesa, ou ibérica, o patrimonialismo” (Carvalho, 2002, p. 221). Essa cultura política orientada mais para o Estado do que para a sociedade e sua representação é o que Carvalho chama de "estadania", em contraste com a cidadania.

> Uma das razões para nossas dificuldades pode ter a ver com a natureza do percurso que descrevemos. A cronologia e a lógica da seqüência descrita por Marshall foram invertidas no Brasil. Aqui, primeiro vieram os direitos sociais, implantados em período de supressão dos direitos políticos e de redução dos direitos civis por um ditador que se tornou popular. Depois vieram os direitos políticos, de maneira também bizarra. A maior expansão do direito do voto deu-se em outro período ditatorial, em que os órgãos de representação política foram transformados em peça decorativa do regime. Finalmente, ainda hoje muitos direitos civis, a base da seqüência de

> Marshall, continuam inacessíveis à maioria da população. A pirâmide dos direitos foi colocada de cabeça para baixo (Carvalho, 2002, p. 2219-220)

No Brasil, para o autor, à parte os inegáveis progressos feitos, quase dois séculos de construção do cidadão brasileiro deixa a sensação desconfortável de incompletude e não escondem o longo caminho ainda a percorrer. Some-se a este caminho outros fatores apontados por Carvalho, como a atual crise do Estados-nação e a redução do poder dos Estados, além de uma mudança e fragmentação das identidades nacionais, configurando os desafios postos à cidadania brasileira.

Nos anos recentes é possível observar mudanças importantes nas relações entre Estado e sociedade, cujo foco está localizado em dois pontos fundamentais: a redução do papel central do Estado como fonte de direitos e arena de participação e o deslocamento da nação como principal fonte de identidade coletiva (CARVALHO, 2002). Neste processo, apesar da longa tradição estatista brasileira ser de lenta reversão, vale salientar os recentes espaços para o aperfeiçoamento dos mecanismos institucionais de representação e a ênfase recente na organização da sociedade, onde a política pública federal de salvaguarda se insere.

Por outro lado, se José Murilo de Carvalho (2002) associará os períodos discricionários da política brasileira a uma supervalorização do poder Executivo, Luiz Werneck Vianna e Maria Alice Rezende de Carvalho (2000), por sua vez, enfatizarão que o regime militar mais recente produziu, do ponto de vista da sociabilidade política e da organização e participação social, a acentuação de uma atitude de indiferença política da população, especialmente no caso dos setores subalternos do campo e que passaram em massa aos polos urbano-industriais em poucas décadas.

> O processo de transição à democracia pôs a nu os efeitos da modernização autoritária conduzida pelo regime militar, sobretudo no que se refere à degradação da dimensão do público, não somente na esfera estatal, como também na própria sociedade civil. Chegava-se à democracia política sem cultura cívica, sem vida associativa enraizada, sem partidos de massa e, mais grave ainda, sem normas e instituições confiáveis para a garantia da reprodução de um sistema democrático. (VIANNA E CARVALHO, 2000, p. 28)

Ainda segundo as/os autoras/es, em função do diagnóstico de uma sociedade carente de mentalidade cívica e de cultura política, seria "a arquitetura das instituições" (op. cit, p. 29) que deveria favorecer a cultura do civismo, lançando as bases de uma cultura política cidadã. Este seria, aliás, segundo apontam, o estatuto singular da república brasileira: as linhas de continuidade no esforço civilizatório brasileiro‖ encontrariam no direito e nas instituições uma das suas ideias-força (VIANNA e CARVALHO, 2000, loc. Cit.).

Ademais, Vianna e Carvalho (2000) chamam atenção para uma nova cidadania ou cidadania ampliada, que começou a ser formulada pelos movimentos sociais que, a partir do final dos anos 70 e ao longo da década de 80, se organizaram no Brasil em torno de demandas

de acesso aos equipamentos urbanos, como moradia, água, luz, transporte, educação, saúde, etc., e de questões como gênero e etnia. Neste contexto, como abordado anteriormente nesta dissertação, pode-se situar a ampliação das concepções acerca dos patrimônios culturais.

Nas/os mais diversas/os autoras/es, portanto, estas questões podem ser entendidas como características atávicas da cultura política brasileira e que são atualizadas ao longo do tempo. Para este trabalho, tais questões aparecem como basilares para uma compreensão da colonialidade no Brasil e para a construção de uma proposta decolonial junto a uma política pública historicamente vinculada à memória do poder.

Considero essas questões centrais à medida que nos auxiliam a interpretar a conformação de um universo semântico por meio do qual parte de nossa sociedade tem interpretado a si mesma ao longo do tempo, alem de nos possibilitar refletir sobre as implicações das representações de cidadania historicamente institucionalizadas no Brasil. Conhecer os processos e interpretações sobre a formação das instituições e da cultura política brasileira contribuirá para o entendimento das continuidades e descontinuidades, potenciais e obstáculos a uma política pública tanto mais participativa e autônoma.

Como já apresentado, constitui o momento mais fundamental do giro decolonial investigar as formas pelas quais as estruturas de poder têm produzido a colonialidade e também fomentar propostas decoloniais. Sob este ponto de vista, uma política pública para os patrimônios culturais baseada na noção de referências culturais abre espaços a amplas ações decoloniais e em seus mais variados aspectos: sobre a colonialidade do ser e da subjetividade, reinscrevendo e revalorando memórias e ancestralidades; sobre a colonialidade do sentir, ressaltando estéticas e diversas formas de agenciamento sensorial (aesthesis); e sobre a colonialidade do saber, legitimando as epistemologias e discursos das/os que vivenciam as manifestações culturais patrimonializadas.

Capítulo 2

As arvores velhas quase todas foram preparadas
para o exilio das cigarras.

Salustiano, um índio guató, me ensinou isso. E
me ensinou mais: Que as cigarras do exílio
são os únicos seres que sabem de cor quando a
noite está coberta de abandono.

Acho que a gente deveria dar mais espaço para
esse tipo de saber.

O saber que tem força de fontes.
(Manoel de Barros. *Bioagrafia do Orvalho*, 1998).

No capítulo anterior procurei refletir conceitualmente acerca do pensamento decolonial e da política federal para o Patrimônio Cultural no Brasil, sugerindo uma abordagem que explore os potenciais e limites desta aproximação. Neste capítulo dou prosseguimento à proposta, mas desta vez a partir de possíveis aproximações teórico-metodológicas entre o pensamento decolonial e a política de salvaguarda para os bens culturais imateriais Registrados pelo IPHAN como Patrimônio Cultural brasileiro. Antes, porém, apresento algumas concepções e instrumentos centrais da política federal sobre os patrimônios culturais imateriais, apontando algumas questões pertinentes a uma proposta decolonial.

1 - O PATRIMÔNIO IMATERIAL

Gilmar Rocha (2009) delineia três fases constitutivas na formação do conceito de cultura popular no Brasil. A primeira fase, compreendida entre as décadas de 20 e 60 do século XX, é marcada por grande disputa metodológica entre os estudos folclóricos e a emergente sociologia paulista a respeito da autoridade e legitimidade científica do campo. A segunda, desenvolvida no período que vai dos anos 60 até os 80, caracteriza-se pela ampla divulgação do conceito de cultura popular com um sentido acentuadamente político e ideológico. A terceira fase, a partir dos anos 90, coincide com a revitalização do conceito de patrimônio cultural, principalmente no sentido de patrimônio imaterial e suas aproximações com a noção de cultura popular.

Para uma perspectiva decolonial, seria pertinente neste momento um mapeamento cuidadoso da categoria patrimônio imaterial em relação à categoria cultura popular, dando especial atenção às ressemantizações ao longo do tempo. Tal empreitada permitiria reflexões oportunas sobre as relações de poder e colonialidade que subjazem às categorias, sua presença ou não nas políticas públicas e distanciamentos com os patrimônios culturais consagrados.

Neste percurso, caberia ainda abordar os diferentes discursos e atribuições de valor carregados pela expressão "patrimônio imaterial" ou "intangível" em sua trajetória pelos organismos que atuam na preservação dos patrimônios culturais, seja nos debates do Conselho Internacional sobre Monumentos e Sítios (ICOMOS), na década de 1980 ou na conferência de Nara, no Japão em 1994. Por fim, interessante seria ainda reconsiderar o pioneirismo português, conforme assinalado no capítulo 1 em relação aos bens edificados e com as Viagens Filosóficas, agora em relação aos bens imateriais. A este respeito o caso lusitano suscitaria desde uma reflexão sobre as bases axiológicas da legislação até uma abordagem sobre o que chamaram de "regimes especiais de proteção e valorização", ainda na década de 1980. (JORGE, 2000; SILVA, 2013; ABREU, 2007).

Não obstante este possível interesse decolonial, opto por não prosseguir neste capítulo com uma trajetória histórica exaustiva, como iniciado no capítulo anterior, mas apenas indicar estas questões, dedicando-me a apresentar sinteticamente o tratamento institucional brasileiro aos patrimônios imateriais em âmbito federal, via IPHAN. Isto porque a ênfase do capítulo está na política federal de salvaguarda para os bens imateriais Registrados pelo IPHAN como patrimônio cultural do Brasil e as possíveis contribuições teórico-metodológicas do pensamento decolonial em sua implementação e/ou aperfeiçoamento, questão que pretendo explorar mais cuidadosamente no capítulo seguinte.

1.1 – A política federal para o patrimônio imaterial no Brasil

Não obstante o alargamento conceitual sobre os patrimônios culturais contido na Constituição Federal vigente, abordado no capítulo anterior, a ação do Estado sobre sua dimensão imaterial careceu de iniciativa mais concreta até 1997, quando o IPHAN promoveu um seminário internacional, em Fortaleza (Ceará), para discutir estratégias e formas de proteção adequadas. Neste ínterim, cabe acrescentar, o IPHAN passou por mudanças significativas em sua estrutura, o que suponho tenha contribuído para esta lacuna. Em 1979 o IPHAN[3] é dividido em Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), na condição de órgão normativo e na Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), como órgão

[3] Em 1946, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), criado em 1937, tem o seu nome alterado para Departamento do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN), nomenclatura que vigorou até 1970, quando o DPHAN é transformado em Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

executivo[4]. Como que composto, então, por duas "instituições": a Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e a Fundação Nacional Pró-Memória, o IPHAN passou a operar sob a sigla de Sphan/Pró-Memória (SPHAN/PRÓ-MEMÓRIA, 1980; ABREU, 2007) chegando assim ao contexto da constituinte, na segunda metade da década de 1980. Estas "duas estruturas" (o Sphan/Pró-Memória), fundamentais para o alargamento da concepção oficial sobre os patrimônios culturais no Brasil, como abordado no capítulo anterior, serão extintas em 1990. Em seu lugar é criado o Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (IBPC).

Já em 1994 a Medida Provisória nº 752 transforma o IBPC em Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). No período seguinte à promulgação da Constituição Federal em 1988, portanto, o órgão passa por uma des/reestruturação – inserida, evidentemente, no momento político pelo qual passava o país então – que ajuda a entender o porquê desta aparente demora para uma ação institucional mais concreta acerca dos patrimônios imateriais.

Em 1997, então, o IPHAN promove o Seminário "Patrimônio Imaterial: Estratégias e Formas de Proteção", em Fortaleza, Ceará. Naquele evento apresentaram-se experiências de valorização de manifestações culturais tradicionais e discutiram-se instrumentos legais e medidas institucionais que poderiam salvaguardar essa dimensão do patrimônio, produzindo-se, por fim, um documento, a Carta de Fortaleza (IPHAN, 2006). No documento recomenda-se o aprofundamento das discussões sobre o conceito de patrimônio cultural imaterial e a criação de instrumento legal para a proteção e reconhecimento de bens culturais dessa natureza.

~~No ano seguinte, em~~ 1998, foi criado o Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial (GTPI), que reunia técnicos do IPHAN, da FUNARTE e do Ministério da Cultura (MinC). Dois anos mais tarde, em agosto de 2000, o Decreto 3.551 instituía o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro e criava o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), a fim de fomentar iniciativas de mapeamento, documentação e apoio a bens culturais imateriais via editais públicos (IPHAN, 2006). Neste período, profícua discussão se deu acerca da categoria "patrimônio imaterial", as formas jurídicas mais adequadas à ação estatal a respeito, dentre outras questões.

Em 2006 é publicado o "Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial", no qual se pode ler a Exposição de Motivos do Decreto 3551,

---

[4] No mesmo ano, sob a gestão de Aloísio Magalhães, é incorporado ao SPHAN/Pró-Memória o CNRC (Centro Nacional de Referência Cultural) e o PCH (Programa de Reconstrução das Cidades Históricas). (ABREU, 2007; SPHAN/Pró-Memória, 1980).

na qual o ministro da cultura à época, Francisco Weffort, fala que o objetivo principal do novo instrumento

> é manter, mediante a utilização dos recursos técnicos mais adequados, o registro documental desses bens culturais como referência para o público atual e futuro. O registro assim concebido é um instrumento de preservação que não limita nem cria embaraços ao direito de propriedade e não cria obrigações para outros entes públicos ou privados, exceto para o próprio Ministério da Cultura (IPHAN, 2006, p. 25-26).

Obrigações estas que Weffort resume como, fundamentalmente, tratar-se do "estabelecimento de processo técnico e administrativo de identificação, documentação e reconhecimento que visa a cumprir norma constitucional e atender a uma demanda histórica". Diz ainda o então Ministro esperar que a "definição abrangente" que traz e permite o Decreto 3551/2000 "estimule o processo de construção do conceito de patrimônio imaterial" (IPHAN, op. Cit., p. 26).

Márcia Sant'Anna, coordenadora do GTPI, no Relatório final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho esclarece, por sua vez, que ao se delimitar o universo dos bens culturais imateriais patrimonializáveis através da indicação do conteúdo dos Livros de Registro, buscou-se evitar conceituações rígidas e reificadas, "com a expectativa de que essa definição abrangente venha a estimular o processo de construção do conceito de patrimônio imaterial, mantidos os parâmetros estabelecidos pela Constituição" (IPHAN, 2006, p. 20).

É assim que o Decreto 3.551 de 2000 delimita flexivelmente os bens culturais imateriais por meio da descrição dos conteúdos pertinentes a cada Livro de Registro. No parágrafo primeiro esclarece o Decreto:

> I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;
> II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;
> III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;
> IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas

No parágrafo seguinte, complementa o texto que o Registro se fará em um ou mais daqueles livros, tendo sempre como referência a continuidade histórica do bem cultural e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira. Aqui é pertinente apontar já um ponto de grande potencial para uma reflexão decolonial e que diz respeito a eventuais limites a uma política patrimonial efetivamente norteada pela noção de referência cultural.

Dentre as inúmeras questões que as discussões do GTPI disponíveis na publicação e os excertos acima podem suscitar, entre as quais a interface com as discussões sobre propriedade intelectual sobre os saberes tradicionais ou ainda sobre o papel atribuído ao IPHAN e ao novo

instrumento do Registro na reconfiguração dos patrimônios culturais brasileiros, destaco para este momento destaco a categoria "nação".

Marcela Rosales (2012) assinala como uma característica distintiva do pensamento social latino-americano o que chama de "naciocentrismo". Na visão da autora, a teoria social em nosso continente historicamente tem elaborado categorias para estudar a um "outro" (o indígena, o negro, o pobre) da perspectiva do cidadão homogeneizado no discurso nacional, desconsiderando as desiguais composições étnicas e históricas dos estados e das sociedades latino-americanas. A partir daí Rosales sugere entender a nação como um espaço narrativo em perpétua disputa, pondo em questão permanentemente a construção intrinsecamente imaginária e ideológica da nação como um espaço social homogêneo e horizontal (ROSALES, 2012). Ocioso insistir que os patrimônios culturais podem constituir objeto de estudo promissor para reflexões nesta direção.

Ao longo do capítulo anterior abordei a relação entre colonialidade e o discurso do Estado-nação. Aqui cabe mencionar o potencial heurístico de uma reflexão sobre a colonialidade e eventuais potenciais decoloniais na relação entre a ideia de nação e a ideia de referências culturais dos diversos segmentos formadores da sociedade brasileira, notadamente quando relacionada, por exemplo, às nações indígenas.

O Dossiê final das atividades da Comissão e do GTPI traz ainda uma mensagem do então Ministro da Cultura Francisco Weffort ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, em 2 de Dezembro de 1997, em função das comemorações dos 60 anos do IPHAN. No texto fala Weffort do papel estratégico que atribui ao patrimônio histórico e artístico nacional na implementação de uma política cultural e acrescenta:

> Cabe ao Iphan identificar os marcos mais significativos de nossa trajetória como nação, e seu trabalho será tanto mais representativo de nossa pluralidade cultural quanto mais diversificado for esse patrimônio, contemplando não só nossas raízes luso-brasileiras, como as nossas origens indígenas, a presença africana, e as inúmeras contribuições de outras etnias e culturas, presentes desde o início de nossa história (IPHAN, 2006, p. 55)

O mesmo Dossiê traz ainda que, durante o processo de construção do texto final do Decreto 3551/00, a principal e mais recorrente divergência dizia respeito à definição de quais seriam as partes legítimas para provocar o processo de Registro junto ao IPHAN, instituição que no Brasil detém este monopólio junto ao Estado. Enquanto umas/uns defendiam que qualquer cidadã/o pudesse fazê-lo, outras/os debatiam sobre o leque de instituições que poderiam solicitar o processo, pela não exigência de representatividade regional ou nacional para entidades culturais ou, ainda, pela inclusão de grupos étnicos como partes legítimas.

Por fim, diz a referida publicação que a fim de "não se onerar o Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural com uma grande quantidade de pedidos que poderão, muitas vezes, não levar em conta a relevância do bem no cenário nacional" (IPHAN, op. Cit., p. 21), o pedido de abertura de processo de Registro deve ser sempre coletivo, considerando-se partes

legítimas para propor sua abertura as instituições governamentais de cultura, sejam federais, estaduais ou municipais e as sociedades ou associações civis.

Com esta delimitação, por suposto, não serão todos os segmentos sociais formadores da sociedade brasileira que verão suas referências culturais serem reconhecidas como Patrimônio Cultural do Brasil. Inúmeros segmentos sociais, uma vez que sejam grupos que se associem de modo diverso do formato jurídico eurodescendente, como populações tradicionais as mais diversas (como veremos adiante no caso dos detentores do modo de fazer a viola de cocho no Mato Grosso do Sul) ou grupos diversos de matriz africana ou ameríndia (não por coincidência os mesmos historicamente subalternizados), permanecerão ocultados no panteão dos patrimônios culturais.

Neste ponto há que se fazer, a ressalva de que, com a leitura da documentação que venho referenciando, é possível entender os motivos deste recorte na elaboração do texto. Cabe também acrescentar a possibilidade das parcerias possíveis com instituições ou outros grupos cujo meio de associação seja oficialmente reconhecido por legítimo. Pode-se considerar, ainda, a progressiva flexibilização destas concepções e instrumentos ao longo do tempo e no "cada caso é um caso" do dia-a-dia da política pública em seu processo social de implementação. Entretanto, o que se ressalta aqui é a própria colonialidade em que está imersa uma estrutura segundo a qual outro grupo deve dar validade ou tornar possível o acesso de certos segmentos sociais a políticas públicas a princípio baseadas em suas próprias referências culturais. Até que ponto esta espécie de tutela e submissão necessária ao saber patrimonial consagrado perpetua a colonialidade e limita a construção de espaços autônomos de representação simbólica e participação política, uma vez que, como coloca Martha Medeiros (2007), a última palavra, é claro, é a dos especialistas em patrimônio.

Acerca deste diálogo entre possíveis novas formas jurídicas a partir de referências culturais não-eurocêntricas, destacadamente africanas e ameríndias, destaco os trabalhos de Urquidi (2009) e Colaço & Damázio (2010), a primeira dando mais atenção à questão da cidadania étnica na América Latina e as duas últimas articulando o pensamento descolonial e a antropologia jurídica, buscando elementos para o resgate dos saberes jurídicos subalternizados. Para a implementação de uma política pública, uma aproximação com a proposta decolonial quiçá contribua para uma flexibilização no que diz respeito à construção de mecanismos institucionais para um diálogo possível com formas de associação e organização diversas com as quais incontáveis grupos têm se articulado ao longo do tempo no país, formas legítimas e consagradas segundo suas referências culturais.

Enfim, a conceituação ampliada sobre os patrimônios culturais no Brasil, inaugurada com a Constituição de 1988, vai ganhando ao longo dos anos contornos legais e administrativos mais claros para cada um de seus aspectos – material e imaterial. Não

obstante a postura reticente do GTPI quanto à definição do patrimônio imaterial, em 2006 o IPHAN publica a Resolução nº 001/2006, na qual determina os procedimentos a serem observados na instauração e instrução do processo administrativo de Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial como Patrimônio Cultural do Brasil. Nela pode-se ler que: "se entende por bem cultural de natureza imaterial as criações culturais de caráter dinâmico e processual, fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social".

Paralelamente a estas questões, a própria estrutura administrativa do IPHAN vai passando por modificações em relação aos departamentos e unidades que o compõe, adequando-se aos novos conceitos. Em 2004, o Decreto n° 5.040 criou o Departamento do Patrimônio Imaterial do IPHAN (DPI), dando os atuais contornos institucionais na atuação pública federal sobre o patrimônio cultural imaterial (IPHAN, 2006).

O DPI foi estruturado com diretoria e três gerências, de Identificação, Registro e Salvaguarda, sendo esta a última a se estruturar, em 2006. Hoje, o Departamento é estruturado em uma diretoria, uma unidade vinculada, o CNFCP e duas coordenações gerais: Coordenação Geral de Identificação e Registro (CGIR - subdividida em uma Coordenação de Identificação e uma Coordenação de Registro) e a Coordenação Geral de Salvaguarda (CGS - esta com uma Coordenação de Sustentabilidade em sua estrutura).

Feito este mapeamento sintético inicial, dedico-me em seguida sobre alguns potenciais e limites de aproximação teórico-metodológica entre o pensamento decolonial e a política federal para a salvaguarda dos bens culturais imateriais Registrados como patrimônio cultural brasileiro. Para reflexões sobre o Registro como forma de proteção dos patrimônios culturais em sua dimensão imaterial ver IPHAN (2006), CAVALCANTI e FONSECA (2008), COSTA (2008), e TELLES (2009 e 2010). Outra abordagem interessante sobre o contexto de elaboração da política sobre a dimensão imaterial do patrimônio cultural é a comparação proposta por Martha Abreu (2007) entre o Decreto 3.551/00, o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) e os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), aprovados pelo MEC em 1996. Em ambos os documentos a autora busca pensar as noções de brasilidade e identidade nacional, identificando aproximações importantes. Ainda sobre o contexto do decreto 3.551/00, acrescento que, também em 2000, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) publicara a Portaria nº 693, instituindo o Cadastro de Patrimônio Cultural Indígena. Dados os limites do presente trabalho não me deterei sobre o tema. Cabe salientar, porém, que juntas estas questões são emblemáticas da relação pertinente e possível entre a política federal para os patrimônios culturais no Brasil, suas concepções e instrumentos e a proposta decolonial como um todo.

1.1.2 – Identificação e o INRC

Paralelamente às discussões que culminaram na promulgação do Decreto nº 3.551/2000 o IPHAN empreendeu a elaboração de uma metodologia ou instrumento de sistematização de dados que fosse adequado à identificação e produção de conhecimento sobre bens culturais, agora segundo a noção de referência cultural e com a presença de sua dimensão imaterial. É nesse panorama que se desenvolve o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC).

O INRC visa à produção e sistematização de conhecimento sobre práticas culturais referenciais e a mobilização dos grupos sociais envolvidos para subsídio de políticas públicas na perspectiva patrimonial. É composto por fichas, relatórios e documentos audiovisuais e é desenvolvido em etapas sucessivas de aprofundamento, englobando dimensões descritivas, analíticas e interpretativas. Pode possuir perspectiva territorial e/ou temática e se estrutura em torno da noção de referência cultural, trabalhando com as seguintes categorias para sistematização das informações: sítio e localidade; celebrações, formas de expressão, ofícios e modos de fazer, edificações e lugares (IPHAN, 2000).

O objeto principal de investigação do INRC são as referências culturais, entendidas como os sentidos e valores de importância diferenciada, atribuídos pelos diversos sujeitos aos bens culturais que constituem, para eles, marcos de identidade e memória (IPHAN, 2000). Aplicável, portanto, à dimensão material ou imaterial dos patrimônios culturais, a pesquisa pode partir de uma delimitação espacial, buscando identificar num dado território as referências culturais existentes nas cinco categorias mencionadas nos livros de Registro ou, partindo de um recorte temático, um bem, objeto ou manifestação cultural, inventariar as referências culturais a ele associadas, o que permitiria inventariar bens culturais que se dão em território descontínuo, por exemplo.

Atualmente, o INRC é o instrumento que o IPHAN propõe para um inventário sistematizado de referências culturais que subsidie políticas sobre os patrimônios culturais. Ainda que outros instrumentos de sistematização de dados possam ser utilizados de acordo com cada caso, a utilização deste permitiria com mais eficácia a construção de um banco de dados, sua tabulação e maior eficácia na elaboração de diagnósticos, análises e políticas públicas continuadas e mais adequadas.

Segundo o manual para aplicação do INRC (IPHAN, op. Cit.), trata-se de um instrumento de identificação configurado a partir de dois objetivos centrais: identificar e documentar bens culturais de qualquer natureza "para atender à demanda pelo reconhecimento de bens representativos da diversidade e pluralidade culturais dos grupos formadores da sociedade‖ e "apreender os sentidos e significados atribuídos pelos moradores

de sítios tombados, tratando-os como intérpretes legítimos da cultura local e como parceiros preferenciais de sua preservação" (IPHAN, 2000, p. 8).

No que se refere à identificação dos patrimônios culturais, então, a perspectiva decolonial pode ser um referencial promissor para subsidiar a aplicação do INRC. Com um referencial teórico-metodológico convergente com as concepções vigentes norteando a aplicação de um instrumento institucional como o INRC é possível enriquecer os dados e conhecimentos eventualmente construídos, como espero apresentar ao longo do capítulo.

1.1.3 – O Registro

A partir da já citada Resolução do IPHAN 01/2006 pode-se dizer que o processo de Registro consiste, em primeiro lugar, na produção e/ou sistematização de extensiva documentação sobre os aspectos mais relevantes segundo o discurso patrimonial vigente do bem cultural a ser registrado.

Solicita-se o Registro através de um requerimento datado e assinado dirigido à/ao Presidenta/e do IPHAN, contendo diversas informações e documentos, como a justificativa do pedido, uma descrição sumária do bem ou manifestação cultural e a anuência da comunidade que o vivencia, que pode ser declaração formal de representante de comunidade ou de seus membros, expressando o interesse e anuência sobre o eventual Registro.

Já a segunda etapa do processo de Registro de um patrimônio cultural imaterial consiste na produção de conhecimento para a instrução técnica do Processo, momento sobre o qual podemos refletir também sobre alguns óbices ou limites a uma proposta decolonial. Segundo o Decreto 3.551/00 (particularmente o Artigo 3º, parágrafos 1, 2 e 3) e segundo a Resolução 001/06 (do artigo 7º ao 11º), a instrução técnica consiste na produção, atualização e sistematização de conhecimentos e documentação sobre o bem cultural. A realização desta produção de conhecimento, segundo aquela Resolução, é de responsabilidade do DPI (Art.7°), podendo ser delegada ao proponente, caso "tenha competência técnica para tanto" ou a uma ou mais instituições públicas ou privadas, também "desde que detenham competência para tanto". Some-se a esta restrição o critério já mencionado quanto à forma de organização exigida para a solicitação do Registro, um espaço aberto à participação autônoma das/os detentoras/es dos bens culturais e uma produção decolonial de conhecimento e gestão encontram um limite importante.

Neste caso, retomando as reflexões que finalizaram o capítulo anterior, mais que o saber das/os detentoras/es sobre suas próprias referências culturais, pesa sobremaneira o saber patrimonial e a atuação daquelas/es que dominam as categorias próprias a este discurso e os lugares de poder que os legitimam. Sem embargo, no decorrer deste capítulo procurarei

apontar algumas contribuições do pensamento decolonial que podem contribuir para contornar este limite, sobretudo a partir da ideia de tradução, de Boaventura de Souza Santos (2002 e 2006).

Por fim, resta assinalar que, tanto o Decreto 3551/00, em seu artigo 7º, como a Resolução 001/06, em seus artigos 17º e 18, observam que, tendo em vista que os bens culturais de natureza imaterial são dinâmicos e processuais e a fim de manter atualizada a sua documentação, instituiu-se a obrigatoriedade do IPHAN reavaliar o Registro do bem cultural como Patrimônio pelo menos a cada 10 (dez) anos. Com isso espera-se acompanhar as mudanças e transformações que eventualmente ocorram e, caso tenham interrompido a continuidade histórica e levado ao desaparecimento seus elementos essenciais, o bem pode perder o título, mantendo-se sua inscrição no Livro apenas como referência de seu tempo. Sobre este aspecto refletirei no próximo capítulo, a partir da experiência junto á salvaguarda recente do modo de fazer a viola de cocho no Mato Grosso do Sul.

2 - A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

Em 13 de abril de 2006, foi publicado no Diário Oficial da União o Decreto nº. 5.753/2006 que promulgou a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, celebrada pela UNESCO em 2003, consolidando mais um aspecto da política federal brasileira sobre o patrimônio cultural em sua dimensão imaterial. Atualmente, mais de 20 manifestações culturais estão sendo inventariadas. (ABREU, 2007). Meses depois, em agosto do mesmo ano, 2006, é publicada a supracitada Resolução do IPHAN n° 1 de 2006. Em seu artigo 9°, inciso VII, lemos que a instrução técnica do processo administrativo de Registro deve incluir, além da produção e sistematização de conhecimentos e documentação sobre o bem cultural, a "proposição de ações para a salvaguarda do bem". A partir destas indicações é possível elaborar projetos que envolvem uma série de ações necessárias à salvaguarda e valorização junto com os grupos que produzem as manifestações culturais e com instituições parceiras locais públicas e/ou privadas.

Estes projetos são chamados pelo IPHAN de planos de salvaguarda. Devem ser implementados no decorrer da primeira década de Registro e com eles espera-se alcançar autonomia e sustentabilidade da salvaguarda no médio e longo prazo (IPHAN, 2011).

2.1 - Antecedentes da salvaguarda

No primeiro número da Revista do Patrimônio (publicada em 1937, a partir da organização do SPHAN), Heloísa Alberto Torres escreve "Contribuição para o estudo da proteção ao material arqueológico e etnográfico no Brasil." Trata a autora da "proteção à documentação arqueológica e etnográfica - quer indígenas, quer das populações neo-brasileiras" (TORRES, 1937, p. 11). Além de peças, jazidas e coleções arqueológicas e/ou etnográficas, pondera a autora que deve ser tomado em conta a proteção aos

> produtos da arte de populações indígenas ou neo-brasileiras atuais que, tendo possuído um patrimônio de cultura original, se encontrem em condições precárias econômicas e sociais e se revelem, assim, incapazes de defender o seu regime normal de vida. (Torres, 1937, p. 11).

Acrescenta Torres que uma ação "*continuada, esclarecedora e suasória* e ao mesmo tempo *enérgica* poderá salvar muita coisa do nosso patrimônio artístico e científico no domínio da antropologia" (TORRES, 1937, p. 25). Com isso, o texto de Heloísa Alberto Torres se aproxima em certa medida do que chamamos hoje de salvaguarda sobre o patrimônio cultural imaterial. Tratando especificamente da proteção aos "produtos de arte das populações atuais, indígenas ou neo-brasileiras", a autora lembra que essa proteção implica necessariamente em proteção às próprias populações. Se esse tipo de ação tangencia outros órgãos e serviços públicos, "não pode, porem, o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional deixar de considerar a sorte dessas populações como estreitamente ligada aos propósitos visados no seu programa geral de trabalhos" (TORRES, op. Cit., p. 25), completa a autora.

Não custa lembrar que o texto de Heloísa é publicado no contexto estadonovista, preocupado com a incorporação dos imigrantes à "sociedade nacional" e às vésperas de se completarem apenas 50 anos da abolição oficial da escravidão no país, o que situa sua ocupação com as populações que chama de *neo-brasileiras.*

Se uma proteção ou salvaguarda sobre produções culturais dos diversos segmentos da sociedade brasileira, levando em conta seus particulares modos de vida e a preocupação sobre as condições socioambientais de produção cultural são mencionadas neste momento como relevantes à política patrimonial, tal pensamento não terá visibilidade e ressonância significativas por algumas décadas na trajetória institucional do IPHAN. Aquelas produções culturais que não gozavam do status patrimonial foram, ao longo daqueles anos, abordados de maneira distinta e tratados institucionalmente por outra estrutura.

2.1.1 - O Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP)

Valendo-se do antropólogo James Clifford, Guacira Waldec (1999), fala da instauração de um moderno sistema de classificação entorno de arte e cultura, redefinindo e ressemantizando o valor conferido às práticas e bens culturais de povos não ocidentais e camponeses. "Nesse novo sistema de classificação, o que antes era considerado fetiches ou marcas de atraso passa a ser apropriado como arte para novas experimentações estéticas da vanguarda europeia". (idem, p. 84).

Neste sentido, Waldec considera que a atuação do chamado movimento folclórico brasileiro ao longo dos anos contribuiu para a conformação de uma concepção mais ampla sobre os patrimônios culturais, resignificando expressões culturais antes não valorizadas pelas políticas patrimoniais.

O Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP) que, segundo Daniel Reis, nasce com "projeto e missão de registrar e salvaguardar a cultura popular nacional" (REIS, 2008, p. 8), tem atuado nos anos recentes junto ao DPI/IPHAN nos processos de registro, inventário e salvaguarda do patrimônio Cultural Imaterial, tendo sua história ligada à recomendação da UNESCO de valorização e proteção das manifestações culturais populares tradicionais.

O Preâmbulo da Convenção de 1946 que instituiu a UNESCO propõe a criação nos países signatários de órgãos governamentais ou paraestatais associados às atividades daquela organização. Em função disso o Brasil institui, em 1946, o Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura (IBECC), ligado ao Ministério das Relações Exteriores, e, no ano seguinte, a Comissão Nacional do Folclore, buscando a partir dela criar uma rede de articulação com subcomissões estaduais. Da ampla movimentação resultante, em 1958, já no governo de Juscelino Kubitscheck, é criada a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, ligada ao então Ministério da Educação e Cultura (WALDEC, 1999; CASTRO e FONSECA, 2008).

Em 1976, a Campanha é incorporada à Fundação Nacional de Arte (FUNARTE) como Instituto Nacional de Folclore, denominação que é novamente alterada em 1997 para Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP).

Mais uma vez é possível notar, na interface Instituto Nacional de Folclore-FUNARTE-IPHAN, às vésperas da constituinte, a conformação das condições de possibilidade para a ampliação da concepção de patrimônio cultural no Brasil presente na Carta Magna. Por outro lado e como já mencionado aqui e no capítulo anterior, a trajetória dos termos cultura popular, folclore e patrimônio imaterial, suas ressemantizações nas ciências sociais e nas políticas públicas e os dispositivos institucionais aos quais se relacionaram sugerem uma reflexão promissora para um giro decolonial sobre o tema, mas do qual me eximo neste trabalho.

s vésperas de sua incorporação ao IPHAN, em 2003, o CNFCP pautava sua ação prioritariamente na pesquisa, análise, apoio e difusão das expressões de folclore e cultura popular em âmbito nacional. A ação institucional, segundo aponta Cláudia Ferreira (2001) dava-se segundo uma concepção de cultura como um processo global, reunindo as condições do meio ambiente àquelas do fazer humano. Os sujeitos sociais e seus produtos – habitações, templos, artefatos, danças, cantos, palavras, entre outros – estariam necessariamente inseridos num quadro socioambiental no qual tais atividades ganham significação (FERREIRA, 2001), o que se aproxima da ideia de sistema cultural apresentada no capítulo anterior.

Ainda segundo Ferreira (2001), entendendo o folclore como os modos de agir, pensar e sentir de um povo (ou expressões de sua cultura) – entendimento, aliás, convergente com a definição de patrimônio imaterial apresentada anteriormente –, o CNFCP, consoante com o que preconiza a UNESCO, considera equivalentes as expressões folclore e cultura popular (FERREIRA, 2001). A atuação do CNFCP teria, assim, como ponto de partida, o reconhecimento do caráter dinâmico e diverso da cultura e as transformações inerentes à dinâmica da vida social. Neste sentido, análogo ao que se lê em alguns documentos do IPHAN mais recentes, como a Resolução 01 de 2013, que trata do processo de Revalidação dos Bens Culturais Registrados como Patrimônio Cultural Imaterial, por exemplo, a autora assinala que a concepção vigente no CNFCP no início dos anos 2000 dá conta de que:

> O tradicional‖ não é resíduo do passado, e, sim, um conjunto de práticas sociais e culturais presentes, que se reproduzem por meio do trabalho e do poder de recriação de seus agentes, constituindo sua identidade cultural (FERREIRA, 2001, s/n).

As tradições culturais vivas não podem, portanto, ser regidas por regulamentação que estanque sua dinâmica própria. Pode-se, sim, documentá-las, analisá-las e catalogá-las, construindo conhecimento e disseminando-o. “Pode-se ainda apoiar os agentes culturais no sentido do favorecimento das condições de manutenção e recriação das tradições culturais” (FERREIRA, 2001, s/n). Em linhas gerais pode-se dizer que esta é a base da política de salvaguarda que será desenvolvida nos anos subsequentes pelo IPHAN, remontando, também, às discussões que tiveram lugar no GTPI, apresentadas sinteticamente acima.

Se, como vimos no capítulo anterior, o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) pode ser apontado como marco significativo nas elaborações conceituais que levaram à concepção sobre os patrimônios culturais presente na Constituição Federal atual, de igual modo, o CNFCP, por sua vez, pode ser apontado como sujeito fundamental na construção teórico-metodológica sobre os patrimônios imateriais nos anos recentes. Processo ao longo do qual tem destaque o Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular, desenvolvido entre 2001 e 2006 no âmbito do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial – PNPI (Castro e Fonseca, 2008).

De acordo com Letícia Vianna (2005), as linhas de pesquisa do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular foram traçadas de modo a equacionar pluralidade cultural e unidade nacional, tendo como pontos de partida elementos comuns que assumissem especificidades em sistemas culturais diferentes. O projeto desenvolveu-se estruturado a partir dos sistemas culturais em que os elementos boi, barro, feijão, mandioca, viola e percussão se destacam como referências culturais. Na primeira etapa do projeto foram abertos vários inventários, dentre os quais estão o da cerâmica de Candeal (MG) e Rio Real (BA), do Bumba-meu-boi (MA) e do modo de fazer a viola de cocho (MS e MT), sendo que nem todos redundaram em Registros como Patrimônio Cultural (VIANNA, 2005).

Estes projetos, além de fundamentais no desenvolvimento teórico-metodológico sobre o que temos chamado de patrimônios culturais imateriais, são também precursores do que sigo apresentando como salvaguarda, à medida que consistiram também em ações de apoio à transmissão de saberes, numa articulação entre as observações oriundas do inventário e registro e ações de apoio e valorização.

2.2 - A política de salvaguarda

Segundo as "Orientações para implementação da política, sistematização de informações, monitoramento da gestão e avaliação de resultados da salvaguarda de bens registrados" (IPHAN, 2011), publicação da Coordenação Geral de Salvaguarda do DPI/IPHAN (CGS/DPI/IPHAN), a implantação de ações ou de um plano de salvaguarda deve se dar a partir de um planejamento estratégico baseado no diagnóstico sobre o bem cultural e nas recomendações de salvaguarda apontadas no processo de Registro.

A salvaguarda, assim:

> Consiste no planejamento de ações de curto, médio e longo prazo, combinadas entre atores de diferentes segmentos da sociedade e **executado de modo compartilhado, participativo**. Visa ao apoio e à continuidade de existência do bem cultural de modo **sustentável**, através do fomento à produção, reprodução, transmissão, e divulgação dos saberes e práticas a eles associados; e do apoio à **autodeterminação e organização** dos grupos detentores desses saberes e práticas para a gestão do seu patrimônio (IPHAN, 2011, p. 21). [grifos meus]

O plano de salvaguarda, neste sentido, é um instrumento orientado para a participação das/dos cidadãs/os nas diferentes etapas do processo de salvaguarda, desde a formulação, planejamento e execução de um plano ou ações pontuais, até o acompanhamento e avaliação. Destaco, ademais, a ênfase à execução compartilhada e participativa da elaboração e gestão da salvaguarda, o apoio à autodeterminação e organização das/os detentoras/es e a sustentabilidade da prática cultural e sua salvaguarda. Estas questões evidenciam, a meu ver, a pertinência de uma discussão decolonial sobre a salvaguarda dos bens culturais Registrados,

uma vez que tal perspectiva pode dar suporte a procedimentos institucionais concretos e continuados para a construção daqueles objetivos, sobre o que espero refletir ao longo deste trabalho.

Ainda segundo as supramencionadas orientações da CGS/DPI/IPHAN, os planos de salvaguarda deverão buscar uma divisão das atribuições entre os segmentos envolvidos na condução das ações, como associações de detentores, instituições culturais, universidades, dentre outras parcerias eventualmente envolvidas. Estas instituições aparecem na publicação referida como parceiras imprescindíveis na operacionalização das ações junto às "bases sociais produtoras de cultura" (IPHAN, 2011, p. 11). Atuando como mediadoras, colaboradoras, financiadoras ou mesmo gestoras em uma primeira instância, estas instituições podem desempenhar papel importante na construção de uma política participativa e sustentável. Por um lado pela possibilidade de empreender ações que rompam os limites institucionais do IPHAN (como no caso das contratações de detentores do modo de fazer a viola de cocho, que abordarei no capítulo seguinte), como também, por outro lado, podem ajudar a viabilizar, na trajetória institucional do IPHAN, a presença daquelas/es que vivenciam os patrimônios culturais em suas diversas dimensões no planejamento e gestão de políticas públicas na área. Este potencial decolonial, porém, pode esbarrar nos limites da própria colonialidade entre os segmentos sociais envolvidos, como será possível refletir a partir do capítulo seguinte.

A publicação da CGS/IPHAN assinala também que as ações de salvaguarda de bens culturais Registrados podem ou não estar estruturadas e articuladas em um plano de salvaguarda, lembrando que vários bens registrados não o possuem, mas ainda assim foram objeto de ações.

2.2.1 - Tipologia das Ações de Salvaguarda

Nas mesmas orientações acerca da implementação, monitoramento e avaliação da política de salvaguarda de bens Registrados, a CGS/DPI/IPHAN (2011), não obstante se reitere a diversidade de configurações possíveis, delineia-se uma tipologia de 13 ações que podem ser combinadas entre si e realizadas ao longo de cada plano de salvaguarda. Essa tipologia foi elaborada, por um lado, para esclarecimento do que pode ser considerado salvaguarda e, por outro, com a função de normatizar uma nomenclatura para fins de tabulação e construção de indicadores sobre a política nacional para a salvaguarda dos patrimônios culturais imateriais Registrados (IPHAN, 2011, passim).

Como um conjunto de tipos ideais - abstrações aproximadas da realidade para facilitar a compreensão e análise -, a tipologia apresentada é passível de relativização. Certas ações

podem, então, ser enquadradas em mais de um tipo, cabendo ao sujeito do monitoramento tipificá-la conforme a ação mais relevante (IPHAN, 2011).

De acordo com a CGS/DPI (IPHAN, 2011), as ações de salvaguarda até então empreendidas podem ser agrupadas na seguinte tipologia:

1) Ações de apoio à criação e manutenção de comitê gestor – aqui enquadram-se ações estruturantes para o desenvolvimento do plano de salvaguarda como um todo, desde o apoio e eventual custeio para realização de reuniões e/ou seminários, até a disponibilização de material e pessoal, passando pela mediação com instituições diversas e apoio à criação de associações ou outras formas de organização.

2) Transmissão de saberes – neste tipo cabem ações de apoio às condições de permanência do bem cultural como prática transmitida através das gerações.

3) Ocupação, aproveitamento e manutenção de espaço físico – aqui incluem-se ações de construção, reforma, acabamento ou adequação de espaço físico.

4) Apoio às condições materiais de produção – nesta tipologia aparecem as iniciativas para o manejo ambiental ou para a obtenção de matérias-primas e equipamentos, por exemplo.

5) Geração de renda e ampliação de mercado – aqui enquadram-se ações de valorização e apoio às trocas comerciais, como participação em feiras e exposições, distribuição em pontos de venda, confecção de etiquetas diferenciadas, catálogos de venda, etc.

6) Capacitação de quadros para gestão do patrimônio – aqui incluem-se ações de caráter voltadas para a capacitação e/ou aperfeiçoamento de pessoal oriundo dos grupos sociais detentores dos bens Registrados para a gestão dos mecanismos e processos administrativos envolvidos na política de salvaguarda.

7) Pesquisas, mapeamentos e inventários participativos – estas ações correspondem à geração de conhecimento complementar ao produzido ao longo da instrução de Registro, a fim de ampliar, atualizar e aperfeiçoar o conhecimento sobre o bem Registrado e em relação à política de salvaguarda. Sobre estas iniciativas orienta a publicação da CGS/DPI/IPHAN que as equipes, o mais possível, sejam constituídas por pesquisadoras/es oriundas/os das comunidades que vivenciem as expressões culturais Registradas, seja na qualidade de coordenadoras/es ou pesquisadoras/es.

8) Edições, publicações e difusão de resultados – aqui enquadram-se ações relacionadas à disponibilização de conteúdos relacionados ao bem cultural registrado.

9) Constituição e conservação de acervos – sob esta tipologia estão as ações de registros nos mais diversos formatos sobre o universo cultural do bem registrado.

10) Ações educativas – além de ações diretamente em instituições educacionais, nesta tipologia está também a preparação de conteúdos didático-pedagógicos dirigidos aos mais diversos segmentos da sociedade.

11) Atenção à propriedade intelectual e direitos coletivos – aqui enquadram-se basicamente ações de esclarecimento e mediação, a fim de salvaguardar os direitos das/os detentoras/es dos saberes associados aos bens registrados.

12) Editais, prêmios e seleção de iniciativas de salvaguarda – nesta tipologia estão incluídas as ações voltadas para a valorização de iniciativas empreendidas pelos diferentes sujeitos sociais e que vão ao encontro da política pública para o patrimônio cultural e das indicações de salvaguarda de bem ou bens Registrado (s).

13) Articulação institucional e política integrada – por fim, enquadram-se neste tipo de ações aquelas voltadas para a criação e manutenção de projetos integrados com diferentes programas de políticas públicas, como Pontos e Pontões de Cultura, por exemplo.

Cada uma destas tipologias e suas incontáveis interseções poderiam ser objeto de análise mais cuidadosa, porém para os objetivos desta dissertação basta assinalar neste ponto o potencial decolonial que representam. Por um lado na possibilidade de construção de conhecimento noutros moldes e com outros produtos, quiçá mais coerentes com as referências culturais de que sejam suporte e, por outro, na possibilidade de parcerias diversas e gestão participativa e autônoma por parte dos que vivenciam os bens culturais Registrados. Como se pode ver das tipologias acima, desde as condições físicas imediatas de vivência do bem cultural até a gestão de processos administrativos podem ser fomentados e aperfeiçoados ao longo da salvaguarda, pari pasu à organização das/os detentoras/es e a configuração de uma rede de parceiros em uma gestão participativa.

Se há, como visto no capítulo anterior, um nexo entre a proposta decolonial e a política sobre os patrimônios culturais no Brasil hoje, um ponto de observação privilegiado desta relação está na política de salvaguarda dos bens imateriais Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil, seja na colonialidade que se revela, seja no potencial decolonial que se fomenta. Ao longo da salvaguarda é possível observar as relações de dominação e subalternidade existentes, reinscrever memórias e saberes ocultados, fortalecendo suas condições de existência e reposicionando suas/seus detentoras/es no jogo de forças políticas.

Lembrando que a colonialidade é, segundo Aníbal Quijano (2014), baseada na imposição de uma classificação social, notadamente de base racial/étnica, como fundamento de um sistema de relações de poder que opera nas mais diversas dimensões da vida (QUIJANO, 2014), a política de salvaguarda pode, idealmente, agir tanto sobre a realidade imediata, significando melhoria nas condições materiais de existência das/os detentoras/es, como também, no longo prazo, reconfigurar relações de poder, não só incluindo segmentos historicamente subalternizados nos processos de elaboração e gestão de políticas públicas e na construção de conhecimento, como também por meio de uma resignificação simbólica decolonial de suas práticas culturais ao longo das gerações.

2.3 - Um panorama da primeira década da política

Em 2014, Letícia Vianna, Morena Salama e Teresa de Paiva Chaves (2014) observam três fases da política de salvaguarda ao longo de seus primeiros anos: uma especulativa, (entre 2000 e 2006); uma de implementação (entre 2007 até 2012) e uma fase de consolidação, iniciada em 2013. A primeira fase, especulativa, é marcada por experiências piloto, de experimentação e aprimoramento dos instrumentos criados, destacadamente a aplicação do INRC. Uma das experiências apontadas pelas autoras como mais significativa neste período foi o já mencionado Projeto Celebrações e Saberes das Culturas Populares, implementado pelo CNFCP, então ligado à FUNARTE. Naquele momento foram realizados 14 inventários e efetivados três Registros, dentre os quais o do modo de fazer a viola de cocho, que abordarei no capítulo seguinte.

De 2006 até 2012 as autoras marcam como sendo a fase de implementação da política pública de salvaguarda do Patrimônio Registrado. Coordenada pela área central do IPHAN, esta fase foi marcada pela descentralização. Ao longo deste período destacam, entre 2007 e 2011, a interface com o Programa Cultura Viva, do MinC, que procurou viabilizar a criação de Pontões e Pontos de Cultura de Bens Registrados.

Segundo a "Avaliação Preliminar da Política de Salvaguarda de Bens Registrados" entre 2002-2010 (IPHAN, 2011b), por sua vez, a parceria do IPHAN com o Programa Cultua Viva, do MinC proporcionou dotação orçamentária para a criação de Pontões de Cultura para os bens registrados e possibilitou ao IPHAN inaugurar uma até então inédita interlocução com a sociedade. Destaca-se também nesta fase o desenvolvimento de pressupostos da política, como a construção de termo de referência para a Salvaguarda de bens Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil e o trabalho acerca de métodos ou instrumentos de monitoramento e avaliação, buscando a construção de indicadores para o acompanhamento e aperfeiçoamento da política pública, no que se insere a publicação "Orientações para implementação da política, sistematização de informações, monitoramento da gestão e avaliação de resultados da salvaguarda de bens registrados" (IPHAN, 2011).

Definem ainda Vianna, Salama e Paiva Chaves (2014) uma terceira fase da política de salvaguarda, de consolidação, inaugurada em 2013 e em curso, na qual observam que "os princípios, objetivos, metas, instrumentos, fluxos e métodos de trabalho estão sendo avaliados retificados e ratificados de modo a consolidar a política dentro e fora do Iphan, atendendo à atual conjuntura" (VIANNA, SALAMA e PAIVA CHAVES, 2014, s.n). A partir daí, apontam a autoras para a possibilidade de uma quarta fase, a ser inaugurada em breve, de estabilização da política, na qual o IPHAN, nas suas várias unidades, os poderes públicos em suas diferentes instâncias e a sociedade em geral tenham mais amplamente se apropriado das

concepções, objetivos e instrumentos da política federal de salvaguarda para o patrimônio imaterial, assumindo autonomamente cada segmento seu papel na preservação.

Para tanto, o DPI passou a buscar esclarecer alguns conceitos e termos. De acordo com as autoras passou-se a entender, por exemplo, por detentoras/es aquelas pessoas, grupos e/ou comunidades que, ao longo da história e das gerações, "detêm, acionam e transmitem os saberes e as práticas relacionadas à conformação do bem cultural descrito como patrimônio cultural no respectivo Livro de Registro" (VIANNA, SALAMA e PAIVA CHAVES, 2014, s/n).

Por fim, sintetizam as autoras que a salvaguarda é potencialmente uma política pública desenvolvida pelo IPHAN com a participação de detentoras/es e parceiras/os, voltada para a melhoria das condições sociais e materiais de produção e reprodução do bem Registrado a partir de seu universo cultural.

> Alguns processos de salvaguarda de bens registrados apontam para a possibilidade concreta de ampliação significativa para o conceito de salvaguarda em direção à ideia de "política participativa" - quando a base social é chamada a participar da formulação, gestão e execução das políticas de salvaguarda. Trata-se de uma possibilidade de ampliação do papel dos segmentos que cultivam os bens registrados no processo de salvaguarda - os produtores de cultura passam a ser considerados além de objetos, também agentes da política - uma mobilidade da condição de objetos/pacientes - que são escutados para orientar e consentir a política, para a condição de agentes - planejadores e gestores em parceria direta com o Estado (VIANNA, SALAMA e PAIVA CHAVES, 2014, s/n).

A partir destes apontamentos e da ideia de "protagonismo social", as autoras tratam da possibilidade de que a gestão da salvaguarda seja desempenhada não só por ONGs, governos (estaduais e/ou municipais) ou universidades – mediadores tradicionais na salvaguarda de um modo geral até então – mas também por instituições geridas pelas/os próprias/os detentoras/es. Espera-se, salientam, que as instituições mediadoras garantam a participação das bases sociais em todo o processo, capacitando-as a assumir quando possível a gestão da salvaguarda.

> Assim, no momento, a recomendação mais contundente é a de que os coletivos gestores da salvaguarda sejam sempre e incondicionalmente compostos por uma maioria representativa dos segmentos envolvidos na produção do bem cultural patrimonializado. A garantia do coletivo gestor assim formado é a garantia mínima para que se concretize política participativa (Vianna et al, 2014, s/n).

Neste processo e tendo em vista que o objeto da política não é o bem cultural em si, mas os processos sociais de produção e reprodução em que esteja imerso e do qual emirja, um dos maiores desafios é o estabelecimento de procedimentos internos e externos que estabeleçam e/ou aperfeiçoem o diálogo entre Estado, parceiras/os e segmentos sociais que vivenciam o bem cultural. O pensamento decolonial é apresentado nesta dissertação como promissor neste processo, não só por instrumentalizar potenciais, como também por apontar limites, dentre os quais está a própria colonialidade e seus processos sutis de subalternização.

Neste sentido, o potencial decolonial da política de salvaguarda e seus objetivos em relação à autonomia e sustentabilidade de detentoras/es e suas práticas não podem prescindir de ações continuadas e conscientes nesta direção.

Segundo a "Avaliação Preliminar" da CGS/DPI (IPHAN, 2011b), já citada, um dos pressupostos da política de salvaguarda é a ideia de que ela só é viável efetivamente com o envolvimento dos segmentos sociais que vivenciam o bem cultural Registrado. Diz a publicação que:

> A salvaguarda é um processo social. Portanto, a elaboração e implantação de um plano de salvaguarda passa, acima de tudo, pelo estabelecimento de um nova relação entre as bases sociais e o Estado. Apesar dessa nova relação não estar, mais uma vez, pautada em iguais condições de poder, é necessário que ambos lados reformulem suas antigas concepções do outro para criar laços de confiança, consenso e cooperação entre si. Sem eles, uma política baseada na co-responsabilidade e na gestão participava não terá as condições primordiais para funcionar. (IPHAN, 2011b, p. 90).

Desta citação podemos refletir mais uma vez sobre os potenciais e limites de uma aproximação entre a política federal de salvaguarda e o pensamento decolonial. Como apontado no capítulo anterior, ações decoloniais pressupõem uma mudança epistemológica e paradigmática (WALSH, 2007; MIGNOLO, 2003, 2007, 2008, 2008A, 2010; SANTOS, 1988, 2002, 2008 E 2010; BORDA, 2009; LEYVA Y SPEED, 2008; DOMINGUEZ, 2012). Se entendermos que as relações entre instituições e segmentos sociais (e dentre estes) têm sido marcadas no Brasil pela colonialidade, destacadamente como relações intersubjetivas que se transmitem ao longo do tempo, reformular concepções e recriar laços demandará tempo e, mais que isso, ações conscientes e sistemáticas neste sentido. Processo que não se dá sem descontinuidades e obstáculos diversos.

Ainda na Avaliação Preliminar de 2011, considera-se que há uma descontinuidade acentuada entre as informações e mobilizações geradas ao longo do processo de Registro e o início efetivo da salvaguarda, gerada em parte pela não integração entre Coordenação Geral de Registro, Coordenação Geral de Salvaguarda e Superintendências Estaduais do IPHAN. Por outro lado, avaliou-se também que os segmentos sociais objeto da política, ao início do processo de salvaguarda, pouco sabiam sobre o que significava e o que era possível e necessário para sua implementação, o que sugiro também ocorrer para diversas instâncias dos poderes públicos e instituições parceiras.

Segundo informa a mesma Avaliação Preliminar, nem todos os bens Registrados possuem planos de salvaguarda, comitê gestor, ponto ou pontão de cultura, sendo geralmente objeto de ações pontuais de salvaguarda. Por outro lado, observam-se claramente experiências bem sucedidas no que se refere ao encaminhamento de planos de salvaguarda e gestão participativa (IPHAN, 2011b). Avaliação desse tipo vem ilustrar as potenciais aproximações entre as propostas decoloniais e as políticas sobre os patrimônios culturais no Brasil hoje, tanto em termos simbólicos, na inscrição de novas memórias e novos devires, mas também em

termos de decolonização do poder, na abertura do Estado a outras formas de gestão e à construção de uma cultura política cidadã, participativa e autônoma entre amplos setores da sociedade.

A publicação chama atenção para o fato de que os casos de sucesso da política de salvaguarda se dão em parte em função do surgimento de personagens chave que se apropriaram da política e assumem posições de liderança ou mediação. Alguns processos de salvaguarda de bens Registrados, segundo a Avaliação, apontam para a possibilidade concreta de uma política participativa, "quando a base social é chamada a participar da formulação, gestão e execução das políticas de salvaguarda" (IPHAN, 2011b, p. 103). Trata-se, então, segundo a publicação, da possibilidade de ampliação do papel dos segmentos que vivenciam os bens Registrados para além de objetos, mas agentes da política, partícipes junto a planejadores, gestores e em parceria direta com o Estado e instituições diversas.

Por outro lado, dentre as variáveis que podem dificultar os processos sociais da salvaguarda, a Avaliação Preliminar aponta algumas, como a falta de pessoal e/ou estrutura nas Superintendências e área central do IPHAN, dificuldades de contato com detentoras/es, o desconhecimento, descomprometimento, insensibilidade ou inabilidade por parte de alguns quadros. Enfim, segundo a publicação:

> A política participativa configurou-se como um desafio e tanto para o Iphan, que começa a reconhecer o valor da diversidade cultural, mas não está plenamente preparado para incorporar a pluralidade de pontos de vista não obstante esforços, mínimos ainda, implementados nesse sentido (IPHAN, 2011b, p. 107).

Assim, a recomendação mais contundente daquela Avaliação, como "garantia mínima para a política participativa" (ibid, p. 105) na salvaguarda é a de que os comitês ou coletivos gestores sejam incondicionalmente formados por maioria representativa dos segmentos sociais que vivenciam o bem cultural patrimonializado. Na prática profissional, entretanto, como veremos no capítulo seguinte, é justamente quando Estado, detentoras/es e parceiras/os diversas/os estão na mesma mesa que a colonialidade marca sua presença de modo mais visível, quando umas/uns falam e outras/os silenciam ou quando a fala de algumas/alguns equivale ao silêncio. Detentoras/es oriundas/os de segmentos sociais subalternizados, representantes de órgãos governamentais e empresárias/os do terceiro setor, por exemplo, vivenciam relações sociais e intersubjetivas de poder em posições historicamente assimétricas, não raro conflitantes, que trazem reverberações as mais diversas e sutis para a gestão participativa. Aqui, por um lado, chama a atenção o potencial de um espaço numa política pública para a construção de uma participação decolonial e, por outro, a limitação de que o tempo e a continuidade são fundamentais para que a/o subalternizada/o possa não só falar, mas ser ouvida/o.

3 - A SALVAGUARDA E A PROPOSTA DECOLONIAL

As orientações da Coordenação Geral de Salvaguarda do DPI/IPHAN (IPHAN, 2011) trazem também recomendações de procedimentos a serem incorporados à rotina das unidades do órgão e um conjunto de instrumentos complementares entre si para balizar os procedimentos de coleta de informação, documentação, acompanhamento e avaliação dos processos de salvaguarda. São apresentados ainda alguns requisitos como básicos a serem observados para a implementação de um plano de salvaguarda, dentre os quais destaco: a participação dos grupos e segmentos produtores do bem cultural Registrado na elaboração do plano em todas as suas etapas e a estruturação de um Comitê ou Coletivo Gestor que coordenará todo o desenvolvimento do plano, sua avaliação e desdobramentos, composto pelo IPHAN, poderes públicos estaduais e municipais, além de representantes das/os detentoras/os do bem cultural.

A referida publicação acrescenta ainda que:

> Vê-se, claramente, com a experiência acumulada, que no caso de *plano de salvaguarda* há a possibilidade concreta da participação sistemática dos segmentos produtores do bem cultural registrado na *formulação e gestão* da política de salvaguarda. Trata-se assim de outra perspectiva alternativa ao atendimento de *recomendações de salvaguarda* através da "valorização, apoio e fomento" implementada por mediadores entre o Estado e a base social. O *plano de salvaguarda* pressupõe "gestão participativa" – isto é, quando os **detentores dos bens culturais** não são meramente objetos dos projetos formulados e implementados nas academias ou gabinetes, com as melhores intenções na maioria das vezes; mas, fundamentalmente, **agentes formuladores e executores** dos projetos que dizem respeito à salvaguarda de seu patrimônio cultural - participativos no processo de elaboração do planejamento, na gestão e implementação das ações de salvaguarda (IPHAN, 2011b, p. 94-95) [Grifos no original].

Como se pode ver ao longo do que venho apresentando até aqui, a participação social, tanto dos segmentos sociais que vivenciem mais diretamente as manifestações culturais, como de parceiras/os, aparece como parte constitutiva tanto da gestão como da avaliação da política pública de salvaguarda dos bens culturais Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil.

Se no capítulo anterior procurei ressaltar os nexos conceituais entre uma perspectiva decolonial e a atual concepção sobre os patrimônios culturais vigente no Brasil, ao longo deste capítulo venho buscando assinalar as convergências entre a proposta decolonial e a atual política pública sobre os bens culturais imateriais Registrados como Patrimônio Cultural do Brasil, destacadamente a salvaguarda. Este âmbito da política aparece particularmente como lugar privilegiado para novas configurações da relação Estado-sociedade e novas práticas de gestão, para a revisão e reinscrição de memórias e para a decolonização do saber na geração de conhecimento sobre as manifestações culturais. Neste sentido, faz-se mister refletir sobre a aproximação da questão patrimonial com uma nova relação epistemológica e de poder, incluindo as/os chamadas/s detentoras/es das manifestações culturais na elaboração e gestão

das políticas públicas e na construção de conhecimento sobre suas práticas e saberes, processo ao longo do qual um giro decolonial (MALDONADO-TORRES, 2005) é significativamente válido, como venho buscando argumentar.

Como já sugerido neste capítulo, o pensamento decolonial, além de contribuições conceituais sobre um entendimento possível sobre os patrimônios culturais no Brasil hoje, pode subsidiar e orientar teórica e metodologicamente diversos procedimentos na prática profissional junto às políticas públicas para os patrimônios culturais no país, com destaque para a salvaguarda de sua dimensão imaterial.

A partir deste ponto, então, apresento algumas reflexões teórico-metodológicas oriundas do pensamento decolonial e que me parecem fecundas para a aproximação sugerida nesta dissertação. Porém, apresento-as não exaustivamente, mas em linhas gerais, assinalando nexos com o que já foi exposto até aqui. No capítulo seguinte e a partir da prática profissional narrada procurarei estabelecer conexões mais claras.

3.1 - A pesquisa de co-labor

A pesquisa de co-labor, segundo Xochitl Leyva e Shannon Speed (2008), propõe que investigadoras/es profissionais e comunidade identifiquem conjuntamente os problemas a resolver, deliberem ações a respeito e avaliem autonomamente o processo. Conforme apresentam as autoras, sua experiência nestes moldes de investigação consistiu na realização de um trabalho conjunto e contínuo, a que chamam de co-labor, desde a apresentação do projeto até a busca de estratégias específicas de trabalho, mantendo-se a pesquisa sempre aberta e em constante construção e transformação coletiva e colaborativa. É neste sentido que referem-se a estas experiências mais como estratégias colaborativas que um corpus metodológico acabado (LEYVA & SPEED, 2008).

Ainda segundo as autoras, estas estratégias procuram se distanciar do que chamam de "investigacion tradicional extractiva" (LEYVA & SPEED, 2008, p. 38) e em seu lugar promover uma investigação com e para os sujeitos locais. Esclarecem ainda que, baseadas/os em modelos da educação popular de Paulo Freire[5], investigadoras/es e comunidade conjuntamente identificam os problemas, deliberam as ações necessárias, avaliam o processo e reiniciam as ações. "Lo importante para los seguidores de esta metodología es tener un proceso continuo de acción y reflexión". (LEYVA & SPEED, 2008, loc. Cit.).

[5] No segundo produto das práticas supervisionadas deste Mestrado Profissional pude refletir, ainda que brevemente, acerca da metodologia freireana dos Círculos de Cultura e do recurso didático-pedagógico das Fichas de Cultura para fins de educação patrimonial, associando as imagens sistematizadas e codificadas por Freire à noção de referência cultural.

3.2 - Investigação/Pesquisa-Ação Participativa

Para Davydd Greenwood (2000), mais que um método, a pesquisa-ação participativa diz respeito a compromissos éticos assumidos por investigadoras/es profissionais junto à comunidade. Sob seu ponto de vista, se os conhecimentos técnicos ou acadêmicos são considerados importantes, os conhecimentos locais são essenciais. Tal perspectiva tornam, para o autor, as pesquisas realizadas nestes moldes superiores à investigação convencional, uma vez que reúnem ao conhecimento acadêmico vidas inteiras de experiência.

> Los investigadores en esta tradición no presuponemos que el entrenamiento en los métodos de la investigación substituya una vida entera de experiencia en una situación local. Juntos, en un espacio nuevo creado entre todos, los conocimientos de expertos y locales generan nuevas formas de comprensión de las que no se disponía antes. (GREENWOOD, 2000, p. 33-34).

Um dos papéis do investigador profissional nesta perspectiva consiste, então, em desenvolver os critérios para a validade transcontextual (Greenwood, 2000) do conteúdo gerado, comunicando-o o mais eficazmente possível a outros grupos. Tendo em mente as recomendações do IPHAN sobre a participação das bases sociais na construção de conhecimento em diferentes etapas da política para o patrimônio imaterial, seja na aplicação do INRC (IPHAN, 2000), seja na construção de conhecimento e gestão ao longo do processo de salvaguarda (IPHAN, 2011 e 2011b), tanto a pesquisa-ação como a pesquisa de co-labor ou participativa podem orientar estratégias e procedimentos úteis na prática.

Todos os métodos e técnicas de pesquisa são legítimos de se aplicar numa pesquisa participativa, segundo Fals Borda (2009), desde que tais métodos e técnicas se encaixem no que fora acordado em decisão conjunta entre pesquisador/a e comunidade e inspirado pela filosofia participativa, segundo a qual a iniciativa deve partir, de preferência, dos grupos de base (BORDA, 2009, p. 327).

> la investigación participativa puede definirse como un método de estudio y acción que va al paso con una filosofía altruista de la vida para obtener resultados útiles y confiables en el mejoramiento de situaciones colectivas, sobre todo para las clases populares. Reclama que el investigador o investigadora base sus observaciones en la convivencia con las comunidades, de las que también obtiene conocimientos válidos. Es inter o multidisciplinaria y aplicable en continuos que van de lo micro a lo macro de universos estudiados (de grupos a comunidades y sociedades grandes), pero siempre sin perder el compromiso existencial con la filosofía vital del cambio que la caracteriza. (BORDA, 2009, p. 319-320).

Na perspectiva de estabelecer um processo de descolonização intelectual e uma sociologia participativa, Borda (2009) levantou a necessidade de produzir não só um tipo de conhecimento compartilhado entre a/o pesquisador/a e os sujeitos estudados, mas também - e principalmente - um tipo de conhecimento destinado a fortalecer os próprios sujeitos. Assim, os trabalhos com investigação ou pesquisa participativa podem ser reconhecidos, como aponta o autor, mais como esforços de emancipação do que como expressões de expertise, ou seja,

mais como esforços para aperfeiçoar processos de mudança social e/ou buscar melhores maneiras de comunicação, planejamento e teoria para desenvolver funções de gestão mais satisfatórias e humanas (BORDA, 2009).

Em função desta priorização à ação social sobre a realidade imediata das/os envolvidas/os e não só sobre a construção de conhecimento é que saliento a pertinência desta perspectiva para a salvaguarda dos bens Registrados, tendo em mente os propósitos desta política, apresentados ao longo do capítulo.

No Simpósio Mundial de Cartagena sobre pesquisa-ação participativa ou investigação-ação participativa (IAP), ocorrido em 1977, se defendeu, segundo informa Borda (2009) a tese sobre a recuperação da histórica local, no presente, o retorno do conhecimento produzido, e, sobretudo, o envolvimento e participação social para a complementação ou reorientação dos trabalhos de investigação e pesquisa. Acrescenta ainda o sociólogo colombiano que, naquele evento, se sugeriu que o possível paradigma científico emergente deve combinar o praxiológico e a ética, articulando o conhecimento acadêmico e a sabedoria popular, mas como um projeto aberto e de busca constante, "sin dejarlo encuadrar por una elite intelectual autocomplaciente que actúa de perro guardián del conocimiento, como ocurre hoy con el paradigma dominante" (BORDA, 2009, p. 335).

> Un paradigma emergente para nosotros se inspiraría además en el concepto de alteridad — el hecho de reconocer y valorar el saber del otro —, rechazando dogmas y verdades absolutas, aprendiendo a convivir con las diferencias, sabiendo comunicar y compartir lo aprendido, introduciendo las perspectivas de género, clases populares y multietnias en los proyectos, y en muchas otras formas positivas, altruistas y democráticas. Un paradigma emergente para nosotros produciría una articulación de la ciencia con la conciencia y del corazón al ritmo con la razón. (BORDA, 2009, p. 335-336).

Este paradigma emergente, pondo em destaque perspectivas de gênero, classe, etnia sob uma perspectiva que valoriza a alteridade e a articulação vai ao encontro não só da orientação mais geral da concepção atual sobre os patrimônios culturais a partir da noção de referências culturais como também aparece como promissora para embasar mais concretamente a prática profissional junto aos patrimônios culturais, como venho buscando ressaltar ao longo do capítulo.

Resta acrescentar, por fim, que, em linhas gerais, pode-se dizer que a essência da pesquisa-ação participativa e da pesquisa de co-labor não significa apenas estar em ação, como pode se entender de uma apreensão rápida dos termos, mas, sobretudo, um diálogo e contato intersubjetivo progressivamente decoloniais entre as/os interlocutore/as ao longo do processo. Neste sentido, a ênfase está nos mecanismos de socialização, nas linguagens simbólicas e no conhecimento que se produz na cotidianeidade da ação como mecanismos privilegiados por meio dos quais se "produce el nuevo conocimiento o se modifica la interpretación de las realidades" (BORDA, 2009, p. 317).

A pesquisa-ação (BORDA, 2009; GREENWOOD, 2000) e a pesquisa de co-labor (LEYVA & SPEED, 2008; DOMINGUEZ, 2012;), de um modo geral, podem ser entendidas como um conjunto de práticas multidisciplinares e compromissos intelectuais e éticos entre investigadoras/es profissionais e uma comunidade ou grupo social. Ao reposicionar a sabedoria popular em justaposição a um conhecimento acadêmico interdisciplinar, uma pesquisa-ação participativa pode propiciar criticamente uma compreensão mais abrangente da realidade, enriquecendo e diversificando as formas e estilos de comunicação entre instituições e as comunidades. Neste sentido, uma pesquisa participativa tal qual apresentada sumariamente aqui mostra-se condizente não só com os princípios da política pública sobre os patrimônios culturais no Brasil, mas também como contribuição importante para aperfeiçoamento metodológico e elaboração de estratégias e procedimentos institucionais na implementação diária da política quanto processo social.

3.2 - A Ecologia de Saberes

Oura perspectiva analítica que pode contribuir sobremaneira para enriquecer a prática profissional sobre os patrimônios culturais é a ideia de ecologia de saberes, proposta do sociólogo português Boaventura de Souza Santos. Para o autor, a lógica predominante no paradigma científico vigente é a da monocultura do saber e tem de ser questionada pela identificação de outros saberes e outros critérios de rigor. Estes outros saberes e critérios, por sua vez, devem ser considerados suficientemente legítimos para participar de debates com os saberes nomeadamente científicos. A ideia central deste processo que Souza Santos chama de Ecologia de Saberes é que "não há ignorância em geral nem saber em geral. Toda a ignorância é ignorante de um certo saber e todo o saber é a superação de uma ignorância particular" (SANTOS, 1995, p. 25).

Para o autor a experiência social é mais ampla e variada do que a tradição científica ou filosófica eurodescendentes tem considerado importante e registrado, o que redundaria numa riqueza social desperdiçada. Para combater este desperdício da experiência, tornar visíveis as iniciativas e os movimentos alternativos de amplos segmentos historicamente subalternizados, dando-lhes credibilidade, de pouco serve recorrer à ciência social tal como a conhecemos, parte que é da racionalidade científica vigente. Neste sentido, sem uma crítica do modelo de racionalidade ocidental dominante todas as propostas apresentadas como alternativas tenderão a reproduzir o mesmo efeito de subjugação e subalternidade experimentado até aqui, o que remonta à desobediência epistêmica da qual fala Walter Mignolo (2008), apresentada no capítulo anterior ou à mudança de paradigma sugerida por Fals Borda (2009).

O modelo de racionalidade criticado por Boaventura é chamada por ele de razão indolente, que subjaz ao conhecimento hegemônico, tanto filosófico como científico e se manifesta de quatro formas diferentes: a razão impotente, a razão arrogante, razão metonímica e a razão proléptica (SANTOS, 2002), das quais apresentarei sucintamente uma, mais diretamente vinculada às ambições deste trabalho.

A razão metonímica é apresentada pelo sociólogo português como aquela que toma a parte pelo todo e, nesta totalização, se reivindica como única forma correta de racionalidade. Esta forma da razão indolente não se aplica a descobrir ou a considerar outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo-ia apenas para as tomar como matéria-prima de sua totalização. Para Santos (2002), o pós-estruturalismo, as epistemologias feministas, os estudos culturais e os estudos sociais da ciência, por outro lado, ao analisarem a heterogeneidade das práticas e das narrativas científicas, desvelaram uma pluralidade instável de saberes. Não obstante, a razão metonímica continuou dominante, mantendo os saberes outros - não científicos, não filosóficos, e, sobretudo, os saberes não eurodescendentes -, fora do debate ou simplesmente objetificando-os (SANTOS, 2002).

A partir deste diagnóstico é que Boaventura propõe um processo de tradução, "capaz de criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis" (SANTOS, 2002, p. 239). Para esta tradução o autor desenvolve, dentre outras contribuições, o que chama de sociologia das ausências. Trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como tal, isto é, a produção de inexistências. O objetivo da sociologia das ausências, a partir disso, é transformar as ausências em presenças "centrando-se nos fragmentos da experiência social não socializados pela totalidade metonímica". (SANTOS, 2002, p. 246).

Para o autor, são várias as lógicas e processos por meio dos quais a razão metonímica produz a não-existência, sendo todas manifestações do que chama de monocultura racional. Há produção de não-existência, por exemplo, sempre que uma dada entidade, sujeito ou fenômeno é desqualificada ou tornada invisível. Em sua exposição, o autor distingue cinco lógicas ou modos de produção da não-existência, das quais apresentarei as mais sugestivas para o momento do trabalho. A primeira deriva da monocultura do saber e do rigor do saber, sendo o modo de produção de não-existência mais poderoso, consistindo na transformação da ciência moderna e da cultura da classe dominante em critérios de verdade e padrão de qualidade técnica e estética. "Tudo o que o cânone não legitima ou reconhece é declarado inexistente. A não-existência assume aqui a forma de ignorância ou de incultura" (SANTOS, 2002, p. 247). Vale lembrar as observações feitas no capítulo anterior sobre a colonialidade dos padrões estéticos eurocêntricos e as inexistências de amplos segmentos sociais produzidas nos patrimônios culturais consagrados.

Já a quarta lógica da produção da inexistência para é a lógica da escala dominante, na qual a escala adotada como primordial determina a irrelevância das outras escalas. Na modernidade ocidental, a escala dominante é o universal e o global, que vigora independentemente de contextos específicos, considerados estes menores justamente por serem particulares ou vernáculos. "No âmbito desta lógica, a não-existência é produzida sob a forma do particular e do local" (SANTOS, 2002, p. 248). Neste aspecto, chama a atenção o naciocentrismo do saber patrimonial e do critério de relevância nacional numa política baseada, a princípio, na noção de referências culturais dos diversos segmentos formadores da sociedade brasileira, conforme abordado na primeira parte do capítulo. Sobre este ponto, por outro lado, mais uma vez o próprio processo de desenvolvimento da política, concepções e instrumentos sobre os patrimônios imateriais, sobretudo, têm constituído um importante espaço a ações decoloniais que rompam com esta lógica de produção de inexistências.

A produção social destas ausências resulta para Santos (2002), como sobredito, no desperdício da experiência. A sociologia das ausências visa, então, identificar o âmbito da subtração das experiências produzidas como ausentes para que sejam libertadas dessas relações de produção e se tornem presentes e consideradas alternativas às experiências hegemônicas.

Em resumo, o objetivo da sociologia das ausências é revelar a diversidade e multiplicidade das práticas sociais coexistentes e simultâneas, credibilizando-as frente às práticas hegemônicas. Neste sentido, a sociologia das ausências exige que se perscrute em cada escala de representação não só o que se mostra, mas também o que se oculta. Assim, a monocultura do saber é confrontada através da recuperação do que no local não seja efeito da racionalidade dominante. Nas palavras do autor, a sociologia das ausências "visa substituir a monocultura do saber científico por uma ecologia de saberes" (SANTOS, 2002, p. 250), libertando as práticas sociais do seu "estatuto de resíduo, restituindo-lhes a sua temporalidade própria e, assim, a possibilidade de desenvolvimento autônomo" (SANTOS, 2002, p. 251). Completa o autor:

> A ideia de multiplicidade e de relações não destrutivas entre os agentes que a compõem é dada pelo conceito de ecologia: ecologia de saberes, ecologia de temporalidades, ecologia de reconhecimentos e ecologia de produções e distribuições sociais. Comum a todas estas ecologias é a ideia de que a realidade não pode ser reduzida ao que existe. Trata-se de uma versão ampla de realismo, que inclui as realidades ausentes por via do silenciamento, da supressão e da marginalização, isto é, as realidades que são activamente produzidas como não existentes. (SANTOS, 2002, p. 253)

Enquanto a visibilização e credibilização das experiências contemporâneas silenciadas (e, com isso, a dilatação do presente) é obtida através da sociologia das ausências, a contração do futuro é obtida através da sociologia das emergências. Esta, por sua vez, é a investigação de alternativas e possibilidades futuras concretas, devires possíveis, mas desconsiderados pela razão metonímica. A sociologia das emergências consiste, assim, em buscar uma ampliação

simbólica dos saberes, práticas e agentes a fim de identificar as possibilidades de futuro, o Ainda -Não (SANTOS, 2002).

A ampliação simbólica almejada pela sociologia das emergências busca analisar numa dada prática social as experiências ou saberes que nela existam como tendência ou possibilidade futura, partindo do princípio de que quanto mais experiências estiverem hoje disponíveis, mais experiências são possíveis no futuro. A sociologia das emergências procura, assim, identificar e revelar essas possibilidades. Para que tal ocorra, Souza Santos argumenta mais uma vez sobre a importância de um trabalho de tradução, por meio do qual a inteligibilidade recíproca se dará e com ela a possibilidade de agregação entre saberes, sejaentre saberes hegemônicos e saberes não hegemônicos, seja entre diferentes saberes não hegemônicos. O trabalho de tradução seria, então, intrínseco à sociologia das ausências e à sociologia das emergências, visando criar inteligibilidades mútuas, coerências e articulações entre uma multiplicidade de saberes e experiências possíveis: a ecologia de saberes (SANTOS, 2002).

Neste trabalho de tradução de saberes, experiências e expectativas, Boaventura desenvolve uma noção central: a zona de contato. São campos sociais onde diferentes cosmologias, normas, práticas e saberes se encontram e interagem, conflituosamente ou não. Nesta reflexão o autor distingue duas zonas de contato constitutivas da modernidade ocidental, a epistemológica (onde se confrontam ciência moderna e saber cotidiano) e a zona colonial (onde se deparam colonizador e colonizado), sendo ambas caracterizadas pela disparidade entre as realidades em contato e pela desigualdade das relações de poder entre elas. É a partir destas duas zonas de contato que se constituirá o que o autor chama de razão cosmopolita, um contraponto ou superação da razão indolente.

Santos considera que o trabalho de tradução é um trabalho basicamente argumentativo e deve ser desempenhado pelo que chama de intelectuais cosmopolitas, que podem encontrar-se tanto entre dirigentes de movimentos sociais como entre os ativistas das bases e não exclusivamente em intelectuais acadêmicos (SANTOS, 2002). A ciência do paradigma emergente, cosmopolita, segundo o autor, é assumidamente tradutora, ou seja, “incentiva os conceitos e as teorias desenvolvidos localmente a emigrarem para outros lugares cognitivos, de modo a poderem ser utilizados fora do seu contexto de origem” (SANTOS, 1988, p. 18), algo semelhante ao paradigma altruísta desenvolvido por Fals Borda (2009).

Um conhecimento cosmopolita, aponta Santos, é relativamente imetódico, constituindo-se a partir de uma pluralidade metodológica, a qual só seria possível mediante transgressão metodológica, noção que dialoga com a desobediência epistêmica proposta pelo argentino Walter Mignolo (2008). Porém, Boaventura de Souza Santos chama a atenção para o fato de que nenhum de nós pode, neste momento, visualizar projetos concretos de

investigação que correspondam inteiramente ao que delineia como o paradigma emergente na construção de conhecimento, precisamente por estarmos numa fase de transição entre paradigmas. Mais que metodologias prontas à aplicação concreta, portanto, diriam respeito no momento a perspectivas.

Reflexão convergente encontramos também na antropologia de Joan Picas Contreras (2011). Em suas ponderações, afirma que:

> Sea como sea, está fuera de discusión el hecho de que las ciencias sociales que hemos heredado – las disciplinas, las metodologías – no dan cuenta adecuadamente de cuanto acontece en nuestro tiempo. Es menester dar paso a nuevas teorías y conceptos que permitan la inclusión de aquellas experiencias sociales unas veces situadas en los márgenes de la monocultura del saber y de sus prácticas simplemente silenciadas o fetichizadas (CONTRERAS, 2011, p. 30).

Conclui Contreras que é preciso superar os paradigmas eurocêntricos e androcêntricos, articulando outros discursos e políticas, construindo novas relações entre os seres humanos confinados à alteridade ontológica.

Para uma vinculação à questão patrimonial, estas perspectivas aparecem como especialmente promissoras. A sociologia das ausências, particularmente, pode orientar a construção de conhecimento e complementação de narrativas e discursos acerca dos ocultamentos de sujeitos e processos nos patrimônios culturais consagrados. A sociologia das emergências, por outro lado, pode ser perspectiva útil para a gestão da salvaguarda dos patrimônios culturais, uma vez que busca agenciar multiplicidades de sujeitos e concepções para a construção de ações futuras mais amplas e representativas.

A perspectiva da sociologia das emergências pode, ademais, ser útil, ainda à medida que busca considerar possibilidades e vozes silenciadas pelas pesquisas tradicionais, traduzindo-as para o campo técnico-científico e político dos patrimônios culturais, promissora para o contexto da Revalidação de bens Registrados após a cada década. Um acompanhamento etnográfico da salvaguarda orientado pela sociologia das emergências pode dar melhor visibilidade à dinâmica das referências culturais ao longo do tempo, suas resignificações, sujeitos, papéis e processos, à medida que novos sujeitos, sentidos e valores vão sendo postos em contato.

Por fim, Boaventura de Souza Santos (2006) afirma que o trabalho de tradução quem realiza são os próprios sujeitos de grupos sociais e acontece em zonas de contato ou de fronteira, "onde campos sociais, práticas e conhecimentos se encontram, se chocam e interagem" (SANTOS, 2006, p.132). A salvaguarda, portanto, em seu aspecto social, pode ser tomada como parte importante do processo de construção e pavimentação dessa zona de contato e tradução num processo decolonial mais amplo.

3.3 - Mediação, representação e a voz subalterna

> A condição de subalternidade é a condição do silêncio. (Carvalho, 2001, p. 10)

Uma questão que aparece como inescapável a uma reflexão decolonial diante de propostas participativas e de exercícios de tradução diz respeito à mediação e à pretensão de se falar em nome das/os subalternizadas/os. Conforme venho buscando argumentar, o pensamento decolonial pode subsidiar a implementação e aperfeiçoamento de diversas aspectos da política atual para os patrimônios culturais no Brasil, destacadamente para a salvaguarda de sua dimensão imaterial. Como venho expondo ao longo deste capítulo em particular, não só em termos conceituais mas também na orientação de campo, na seleção de fontes e referenciais analíticos ou nos recortes de abordagem, além da apresentação final, no suporte ou na forma de enunciação do conhecimento e experiências construídas.

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro reflete sobre a questão, argumentando ser necessário abandonar a pretensão de que existe uma superioridade do discurso e do pensamento do etnógrafo sobre a fala e o pensamento do "nativo". Segundo sugere, trata-se não de propor uma interpretação do pensamento do "nativo", mas, ao contrário, de levar a sério o que elas/es próprias/os dizem a respeito do que fazem e experimentar com ela/es o "mundo possível que seus conceitos projetam." (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 123). Essa é uma perspectiva radicalmente distinta da descrição densa proposta pela antropologia interpretativa de Geertz (1989), em que o antropólogo pode aparecer como o tradutor dos significados do "nativo", respondendo por ele. Para Viveiros de Castro, ao contrário, a/o pesquisador/a deve colocar sob suspeita seus próprios pontos de vista e buscar apreender as categorias dos sujeitos "nativos" na construção das suas alteridades.

Ainda sobre o que poderíamos chamar de a questão da enunciação da voz subalterna, há que marcar aqui também a contribuição dos feminismos na reflexão acerca da legitimidade da representação das/os subalternizadas/os por parte daqueles que ocupam um lugar social hegemônico. Considerando-se que a representação do outro está diretamente relacionada a uma posição de poder daquela/e que enuncia em relação a este outro objetificado, uma alternativa possível seria buscar ao máximo considerar a autorrepresentação o mais legitimamente possível nos textos, em lugar epistemológico mais dialógico.

Gayatri Spivak (1998), inserida nas discussões do pós-colonialismo sul-asiático, reflete sobre a capacidade das/os subalternas/os de falar e serem ouvidas/os, uma vez que são pensadas/os como *outro/a*, como *ele/a*, e nunca como *tu*, no sentido de que em relação a um/a *outro/a* ou *ela/ele* se fala sobre, como objeto, enquanto que em relação a um *tu* se fala com, como um sujeito com o qual se dialoga. O que pretende a autora é denunciar a violência

epistemológica que subjaz ao fato de pensar as/os subalternas/os sempre como outra/o, fora de uma posição dialógica e em função de modelos externos. Discutindo sua capacidade de serem ouvida/sos, dirá a autora que as/os subalternas/os fracassam em seus intentos de comunicar-se porque se lhes está de início negado uma identidade ou uma presença que lhes permita estar numa posição relacional de simetria.

Spivak (1998) teoriza sobre um sujeito subalterno que não pode ocupar uma categoria monolítica e indiferenciada, mas irredutivelmente heterogêneo. Questionando a postura da/o intelectual que pretenda falar em nome das/os subalternas/os, a autora aponta que nenhum ato de resistência pode ocorrer *em nome* de outrem sem que este ato esteja imbricado no discurso dominante e também numa ocultação, de algum modo reproduzindo as estruturas de poder, mantendo a/o subalterna/o silenciada/o, posição que de algum modo dialoga com a crítica latino-americana aos projetos políticos que pretendem falar em nome do povo, como tratado no capítulo anterior.

Não que as/os subalternas/os não possam efetivamente falar ou não o pudessem fazê-lo sem recorrer ao discurso hegemônico, mas Spivak argumenta que a fala da/o subalterna/o é sempre mediada pela voz de outro para ter validade. O espaço dialógico de interação discursiva entre falante e ouvinte não se concretiza para a/o subalterna/o "desinvestido de qualquer forma de agenciamento" e, assim, "de fato, não pode falar". (SPIVAK, 2010, p. 13). Neste sentido, segundo a autora, a tarefa da/o intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando o fizer, possa ser ouvido. Não se pode falar pela/o subalterna/o, mas trabalhar contra a subalternidade, criando espaços nos quais os sujeitos subalternos possam se articular e serem ouvidos. Aqui vale lembrar os processos de tradução pleiteados pela pesquisa-ação participativa ou ainda as zonas de contato de que fala Boaventura de Souza Santos, apresentadas acima. O grande desafio ressaltado pelas reflexões de Spivak diz respeito à construção destes espaços de modo decolonial e não sob a preponderância do saber ou lugar de poder da/o intelectual ou agente do Estado.

Em suas reflexões, Spivak (1998 e 2010) lança uma problematização à questão por si só já complexa: se para ser ouvido como sujeito e não mais como objeto é preciso ter poder e este poder, na construção do conhecimento, passa por sua produção segundo esquemas de pensamento hegemônicos, as/os subalternas/os devem, então, estar inseridas/os nas estruturas dominantes de construção de saber para fazerem-se ouvir, sob pena de não serem reconhecidas/os, mais uma vez, como vozes legítimas para falarem de si mesmas/os. Neste processo e à medida que se aproximam das categorias e processos dominantes, as/os subalternas/os tenderiam a se afastar de sua comunidade de origem, correndo o risco de

ganhar legitimidade perante o grupo hegemônico e perde-la em relação ao grupo do qual são oriundas/os.

Por outro lado, tais questões podem ser vistas mais como reflexões acerca da produção de conhecimento como relação social marcada pela colonialidade e menos como busca de soluções e regras gerais acerca de um novo paradigma. No caso de Spivak, o que se evidencia é menos a possibilidade das/os subalternas/os falarem em seus próprios termos sobre si e mais a possibilidade de serem entendidas/os ou simplesmente aceitas/os como interlocutores legítimas/os pelos que guardam posições hegemônicas, pondo em evidência mais a recepção da representação subalternizada do que sua própria construção. Retomarei algumas reflexões sobre este processo de falar e ser ou não ouvida/o ao longo do capítulo seguinte.

3.4 - A escrita etnográfica

Na já mais de uma vez mencionada "Avaliação Preliminar da política de Salvaguarda de Bens Registrados" (IPHAN, 2011), lê-se que:

> é importante que o Iphan incorpore o acompanhamento etnográfico em suas rotinas, isto é: a observação das políticas implementadas com a descrição e análise do campo com a identificação dos atores e seus papéis ao longo do tempo da interação entre eles , das correlações e interesses, conflitos e princípios de solidariedade – no sentido de mediar e produzir conhecimento crítico compartilhado que balize o desenrolar da política nos contextos e conjunturas no médio prazo da salvaguarda (IPHAN, 2011, p. 9).

Não obstante, conforme já assinalado, se, para falar das concepções decoloniais, há que se falar das questões relativas à mediação e a voz subalterna, neste momento há que se ter em conta as incontáveis reflexões contemporâneas, no campo das ciências humanas, sobre a escrita e produção de conhecimento e, particularmente na Antropologia, sobre a escrita etnográfica.

Na interface desta ampla discussão com o que de mais imediato toca a este trabalho, Lucieni de Simão Menezes (2003), faz uma reflexão quanto aos limites dos atuais instrumentos de salvaguarda e preservação do patrimônio imaterial. Para a autora, uma vez que calcada na noção antropológica de cultura, a atual concepção sobre os patrimônios culturais no Brasil desloca-se da aceitação de um único e excepcional valor atribuído aos bens para a ideia de um processo de (re)significação, "um fazer-se a cada modalidade de interação, a cada configuração de posições e a cada contexto histórico" (SIMÃO MENEZES, 2003, p. 59).

Hoje, segundo a autora, propõe-se que os agentes do patrimônio negociem com os grupos historicamente marginalizados as ações de salvaguarda e de preservação de suas memórias. Práticas sociais não reconhecidas como significativas ao longo do tempo passaram, recentemente, a serem incorporadas no repertório dos bens patrimoniais e, neste processo,

Simão Menezes ressalta os desafios para a posição das/os antropólogas/os, lembrando que tanto perspectivas quanto ferramentas ainda estão sendo configuradas.

Simão Menezes (2003) apresenta, então, a descrição etnográfica como um gênero privilegiado para a apresentação das interpretações sobre os patrimônios culturais e se propõe, a partir daí, a refletir sobre o fazer etnográfico, circunscrevendo suas preocupações na autoridade da/o inventariante (antropóloga/o ou não) e em sua capacidade autorreflexiva. Lembra a autora que, à luz da teoria antropológica contemporânea, a relação sujeito/objeto do conhecimento será profundamente problematizada, o que se refletirá no posicionamento da/o antropóloga/o em campo, questionando as continuidades, os poderes e interesses envolvidos e seus reflexos na escrita etnográfica.

Nas décadas recentes muito tem se refletido sobre o momento da escrita acadêmica e etnográfica e os efeitos de poder e subalternidade na produção de conhecimento, seja entre aquelas/es que o produzem, seja em relação a que ou quem produzam. Para além das críticas do fazer colonial das ciências humanas e de reflexões sobre a tradicional representação do outro como construção integrante da colonialidade, um amplo conjunto de autoras/es têm se dedicado a refletir teórica e metodologicamente acerca da substituição do monólogo pelo diálogo na escrita antropológica. Neste processo destaca-se a obra Writing Culture (1984), na qual Kevin Dwyer, Dennis Tedlock e James Clifford buscam refletir sobre etnografias nas quais o antropólogo deixa de ser o autor onisciente e passa a dar espaço nos textos para que o outro (até então objeto de pesquisa) se expresse mais ativamente. Ainda que deixe transparecer o antropólogo como autor (GEERTZ, 1989), não forjando uma neutralidade laboratorial na produção etnográfica, estas reflexões evidenciam também que o próprio diálogo buscado é, em geral, construído textualmente, mantendo-se ainda uma prática etnográfica extrativista e colonial, onde os "nativos" mantêm seu lugar epistemológico de objeto/informante.

Desde Clifford Geertz nos anos 1970 e sua proposta de considerar a produção etnográfica mais próxima de uma construção literária, James Clifford (2001) busca avançar a reflexão acerca da verdade parcial dos textos antropológicos, sublinhando que o quê ficcional dos textos etnográficos devem ser encarados como marcadores de que não dizem respeito a uma verdade científica pura, senão que tratam-se de um conhecimento construído e por isso parcial, questão que também tocou aos estudos subalternos latino-americanos e ao Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade.

Desde o pensamento decolonial, parte-se do principio de que "todo conocimiento posible se encuentra incorporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación" (CASTRO-GÓMEZ y GROSFOGUEL, 2007, p. 21). Assim, a ideia de um conhecimento

neutro produzido por uma casta de profissionais atrelados aos mecanismos de saber aparece mais como uma estratégia de domínio político e cognitivo a ser rompido. Por outro lado, sob esta perspectiva, uma análise de processos sociais deve levar em conta os conhecimentos subalternizados pela visão hegemônica, o que significa não só apartar-se de uma pretensa neutralidade como fazer abertamente uma opção política acerca da construção do conhecimento a partir de referenciais subalternizados.

Para uma produção de conhecimento sobre dos bens culturais que permita considerar as/os detentoras/es como legítimas/os pensadoras/es acerca do que vivenciam e que justaponha seus conhecimentos ao saber patrimonial e ao texto produzido, há que se ter em mente estas e outras críticas pertinentes para que uma mudança epistemológica e de perspectiva venha acompanhada de formas textuais adequadas a dar-lhe suporte. Particularmente no processo de construção de conhecimento sobre os bens culturais por parte do IPHAN a possibilidade de etnografias colaborativas entre técnicas/os, pesquisadoras/es acadêmicas/os e detentoras/es pode desempenhar papel paradigmático, tendo em vista a trajetória do órgão e o papel que possa desempenhar no processo histórico de ressemantização de memórias, valores e saberes.

Ademais, cabe perguntarmo-nos com Joel Feliu i Samuel-Lajeunesse (2007) se o conteúdo é independente da forma. Para o autor, a escrita científica pode ser vista também, como um gênero literário, com seus cânones, regras, normas e, inclusive, subgêneros, como notas de laboratório, artigos acadêmicos, dissertações, teses e assim por diante. Chama a atenção ainda o autor para o fato de que não se pode, via de regra, escrever uma dissertação, por exemplo, fora da específica forma literária "dissertação" que for assinalada, assumindo-se, caso contrário, o risco de perda de credibilidade. A partir daí, observa Feliu que conteúdo e forma estão, pois, unidos e de forma consistente, o que leva a pensar que a credibilidade de um dado texto, por exemplo, se determina em grande parte pela forma mais ou menos adequada que se dá ao conteúdo (SAMUEL-LAJEUNESSE, 2007).

No que diz respeito propriamente a escrever um texto monográfico segundo os cânones literários do campo técnico-científico dominante em parceria com segmentos sociais historicamente subalternizados, o autor observará que é fundamental explicitar a multiplicidade de autoras/ess e de vozes que contenha um texto como este. Tanto o/a autor/a acadêmica/o como o/a não acadêmica/o devem ter e deixar o mais claramente possível suas diferentes vozes no texto, individualizando-se. Isso faria com que as/os leitoras/es não as/os considerassem representativas/os de um grupo supostamente homogêneo, mas indivíduos concretos em um contexto particular, ainda que inseridos num grupo e compartilhando com ele características comuns. Sugere, por fim, Samuel-Lajeunesse que fique o mais claro possível no texto tratarem-se as/os autoras/es de pessoas com nomes e histórias específicas e,

portanto, vidas particulares, devendo, inclusive, mostrar a posição de poder (ou falta deste) em que se encontrem ao longo do trabalho. (SAMUEL-LAJEUNESSE, 2007).

Também José Jorge de Carvalho (2001 e 2002) aborda o dilema constante dos segmentos subalternos de necessitarem mediadoras/ess para que sejam considerados partes legítimas de representação. A/o subalternizada/o, no momento em que se entrega às mediações da representação, tornar-se-ia, para o autor, objeto no circuito econômico e de poder. "Paradoxalmente, sua legitimidade passa a ser dada por outra pessoa, que assume o seu lugar no espaço público, essencializando-o como o lugar genérico do outro do poder" (CARVALHO, 2001, p. 10).

Ainda para Carvalho (2002), na tradução da narrativa oral, popular ou nativa para a escrita acadêmica, frequentemente o etnógrafo-tradutor desapropria o nativo de seu capital linguístico e expressivo, operando inversões unilaterais no modo como a produção cultural alheia é representada, gerando uma aura de anonimato e passividade sobre o nativo "frente à exuberância que o seu texto passa a alcançar ao ser inscrito numa etnografia de prestígio" (CARVALHO, 2002, p 3). Reflete o autor que, apesar das inúmeras e frequentes discussões sobre a alteridade na Antropologia brasileira, a disciplina se construiu como universalista, supostamente acima das diferenças de gênero, acima das configurações étnicas, acima das estruturas de classe e acima do *ethos* particular da elite nacional. Com isso, o padrão de representação hegemônico, salvo raríssimas exceções, é ainda o padrão monológico, expresso em um "nós" acrítico.

A partir desta análise, conclui José Jorge:

> Representação é por excelência o lugar do controle, do exercício do poder [...] A multivocidade, a heteroglossia, a polissemia coletiva, como mecanismos explícitos de representação etnográfica, são ainda grande novidade nos escritos antropológicos brasileiros. Nesse padrão monológico, a cultura entendida como um conjunto heteróclito ou ordenado de significantes está do lado de fora, como os nativos também estão do lado de fora. (CARVALHO, 2002, p. 16).

Para o autor, ainda, uma retomada da voz subalterna à brasileira (CARVALHO, 2001) pode acrescentar algo próprio aos esforços dos indianos e demais estudos pós-coloniais e subalternos, sobretudo tendo em vista as especificidades de nosso processo colonial, em vez de reproduzir as críticas daquelas/es autoras/es de um modo a-histórico, o que vai ao encontro do pensamento decolonial apresentado no capítulo anterior. Para José Jorge, nossa estratégia deve ser antes inscrever as obras anônimas de nossas populações do que revisar o quadro de significação das obras de prestígio consagrado dos países centrais (CARVALHO, 2001). Esta perspectiva, como aqui já deve estar claro, pode orientar proficuamente a prática profissional junto aos patrimônios culturais no Brasil, não só na reconsideração de narrativas diversas sobre os bens consagrados, na construindo um quadro mais amplo e representativo da

diversidade cultural brasileira, como também ampliando as possibilidades de futuro no que diz respeito à configuração das relações de poder na sociedade.

3.4.1 - A autoetnografia

No limite do que venho expondo acerca da participação o tanto mais ativa possível dos segmentos sociais detentoras/es dos bens Registrados na geração de conhecimento sobre suas práticas culturais, aponto, por fim, algumas reflexões sobre a autoetnografia. Neste caso, as/os próprias/os detentoras/es produziriam conhecimento acerca de suas referências culturais, tendo na autoetnografia uma proposta teórico-metodológica que viabilizasse a produção de conteúdo para subsidiar políticas públicas e ações em geral mais adequadas.

Scribano e De Senna (2009) entendem a autoetnografia como uma estratégia na qual se prioriza e descreve a própria experiência vivida e as variações no modo de lha dar sentido. Numa experiência autoetnográfica, segundo as/os autoras/es, se tem a responsabilidade de ser, a um só tempo, sujeito e objeto, o que leva a uma responsabilidade particular ao longo do trabalho e para sua enunciação, o que "la convierte en una técnica más dialógica, flexible y permeable a las críticas intersubjetivas". (SCRIBANO e SENA, 2009, p. 6).

Para uma autoetnografia onde os detentores teriam ainda maior autonomia e protagonismo, as observações feitas acima acerca das formas de apresentação e construção do texto – se de texto se tratar – ganham ainda mais relevância, uma vez que a produção de conhecimento aqui converte-se em uma prática ainda mais suscetível à subversão de cânones. Para determinados segmentos sociais e grupos culturais, por exemplo, é possível que suportes audiovisuais para a história oral ou performances narrativas tenham mais validade e informem mais sobre suas práticas e vivências do que textos para-acadêmicos.

> El investigador es parte de esa "cultura" que investiga, esta socializado en ella, se pone en juego elementos personales y sociales. Por lo tanto es una estrategia experiencial […] La auto-etnografía significa dar cuenta de lo que se escucha, lo que se siente y del propio compromiso no solo con la temática sino con la acción, al reconstruir la propia experiencia. Como ya se ha insinuado, hay una doble implicación: el investigador es arte y parte del fenómeno que quiere narrar (Scribano y De Sena, 2009, p. 8).

A partir da prática autoetnográfica pode se dar novos contornos às colocações feitas páginas atrás, referentes a Greenwood (2000), por exemplo, sobre considerarmos privilegiadamente na construção de conhecimento as vivencias pessoais junto às realidades estudadas. Tanto para os processos de identificação e Registro como para um acompanhamento etnográfico participativo da gestão e salvaguarda e, ainda, para fins de uma pesquisa no contexto da Revalidação de bens Registrados a possibilidade da autoetnografia aparece como especialmente relevante. Por outro lado, também da perspectiva de técnicas/os e

gestoras/es das políticas públicas para os patrimônios culturais, um acompanhamento autoetnográfico (seja da identificação, Tombamento/Registro e/ou salvaguarda de bens culturais) pode dar uma visão mais completa ou complexa das diversas questões e pontos de vista que matizam a implementação de uma política pública desta natureza.

A narração autoetnográfica põe em evidencia a discussão acerca da inscrição do pessoal e subjetivo à abordagem e sobre o que o aspecto subjetivo do pesquisador pode influir nos resultados ou enunciados do trabalho. Segundo Scribano y De Sena (2009), o potencial da estratégia autoetnográfica, no seio das discussões sobre objetividade do conhecimento nas ciências sociais, está justamente no reconhecimento explícito de um lugar para a dita influencia. Concretamente e a fim de tornar óbvia a aparição do investigador na narrativa, a escrita em primeira pessoa é estratégia privilegiada, com o objetivo de incorporar a reflexividade do autor em concomitância com a enunciação de métodos, conceitos técnico-científicos e resultados de pesquisas.

Lembram ainda as/os autoras/es que a perspectiva autoetnográfica para a realização de análises sociais implica uma conexão particular entre o pessoal e o social. Na autoetnografia há, assim, um uso específico da emoção e subjetividade por parte da/o pesquisador/a, sendo este um eixo central dessa estratégia de trabalho e uma forte distinção ante outras técnicas, como as entrevistas ou notas de campo e até mesmo a observação participante. O central numa autoetnografia é, portanto, mais que o resultado da pesquisa propriamente dito, o *processo* de investigação e como a/o pesquisador/a vivenciou todo o tempo de intercâmbio para o trabalho (SCRIBANO e SENA, 2009). Em outras palavras, o resultado é o processo e vice-versa.

Quanto às limitações, cabe retomar aqui o apontado acima com Samuel-Lajeunesse (2007) sobre os cânones técnico-científicos (nos quais, claro esteja, se incluem os saberes patrimoniais de que tratei no capítulo anterior) e a legitimidade do conhecimento que se produza. Scribano e de Sena (2009), a meu ver, somarão a estas considerações as dificuldades que, desde uma posição autoetnográfica, se reconhece. Como exemplo, apontam a ausência de uma narrativa linear e supostamente neutra como características que fariam da autoetnografia uma técnica mais dialógica, flexível e permeável às críticas intersubjetivas, aspectos que dificultam sua legitimação perante as estruturas tradicionais de saber, mas que são, por outro lado, de especial interesse para uma proposta decolonial.

Por fim, cabe ainda acentuar que a autoetnografia propõe romper a distancia emocional e suposta neutralidade apregoada pelo cânone técnico-científico, incluindo a perspectiva daquelas/es que se implicam emocionalmente na realidade sobre a qual refletem. Com isso se entra num terreno de significados claramente subjetivos, mas especialmente significativos. Como observa Alexandre Corrêa (2009), pensar o patrimônio cultural nos

remete não só ao domínio da técnica e da ciência, mas também ao domínio dos afetos e das emoções, bem como da percepção e da imaginação.

A fim de propor uma reflexão sobre a construção de conhecimentos a partir de uma perspectiva decolonial, Catherine Walsh (2009) fala na possibilidade de considerarmos os sentimentos, artes, saberes e práticas populares ocultados e subalternizados como aparato político e existencial não só legítimo como central para pensarmos novos modelos de construção de saber e prática política, descentrando do processo a própria razão como a concebemos.

Algo análogo à sociologia sentipensante proposta por Fals Borda (2009), que propõe associar razão e emoção na análise e ação social como base de um novo paradigma. "Porque parece más productivo casar a estas dos hermanas, como lo canta un poeta, que seguir amándolas por separado como si fuesen enemigas" (BORDA, 2009, p. 317-318).

Tal mudança, como ao longo do trabalho vem sendo apresentado, não é simplesmente cognitiva, baseada na aquisição de novo arsenal conceitual e novas ferramentas metodológicas, mas, sobretudo, uma mudança paradigmática. Neste sentido, novos conceitos e instrumentos não necessariamente levaram ou levarão, de modo fácil, a novos procedimentos. Relações ancestrais, concepções e práticas arraigadas ou um *modus operandi* arraigados, para serem substituídos, demandam problematização sobre suas bases e ações conscientes e contínuas noutra direção, para a delimitação e consolidação de novos caminhos.

Caospítulo 3

"Todo o desafio é fazer com que o passado possa nutrir a vida, não esvaziá-la".
(Peter Pal Pelbart. *Vida Capital – Ensaios de biopolítica*, 2009).

Neste capítulo procuro refletir mais concretamente sobre os potenciais e limites para uma aproximação entre o pensamento decolonial e a política federal para o patrimônio cultural imaterial no Brasil a partir da salvaguarda recente do modo de fazer a viola de cocho no Mato Grosso do Sul. Para tanto, apresento inicialmente o bem cultural Registrado, o Registro e as recentes ações de salvaguarda naquele Estado, assinalando ao longo da narrativa algumas questões apresentadas nos capítulos anteriores. Em seguida e a partir do ensejo da prática profissional narrada ao longo do capítulo, aponto algumas reflexões da teoria social brasileira sobre poder local, cidadania e participação social, propondo-as como contribuição possível ao pensamento decolonial e ponte necessária a uma aproximação de fato entre esta perspectiva e a prática profissional sobre os patrimônios culturais no Brasil de hoje.

1 - O MODO DE FAZER A VIOLA DE COCHO

1.1 - O bem cultural e o Registro

No Dossiê de Registro como Patrimônio Cultural do Brasil, a Viola de cocho é definida pelo IPHAN como um instrumento musical de forma e sonoridade sui generis produzido na região da bacia do Rio Paraguai nos estados brasileiros de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, destacando-se como um instrumento fundamental em gêneros musicais e manifestações culturais ligadas à religiosidade e à ludicidade de parte da população do centro-oeste brasileiro (IPHAN, 2009).

Diferentemente de outros instrumentos musicais de uso popular, confeccionados tanto por artesãos tradicionais quanto em escala industrial, a viola de cocho é produto exclusivamente artesanal, confeccionada com matérias-primas extraídas da flora do pantanal. Esse instrumento, segundo ressalta o parecer do relator do processo de Registro do Modo de Fazer a Viola-de-Cocho como Patrimônio Cultural do Brasil, em 2005, integra, junto a outros instrumentos, os complexos musicais, coreográficos e poéticos do cururu e do siriri. (IPHAN, op.cit.).

Tanto o cururu quanto o siriri fazem parte do calendário anual de festividades católicas e cujas celebrações principais concentram-se no período dos festejos juninos, sendo retomadas no final do ano, de dezembro a janeiro. O cururu é realizado apenas por homens (cururueiros) e caracteriza-se por rodas de cantoria de versos e toadas específicas que podem se dar sob a forma de desafios e nas quais a viola de cocho é acompanhada pelo ganzá, uma espécie de reco-reco. As trovas são autorais, em geral compostas pelos cururueiros, seus pais, tios e/ou avós e tratam de temas bíblicos ou relacionados à vida dos santos de devoção (IPHAN, op.cit.).

Já o siriri, por sua vez, é uma dança de pares, em geral casais e um gênero musical no qual são utilizados três instrumentos: a viola de cocho, o ganzá e o tamboril ou mocho, de função percussiva. Do ponto de vista musical, os homens tocam os instrumentos e puxam os versos entoando a primeira parte da estrofe sendo respondidos pelas/os demais participantes. "Os textos cantados no siriri são curtos e leves, pois não exigem o conhecimento religioso do cururu. Os temas falam de pássaros, outros animais e sobre a mulher" (IPHAN, op.cit., p. 59).

O processo de Registro como Patrimônio Cultural do Brasil do modo de fazer a viola de cocho tem início como um dos resultados do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular, desenvolvido pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP), desde o final de 2000, no âmbito do então recém lançado Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Como ressaltado anteriormente nesta dissertação, foi uma espécie de piloto, no sentido de criar experiências e testar a aplicabilidade e os limites do registro e do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Concomitantemente à aplicação do INRC, ações de apoio e fomento foram sendo desenvolvidas pelo CNFCP, como oficinas de repasse das técnicas de fabricação artesanal do instrumento e de seus modos de execução. Essas ações pontuais serviram também como piloto para o desenvolvimento das principais sugestões para um plano de salvaguarda que compuseram o processo de Registro daquele bem cultural como patrimônio nacional (VIANNA, 2005).

O interesse do CNFCP pelo sistema cultural da viola-de-cocho, entretanto, é anterior ao Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular e remonta a 1988, quando foi realizada a exposição "Viola-de-cocho", na Sala do Artista Popular, no CNFCP (Rio de Janeiro), baseada em pesquisas realizadas em Mato Grosso. Também fruto deste processo foi editado um catálogo da exposição e o LP "Cururu e outros cantos das festas religiosas – MT" (VIANNA, op. Cit.).

Em relação especificamente ao Mato Grosso do Sul, Leidiane Garcia (2013) registra que Eunice Ajala Rocha, Secretária Municipal de Educação e Cultura do Município de Corumbá-MS entre fevereiro de 1984 e dezembro de 1985, foi responsável pela retomada da prática da viola de cocho e da brincadeira em grupo pelos cururueiros de Corumbá e Ladário-MS, reunindo-os e formando um grupo com tocadores remanescentes que mantinham a

prática (GARCIA, 2013). Papel semelhante seria desempenhado nos anos subsequentes por Heloísa Urt, à frente da Fundação de Cultura de Corumbá, organizando os cururueiros em apresentações públicas, geralmente vinculadas a ações da instituição.

À época do Registro, no início dos anos 2000, informa o Dossiê publicado pelo IPHAN que, não obstante a ameaça constante de desaparecimento, as manifestações tradicionais seguiam acontecendo periodicamente. Em função disso, recomenda o parecer do Relator do processo de Registro a inscrição do Modo de Fazer Viola-de-Cocho no livro de Registro dos Saberes com a menção ao complexo musical, coreográfico e poético do cururu e do siriri. Lembra ainda o relator que:

> A viola-de-cocho e essas manifestações musicais não devem ser dissociadas uma das outras por se tratarem de bens relacionados a um mesmo universo eco-sociocultural.
> Por esse motivo, recomendamos que sejam realizados os estudos complementares que possibilitem também a inscrição, no livro das Formas de Expressão, do cururu e do siriri. E que nos planos de salvaguarda, sejam previstas oficinas de repasse do conhecimento do "modo de fazer viola-de-cocho", possibilitando sua permanência e difusão. (IPHAN, 2009, p. 83).

Adiante retomarei a questão, mas já aqui cabe lembrar as considerações esboçadas no primeiro capítulo acerca da possibilidade de abordar os patrimônios culturais como sistemas culturais. Neste caso, ainda que o Registro tenha se dado aos saberes relacionados ao modo de fazer a viola de cocho, nota-se um encaminhamento para que o Registro abarque as praticas culturais que dão sentido ao bem Registrado.

A viola-de-cocho foi reconhecida como patrimônio cultural do Brasil e teve seu modo de fazer Registrado no Livro dos Saberes em dezembro de 2004, sendo o quinto bem cultural imaterial Registrado pelo IPHAN. Em função dos limites desta dissertação e para evitar anacronismos não explorarei detalhes referentes ao processo de Registro, sobretudo porque concepções e instrumentos da política e ação institucional sobre os bens imateriais ainda estavam sendo gestados à época, conforme assinalado no capítulo anterior. Para maiores detalhes sobre o processo de inventário e Registro ver VIANNA (2004 e 2005) e IPHAN (2009 e 2011b).

2 - AS PRIMEIRAS AÇÕES DE SALVAGUARDA NO MATO GROSSO DO SUL

De acordo com Patrícia Martins (2011), a construção de um Plano de Salvaguarda para o modo de fazer Viola-de-Cocho foi iniciado com três encontros realizados nos anos subsequentes ao Registro, em 2006, 2007 e 2009. Conduzidas pelo CNFCP essas reuniões contaram com a participação de artesãos, tocadores, dançadores, agentes estatais, produtores e pesquisadores de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, culminado com a celebração de convênios para o estabelecimento de Pontos de Cultura da Viola-de-Cocho em ambos os Estados (Martins, 2011). Particularmente em relação ao Mato Grosso do Sul, em 2008 foi

conveniado com a Secretaria Municipal de Cultura do Município de Corumbá-MS um Ponto de Cultura (IPHAN, 2011b). É neste contexto que, por meio do Decreto Municipal n° 609, de 08 de Junho de 2009, a Prefeitura Municipal de Corumbá dispõe sobre a instituição do Comitê Gestor do Ponto de Cultura da Viola-de-Cocho que, todavia, não chegou a ter desenvolvimento.

Patrícia Martins, no terceiro produto de uma consultoria que visava avaliar a política de salvaguarda dos bens registrados como patrimônio imaterial brasileiro, fez o acompanhamento das ações referentes ao Plano de Trabalho do Ponto de Cultura "Viola-de-Cocho", em Corumbá-MS e Cuiabá-MT. Naquele produto de seu trabalho, a consultora fala de um evento a que chama de "grupo focal". Trata-se de um encontro realizado na tarde do dia 23 de novembro de 2010, no Museu da História do Pantanal (MUHPAN), em Corumbá-MS, que objetivava discutir os avanços e dificuldades na execução do Plano de Trabalho do Convênio supracitado.

Na cosaião se reuniram os membros do que deveria ser o Comitê Gestor do Ponto de Cultura da viola-de-cocho, instituições parceiras e detentores do bem Registrado, apesar, segundo Martins, "de algumas ausências importantes como do próprio representante do escritório do IPHAN de Corumbá" (MARTINS, 2011, p. 39). Para a autora, "mais uma vez, como verificado em outros contextos, visualizou-se um afastamento e descomprometimento por parte da Superintendência do Iphan" (op. Cit., p. 38), acrescentando ainda que

> Mesmo esta possuindo um escritório na cidade de Corumbá, ainda assim transparece uma falta de interesse para com o patrimônio imaterial. Nota-se que os encaminhamentos das ações de salvaguarda ficam comprometidos por esta ausência das Superintendências, que, teoricamente, deveriam se encontrar mais próximas aos bens de natureza imaterial, e a suas bases sociais (MARTINS, op. Cit., p. 39).

Por outro lado, registra ainda a consultora, que algumas reuniões ao longo do processo representavam mais um fórum ratificador do que um espaço de deliberação conjunta para a definição do respectivo plano de trabalho. Esta observação da autora é ilustrativa de como relações de subalternidade históricas não se transformam rapidamente, ao contrário, quiçá são ressaltadas quando postos na mesma arena os segmentos sociais que as têm vivenciado.

Ainda sobre a tentativa malograda de implementação de um Ponto de Cultura conveniado com a prefeitura Municipal de Corumbá-MS, a "Avaliação Preliminar da Política de Salvaguarda de Bens Registrados: 2002-2010", publicação da Coordenação Geral da Salvaguarda/DPI/IPHAN, de Abril de 2011, encerra o texto dedicado ao caso dos convênios e Pontos de Cultura da Viola-de-Cocho em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul dizendo que, no final de 2010, ambos ainda não estavam com a prestação de contas finalizada.

No caso específico de Corumbá-MS, em Despacho de 19 de março de 2011, a Coordenação-Geral de Logística, Convênios e Contratos/IPHAN afirma que a convenente não executou o objeto pactuado e recolheu ao IPHAN os valores correspondentes ao recurso

repassado, à contrapartida e à aplicação financeira. Recomenda, por fim, o referido Despacho que o IPHAN reconsidere nas próximas celebrações de convênios aquelas "instituições que deixam de executar o projeto, pois a sociedade deixou de beneficiar do objeto que fora proposto e o recurso poderia ser destinado a outra instituição que executaria plenamente o objetivo do convênio".

A documentação e bibliografia consultadas para esta dissertação revelam que a Fundação de Cultura de Corumbá-MS tem sido a grande articuladora, junto ao IPHAN, de ações sobre a viola de cocho e seu sistema cultural. Desde as primeiras ações de salvaguarda, coordenadas pelo CNFCP, as/os detentoras/es no Mato Grosso do Sul não são mencionadas/os com frequência e é o órgão vinculado à prefeitura municipal o principal protagonista e interlocutor do IPHAN na salvaguarda em âmbito local. Por outro lado, nota-se também na documentação consultada que esse protagonismo não necessariamente se traduziu em ações concretas para além da interlocução, tendo em mente política federal para a salvaguarda apresentada no capítulo anterior. No caso da Superintendência do IPHAN/MS, segundo Patrícia Martins (2011), nem mesmo isso.

3 - AS AÇÕES RECENTES DE SALVAGUARDA NO MATO GROSSO DO SUL

No ano de 2012, no âmbito de uma consultoria PRODOC/UNESCO[6] junto à Superintendência do IPHAN em Mato Grosso do Sul, participei da implementação de ações de salvaguarda sobre o modo de fazer a viola de cocho no Estado. Antes, porém, de continuar esta exposição, há que fazer a contextualização mais precisa do lugar sobre o qual falo. Uma das primeiras reflexões que a experiências deste trabalho proporcionou diz respeito às limitações de deslocamento e as problemáticas postas a um trabalho participativo e decolonial. Se Patrícia Martins (2011) observara um afastamento da salvaguarda do bem por parte da representação do IPHAN/MS em Corumbá, mais obstáculos às ações são postas quando geridas a partir da capital do Estado, Campo Grande, um limite a ser considerado junto aos potenciais decoloniais que serão expostos adiante.

[6] Projeto Ampliação e Difusão da Política de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, Contrato SA-3692/2011, que vigorou entre janeiro e dezembro de 2012 e cujos cinco produtos se encontram disponíveis na Superintendência do IPHAN/MS.

3.1 - Corumbá

O município de Corumbá, com 64.960,863 Km², está localizado geograficamente na extremo oeste de Mato Grosso do Sul, ocupando 18,18% da área total do Estado. A sede do município localiza-se na margem direita do Rio Paraguai e a área onde está inserido pertence ao Bioma Pantanal, uma das maiores planícies alagáveis do mundo, com cerca de 160.000 km². Para dar uma ideia mais precisa, Corumbá, com seus quase 65 mil km², é maior que os Estados do Rio Grande do Norte, Paraíba, Alagoas, Sergipe, Espírito Santo ou Rio de Janeiro[7]. Em função de sua alta biodiversidade - representando um dos maiores ecossistemas de zonas úmidas de água doce do mundo - o Pantanal foi considerado em 2000 pela UNESCO Patrimônio Mundial.

Desde 2009 o IPHAN/MS conta com um Escritório Técnico em Corumbá, mas a gestão do patrimônio imaterial tem sido feita por técnicos e consultores lotados na Superintendência do IPHAN/MS, na capital Campo Grande, localizada a 420 km de distância da área de ocorrência do bem cultural e cenário da salvaguarda.



FOTO 1: Mapa do Estado de Mato grosso do Sul, destacando-se Corumbá e assinalada a capital, Campo Grande. Note-se a localização pitoresca do município de Ladário, também área de ocorrência do sistema cultural da viola de cocho, "inserido" em Corumbá. Fonte: www.corumba.ms.gov.br/perfil/fisicoebiologico.pdf

[7] http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/areaterritorial/principal.shtm http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=500320&search=mato-grosso-do-sul|corumba [Consultado em 20/08/2014]

É neste cenário que, ao longo dos primeiros meses de 2012, foram pensadas diversas reuniões para a construção, o mais coletiva possível, da salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho no Mato Grosso do Sul. Tendo em mente a distância a percorrer, o tempo e custos dessa empreitada e outras demandas junto ao patrimônio imaterial no Estado, foi estabelecido um calendário de deslocamento pensando em reuniões progressivas. Aqui já é possível marcar um primeiro limite a uma ação decolonial sobre o processo social de uma salvaguarda e gestão patrimonial. A distância da capital e o número limitado de profissionais disponíveis na Superintendência do IPHAN/MS e Escritório Técnico em Corumbá, tendo ainda inúmeras outras demandas, torna o acompanhamento etnográfico da salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho, por exemplo, dificílimo. Por outro lado, impõe também limites a uma inserção mais adequada de um profissional com passagem temporária pela instituição.

3.2 - As reuniões de articulação e planejamento em 2012

Para as reuniões realizadas nos primeiros meses de 2012, foram convidadas/os todas/os que estavam participando do processo de salvaguarda até então, narrado sumariamente nas seções anteriores. Se não as mesmas pessoas, as mesmas instituições foram chamadas, sendo as principais a Fundação de Cultura de Corumbá, o Instituto Homem Pantaneiro/ONG Moinho Cultural, o Museu de História do Pantanal (MUHPAN), além de detentores residentes nas áreas urbanas e periurbanas de Corumbá e Ladário.

Realizadas no Escritório Técnico do IPHAN na cidade, nas reuniões iniciais foram relatadas as dificuldades do processo de salvaguarda na região e apontadas algumas direções possíveis para uma retomada das ações. Em seguida foram apresentadas as diretrizes gerais da política federal para a salvaguarda e em particular as recomendações sobre a salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho.

Foram mantidos, à medida do possível, contatos telefônicos com as/os presentes nas reuniões, a fim de que se não dispersasse o grupo inicialmente reunido, mas, ao contrário, que entre cada uma das reuniões fossem agregadas/os aquelas/es que estivessem interessadas/os a participar de modo efetivo. Entretanto, neste processo foi sentida a complexidade do trabalho de envolvimento para que os detentores do bem cultural, diferentes segmentos do Estado e parceiros da sociedade civil se envolvam na gestão do patrimônio imaterial Registrado.

Com a apresentação da política de salvaguarda, suas diretrizes e as recomendações sobre o bem em tela foi sendo possível conhecer paulatinamente as limitações e predisposições das/os presentes. Ao longo das reuniões e atividades, apesar do bom andamento, o ponto mais delicado no que diz respeito às diretrizes da salvaguarda apresentadas no capítulo anterior relacionam-se à constituição de um Comitê Gestor. No Mato

Grosso do Sul os grupos de cururu e siriri seguem se reunindo especificamente para apresentações e festas religiosas, mantendo a espontaneidade e ausência de uma organização formal como característica. A este respeito, o consultor Athos Vieira, que entre 2013 e 2014 tratou do patrimônio imaterial na Superintendência do IPHAN/MS, em seu sexto produto técnico, disponível na Superintendência do IPHAN/MS, observa que:

> O pantanal é terra de isolamento humano, de núcleos esparsos, de vidas semiautônomas, de encontros raros. Ao propor a organização dos detentores para a construção da salvaguarda, o IPHAN exige destes senhores uma organização nunca antes feita. (p. 10).

Neste sentido, a participação nas reuniões e deliberações aparecia com o caráter espontâneo e pontual com o qual se reuniam, mostrando-se reticentes quanto a formar um grupo organizado junto a gestores locais.

As/os demais participantes das reuniões, por sua vez, eram representantes institucionais e tinham sua adesão e decisões atreladas às deliberações dos órgãos aos quais estivessem vinculadas/os, mostrando-se pouco afeitas/os à ideia de comprometer-se com a salvaguarda.

À parte a distância entre Corumbá e Campo Grande, conforme apontado anteriormente, a diversidade que compunha as reuniões e o pouco tempo de inserção na dinâmica social local foram também limitantes iniciais ao desenvolvimento do trabalho. Cada um dos grupos e indivíduos presente nas reuniões trazia consigo um histórico que não era simples conhecer e interagir, o que tornava cada viagem um desafio etnográfico. E cada reunião em certa medida tornava-se um novo cenário político onde eram postos em relação (às vezes inédita) segmentos sociais diversos, o que faz da moderação de reuniões desse tipo uma questão chave a uma ação decolonial.

Como mostram Ana Rosa Lorenzo e Miguel Martínez López (2005), a/o mediador/a é aquela pessoa que estará atenta aos elementos técnicos e organizativos da reunião, como formas de distribuir-se o grupo no espaço ou recordar os objetivos fixados e o tempo limitado, mas também estimulará a participação autônoma das/os presentes. Esta função consiste, sobretudo, em dinamizar o grupo, seja com propostas transversais, seja com intervenções oportunas ou o que o valha. A/o moderador/a de uma reunião que vise à participação autônoma dos presentes deverá atentar, por exemplo, para a organização de momentos de fala, facilitando o diálogo e entendimento entre as/os diferentes participantes e estimulando sua participação equânime.

A propósito destas observações, as/os participantes das reuniões em torno da salvaguarda do modo de fazer a Viola-de-Cocho em Corumbá demonstravam uma relativa espera ou suspensão até que se lhes desse um sinal de partida ou até que fosse reconhecida por eles uma nova figura aglutinadora e mobilizadora das ações, um tipo de liderança em lugar de Heloísa Urt, gestora da Fundação Municipal de Cultura de Corumbá e falecida recentemente.

A partir desta constatação e a fim de desenvolver as condições de possibilidade para uma gestão participativa e que culminasse na sustentabilidade das ações de salvaguarda, notadamente no que diz respeito aos detentores do bem cultural, diversas reuniões foram pensadas especificamente na distribuição de responsabilidades e valorização de ações realizadas, paralelamente à execução do que fora planejado junto ao IPHAN/MS para o exercício de 2012, a fim de que, ao longo deste processo se fosse construindo e consolidando o empoderamento, a gestão autonomamente participativa.

Neste sentido, outra perspectiva importante nos trabalhos de mediação de reuniões com uma proposta participativa, ainda segundo Vila e López (2005), é ter-se em mente que moderar não é liderar ou dirigir. Esta observação, ainda que aparentemente óbvia, é extremamente importante tendo em vista que a condição da subalternidade é o silêncio (Carvalho, 2001) e que este silêncio pode tornar a reunião o fórum ratificador que observou Martins (2011), com o protagonismo das/os gestoras/es. Com isso, cada objetivo estabelecido para uma reunião que vise a participação autônoma deve atender a três níveis, ao que deve atentar a/o moderador/a na elaboração, condução e avaliação de cada reunião: a eficácia, a participação democrática e as relações cordiais ou cooperativas entre as/os participantes.

A eficácia da reunião depende de que se cumpram os objetivos para que foi convocada; a participação democrática, por sua vez, diz respeito à transparência das informações, à sua ampla circulação entre todas/os as/os participantes, sem privilégios na distribuição de informes, no recolhimento de dados e opiniões ou na tomada de decisões e, por fim, que as relações pessoais entre as/os participantes sejam progressivamente cordiais e cooperativas ao longo do processo (VILA, y LÓPEZ, 2005).

Paralelamente a estas observações, as/os autoras/es enfatizarão ainda que as reuniões não podem ser abordadas como um elemento ilhado de um contexto social e histórico. Para uma organização, por exemplo, que desenvolva um tipo de relação interna marcadamente hierarquizada e antidemocrática e que pretenda organizar assembleias participativas e democráticas, provavelmente as reuniões permaneçam vazias de sentido por certo tempo. Por outro lado, assembleias e reuniões, sobretudo de organizações estatutariamente democráticas, podem converter-se em “atos cerimoniais” que estabelecem pouca continuidade com a prática cotidiana da entidade. Seria este o caso, por exemplo, de uma assembleia ou reunião que se realize para referendar a decisão tomada pelas/os gestoras/es. (VILA, y LÓPEZ, 2005).

Após terem sido esclarecidos os pontos fundamentais da política federal de salvaguarda, com destaque para o caráter norteador das referências culturais dos detentores e à participação o mais ampla possível destes e parceiros no processo, as reuniões tiveram por pauta o estado da arte do modo de fazer a viola de cocho e manifestações culturais associadas e a elaboração de ações de salvaguarda a serem implementadas. A diretriz, portanto, esclarecida perante o grupo, era a de que as colocações dos detentores seriam o ponto de

partida e meta a ser alcançada, tendo as instituições parceiras presentes o papel de viabilizá-las. O fiel desta balança seriam os limites institucionais de cada órgão e a abrangência da política federal de salvaguarda dos bens Registrados.

3.3 - As ações planejadas para 2012/2013

As informações acumuladas ao longo do processo de inventário e Registro como patrimônio cultural imaterial do Brasil e presentes no Dossiê de Registro dão conta de que

> A viola-de-cocho encontra-se em processo de transformação e observa-se que a preservação desse bem está diretamente relacionada à transmissão permanente da tradição musical: ao estímulo às novas gerações de apreender e apreciar musicalidades diversas e alternativas àquelas veiculadas pela indústria do entretenimento. Além disso, relaciona-se à transmissão permanente da tradição artesanal que implica desenvolvimento continuado de planos de manejo sustentável das espécies vegetais que servem de matéria-prima, e a substituição de outras matérias-primas, tendo em vista a preservação do patrimônio ambiental da região (IPHAN, 2008, p. 83).

Neste ponto cabe retomar as considerações sobre a colonialidade da estética apresentadas no capítulo 1. De acordo com Madina Tlostanova (2011), apenas uma criatividade descolonial se converteria numa maneira de liberar o conhecimento e o ser, "a través de la subversión, la burla, la resistencia, la re-existencia y la superación de la modernidad y sus mecanismos creativos, normas y limitaciones" (TLOSTANOVA, 2011, p. 15). Este processo, que a autora chama de "anti-sublime decolonial", teria efeitos profundos, de um lado descolonizando a arte e seus cânones e, de outro, descolonizando a *aesthesia*, a percepção via sentidos, liberando o sujeito das capas colonizadoras da estética normativa ocidental e permitindo-o criar seus princípios estéticos a partir de sua própria historia local (TLOSTANOVA, 2011). Destaco este aspecto do sistema cultural da viola de cocho e seu Registro como patrimônio cultural como especialmente relevante pela magnitude de seu potencial decolonial.

Partindo daquelas recomendações de salvaguarda e das e diretrizes apresentadas no capítulo anterior, as reuniões caminharam para que fossem elaboradas ações que contemplassem o máximo das recomendações de salvaguarda e de modo o mais participativo possível. Foi retomado junto à professora Iria Hiromi Ishi, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), a elaboração de um plano de manejo das espécies vegetais utilizadas na confecção da viola de cocho, idealizado no plano de trabalho do Ponto de Cultura que não se implementou, conforme tratado anteriormente. Junto aos detentores, com destaque para os senhores Vitalino Pinto e Sebastião Brandão, foram discutidas as formas que consideravam ideais para oficinas de transmissão, como lugar, tempo de duração, público-alvo e materiais necessários. A partir destas discussões é que começaram a ser construídas junto a parceiras/os e equipe do IPHAN/MS as formas institucionais de viabilizá-las o melhor possível.

Além da retomada da elaboração de uma cartilha sobre as matérias-primas vegetais para a fabricação da viola de cocho, foram discutidas também questões sobre as oficinas de transmissão de saberes sobre o modo de fazer a viola e, claro, do cururu e do siriri, tendo em mente o sistema cultural que compõem. Acerca do público-alvo pensado para as oficinas, particularmente, foi avaliado nas reuniões como pouco efetivo e eficaz sua busca nas comunidades escolares, como vinha sendo realizado segundo as/os participantes das reuniões, com a *escolha* das/os aprendizes feita por gestoras/es locais, dos quais Everaldo Gomes é o único remanescente. A primeira sugestão foi, então, buscar as/os aprendizes entre as/os que vivenciassem uma origem e modo de vida mais próximo à das/dos detentoras/es.

Vianna, Salama e Paiva Chaves (2014) definiram os detentores como "os indivíduos, grupos e comunidades que tradicionalmente (ao longo da história e com o suceder das gerações) detêm, acionam e transmitem os saberes e as práticas relacionadas à conformação do bem cultural descrito como patrimônio cultural no respectivo Livro de Registro" (Vianna et al, 2014, s/n). A fim de ser mais claro e específico em relação aos que vivenciam as manifestações culturais vinculadas ao modo de fazer a viola de cocho, recorro à contribuição de Marli Lopes da Costa, que, entre 2008 e 2010, construía seu doutoramento em psicologia Social pela UERJ, abordando as memórias da patrimonialização do modo de fazer a viola-de-cocho em Cuiabá-MT e Corumbá-MS. À parte as particularidades de cada biografia e de cada região, a autora traça um perfil a partir de pontos comuns entre os mestres cururueiros entrevistados por ela (os que chamamos detentores), qual seja:

> Os mestres – violeiros antigos que fabricam a viola e hoje passam aos mais jovens este conhecimento e todo seu conjunto de saberes – são pessoas simples que viveram no espaço rural, estudaram pouco ou nunca frequentaram uma escola e mudaram para a cidade com sua família quando jovens. Segundo nos relataram, a troca do espaço rural pelo urbano foi motivada principalmente pelas cheias do rio Paraguai, que, em meados da década de 1970, alagou grande parte da planície e expulsou muitos agricultores que viviam em pequenas propriedades situadas às margens do rio. [...] A maioria deles, hoje idosos entre 70 e 90 anos, é aposentada e se orgulha de ser reconhecida como mestre da viola de cocho, guardiã das memórias de uma vida rural que hoje só existe em suas lembranças, como a lida com o gado e a agricultura de subsistência. [...] Ganhar dinheiro ensinando e tocando viola em apresentações é algo novo e, como relatam, surgiu após a patrimonialização da viola de cocho. (COSTA, 2011, p. 118-119)

Nas reuniões foram mencionados os assentamentos locais, onde tem residido o senhor Vitalino Pinto, cururueiro dos mais tradicionais e mencionado no INRC aplicado ao bem, como local mais adequado para a busca de aprendizes mais promissores à continuidade da prática. Porém, em função de limites no que diz respeito aos gastos com transporte e outros detalhes para viabilizar esta sugestão, foi sendo com o tempo abandonada.

Para as ações planejadas para 2012 a ideia foi, então, mantendo a busca por um vínculo social à origem dos detentores tradicionais, levar a transmissão dos saberes associados à viola de cocho àquelas/es que tivessem demonstrado um interesse inicial e/ou tivessem já

participado de algum tipo de atividade relacionada ao complexo cultural em torno do bem. A partir deste princípio, foi feito levantamento junto a alunas/os da ONG Moinho Cultural e do CAIJ (Centro de Apoio Infanto Juvenil) de jovens que tivessem interesse em inserir-se no universo cultural da viola de cocho, a fim de que as/os interessadas/os se voluntariassem a participar das oficinas. Assim imaginava-se construir e sedimentar práticas que levassem à continuidade dos saberes transmitidos e ao estabelecimento de relações sociais que integrassem mais eficazmente aprendizes e detentores.

> Uma das ações prévias que foram construídas junto à parceria com o MUHPA (Museu de História do Pantanal) diz respeito a uma "museaula" com os alunas/os em potencial, onde os diferentes aspectos das manifestações culturais em torno da viola de cocho foram apresentados. Nesta articulação, inclusive, a presença de Everaldo Santos Gomes e jovens e dançadoras/es de siriri apareceu com destaque na geração de empatias e já numa demonstração do caráter vivo e dinâmico de uma manifestação cultural que se renova.

Paralelamente à transmissão da tradição artesanal do modo de fazer a viola de cocho foram planejadas também oficinas de transmissão da expressão coreográfica do siriri. Todas as atividades seriam registradas para a produção de um DVD, lançado no que foi inicialmente pensado como um encontro de cururueiros e depois denominado Festival da viola de cocho, realizado em junho do ano seguinte, 2013.

Em suma, a partir do montante descentralizado de R$ 150.000,00 (cento e cinquenta mil reais) para as ações de salvaguarda da viola de cocho em Mato Grosso do Sul em 2012 e que se desdobraram para o ano de 2013, foram abertos e executados (seis) processos, quais sejam:

- Processo 01401.000530/2012-40 − Contratação de oficineiros para realização das oficinas da viola de cocho;
- Processo 01401.000544/2012-63 − Realização de oficinas do Siriri;
- Processo 01401.000512/2012-74 − Compra de equipamentos para a oficina da viola de cocho;
- Processo 01401.000528/2012-71 − Impressão de Cartilhas do Plano de Manejo;
- Processo 01401.000545/2012-16 − Gravação das Oficinas da viola de cocho, Siriri e Cururu;
- Processo 01401.000543/2012-19 − Festival Viola de Cocho.



FOTO 2: DVD com o conteúdo das oficinas ministradas e cartilha com considerações sobre as espécies vegetais utilizadas na confecção do instrumento e seu plano de manejo. Foto: João do Amaral. Dezembro/2013.

3.4 – As ações realizadas entre 2012 e 2013 e sua repercussão

A articulação das parcerias possibilitou a composição da cartilha abordando a viola de cocho e sua ligação com o patrimônio ambiental ou natural do pantanal, uma apresentação das espécies vegetais mais utilizadas em sua fabricação (ximbuva, sarã-de-leite, cedro, figueira, catana, sapopemba, etc.), uma breve exposição acerca das técnicas de corte que possibilitem o rebrote, além de procedimentos de propagação, cultivo e manejo, com ênfase na produção e disseminação de mudas. Esta publicação teve uma tiragem relativamente expressiva, de 10.000 mil, exemplares e tem sido divulgada, desde então, compondo kits distribuídos em ações de educação patrimonial.

Também as articulações possibilitaram que a Fundação de Meio Ambiente do Município de Corumbá disponibilizasse árvores adequadas e em número suficiente para a realização das oficinas de transmissão da tradição artesanal de confecção da viola de cocho. As primeiras oficinas tiveram início com temas relacionados à educação ambiental e patrimonial, com uma exposição da professora Iria Ishi e técnicos do IPHAN/MS e de um

cururueiro, o senhor Vitalino Pinto. Auxiliado por funcionário da Fundação de Meio Ambiente do Município de Corumbá, seu Vitalino realizou e demonstrou o corte preciso e adequado das árvores, partindo-se em seguida para as oficinas de confecção do instrumento.



FOTO 3: Aprendizes observando o senhor Vitalino Pinto e o senhor Sebastião Brandão no corte das árvores para a confecção das violas de cocho. Foto: Anderson Gallo/Diário Online. Acesso em 12 de novembro de 2012. Disponível em: http://www.diarionline.com.br/index.php?s=noticia&id=51425&fb_action_ids=277787398991233&fb_action_types=og.likes&fb_source=other_multiline&action_object_map=%7B%222277787398991233%22%3A385251314884225%7D&action_type_map=%7B%222277787398991233%22%3A%22og.likes%22%7D&action_ref_map= %5B%5D

Paralelamente às oficinas do modo de fazer a viola de cocho, transmitiram-se oficinas do siriri, sobretudo com alunas/os remanescentes da ONG Moinho Cultural. Mais que narrá-las detalhada e densamente, para esta dissertação interessa mais apontar dentre estas ações os potenciais e limites para uma aproximação entre uma proposta decolonial e a política federal de salvaguarda de bens Registrados. Como já abordado, buscou-se ao longo das reuniões de planejamento construir uma relação entre parceiros e detentores que privilegiasse os saberes e reflexões destes para sua prática cultural, a avaliação que faziam das ações já realizadas e o estado de sua arte. Paralelamente, a intenção foi sensibilizar técnicos e parceiros para a possibilidade de uma política participativa em todas as suas etapas, a fim não só de atender mais eficazmente as diretrizes gerais da política a ser implementada, mas também buscando com isso a sustentabilidade da salvaguarda quanto processo social.

3.4.1 – Os óbices jurídicos

Thais Luzia Colaço e Eloise Damázio (2010), a partir da constatação de que a colonialidade persiste, procuram estender uma perspectiva descolonial à esfera jurídica, desenvolvendo um diálogo entre o Pensamento Descolonial e a Antropologia Jurídica. Consideram as autoras que a Antropologia Jurídica associada à perspectiva descolonial pode ser capaz de resgatar os saberes jurídicos subalternizados e propiciar ao Direito novas práticas e epistemologias (Colaço e Damázio, 2010). Ao longo da experiência profissional junto à salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho no Mato Grosso do Sul, porém, algumas limitações a uma prática descolonial no âmbito de uma política pública ficaram evidentes.

A partir do que nas reuniões os detentores consideraram ideal – número de oficinas, local, material, público-alvo, etc – a equipe do IPHAN/MS à época e parceiras/os buscaram viabilizar. Neste ponto, um exercício mais uma vez semelhante às zonas de contato e ao processo de tradução propostos por Boaventura Souza Santos mostram-se oportunos. Por outro lado, além de potenciais, também limites diversos apareceram ao longo daquelas ações. Dentre eles, os processos burocráticos e administrativos de implementação do que fora elaborado mostraram-se, por si só, obstáculos a uma ação regida pelas referências culturais e amplamente participativa.

Para a execução das ações sumariamente apresentadas acima inúmeras dificuldades foram encontradas, sobre as quais o memorando 207/12, enviado pela então chefe da Divisão Técnica do IPHAN/MS ao Superintendente Substituto à época, em 01 de outubro de 2012, resume:

> o entendimento jurídico de inexigibilidade no caso da contratação dos mestres oficineiros foi negativo, atrasando consideravelmente o início das oficinas. Além disso, encontramos obstáculos na obtenção dos orçamentos mínimos para a compra dos equipamentos e ferramentas a serem utilizados, devido ao atraso na definição da lista de material necessário fornecida pelos mestres cururueiros e à falta de resposta das empresas às nossas buscas de orçamento.

Desde a modalidade de contratação dos cururueiros que ministrariam as oficinas até os requisitos legais para a compra das ferramentas indicadas por eles, passando pelas exigências jurídicas em relação aos menores que seriam público-alvo das oficinas, atrasaram o início das ações em pelo menos oito meses. Todo um processo de envolvimento entre detentores e aprendizes, considerado ideal pelos primeiros e ao qual buscamos priorizar quando do planejamento, foi posto a perder na implementação.

Já no memorando 174/12, enviado também pela Divisão Técnica do IPHAN/MS, mas desta vez à Procuradora Federal que atua naquela unidade, em 31 de Julho de 2012, é enfatizado "o risco iminente de desaparecimento da viola-de-cocho em Corumbá e Ladário, no Mato Grosso do Sul, pela idade avançada dos, então, únicos detentores dos saberes a ela relativos". Em outro momento do mesmo documento é acrescentado ainda, sobre os cururueiros apontados para ministrarem as oficinas de transmissão dos saberes relacionados à viola-de-cocho e cuja contratação fora negada, que

> os mestres oficineiros foram selecionados através de consulta criteriosa no Dossiê de instrução de registro da viola-de-cocho. São quatro os artesão mencionados no dossiê, moradores de Corumbá e Ladário (outros são moradores do estado de Mato Grosso). Dentre estes, o senhor Agripino Magalhães, que se encontra hoje com 94 anos de idade e sem condições de ministrar as oficinas, segundo informantes locais. Um segundo dos artesãos mencionados no dossiê é considerado artesão de souvenir, ou seja, segundo os cururueiros a viola fabricada por ele não pega afinação. Por sua vez, o senhor Vitalino aparece no INRC da viola-de-cocho dentre as referências na pesquisa sobre os saberes relativos à viola-de-cocho e o senhor Sebastião de Souza Brandão é apontado em Corumbá como detentor de notório saber, reconhecido pela comunidade de detentores do bem cultural.

Apesar destas considerações, no parecer 034/2012/PF/IPHAN/MS, de 06 de agosto de 2012, a procuradora federal que o assina, afirma que, em relação à contratação dos mestres oficineiros para a realização das oficinas da viola-de-cocho, "os autos não estão instruídos com elementos básicos para que se possa avaliar sobre a possível configuração da inexigibilidade" e acrescenta referência à orientação normativa n°. 15, de 1° de Abril de 2009, segundo a qual "a contratação direta com fundamento na inexigibilidade prevista no artigo 25, inciso I, da Lei n°. 8.666, de 1993, é restrita aos casos de compras, não podendo abranger serviços".

Não obstante, em seguida e no mesmo processo é encaminhado o memorando 214/12 à Procuradoria Federal para nova análise da pertinência de inexigibilidade, informando que foram consultados três mestres cururueiros − o senhor Sebastião Brandão, o senhor Everaldo Gomes e o senhor Vitalino Soares Pinto – solicitando de cada um deles orçamento para as oficinas, segundo as etapas e seus respectivos conteúdos. Neste caso, apenas o senhor Vitalino Soares Pinto declarou-se apto a ministra-las em todas as suas etapas, desde a confecção da viola até o tocá-la e cantar as melodias e a poética do cururu, fornecendo para isso respectivo orçamento. Só então a contratação foi efetivada e tiveram início as oficinas, ínterim que durou aproximadamente oito meses.

Assim como o Registro em relação ao Tombamento busca ser instrumento mais condizente com a dinâmica própria dos bens imateriais, também a salvaguarda dos bens Registrados requerem instrumentos não restritivos, mais abertos e maleáveis de aplicação e gestão para as políticas públicas disponíveis. Quiçá a experiência acumulada nesta primeira

década de salvaguarda possibilite reflexões promissoras e subsídios tanto para um entendimento mais adequado da legislação, quanto para a concepção e conformação de legislação apropriada.

Além do impacto do atraso de oito meses sobre o cronograma de atividades e sua integração com outros elementos do sistema cultural local, como festas religiosas, por exemplo, e a aproximação progressiva entre aprendizes e detentores, o que posso mencionar como maior perda neste processo diz respeito à desmobilização e desmotivação dos detentores e parceiras/os envolvidas/os. Se a própria concepção de patrimônio cultural de natureza imaterial é recente na história institucional e jurídica do estado brasileiro, o trânsito e absorção deste conceito pelos diversos órgãos do estado e sua apropriação por parte das diferentes esferas do poder público que se imbricam na concepção, elaboração e execução dos planos e ações de salvaguarda ainda é demasiado incipiente. Quanto mais lentamente o estado, em seus diversos segmentos, tem metabolizado estas concepções, mais demoradamente se tem posto em prática ações de salvaguarda coordenadas e menos ainda se tem possibilitado a elaboração e implementação de planos de salvaguarda devidamente abrangentes.

Se os óbices jurídicos e burocráticos foram uma limitação a um trabalho progressivamente participativo e orientado pelas referências culturais dos detentores do bem, por outro lado, basearmos as ações nas indicações de salvaguarda e nas atualizações feitas pelos que vivenciam a prática cultural mostrou bons resultados. Em termos do que se propõe a política de salvaguarda, como visto no capítulo anterior, o que não pode deixar de ser mencionado, a meu ver, é a dinâmica social que foi impulsionada em função das ações realizadas. O interesse do neto de Seu Sebastião pela viola de cocho pode assinalar uma estratégia possível para um impulso à transmissão de saberes e referências culturais entre as gerações dos detentores, o que suscita reflexões que apresentarei adiante.

Buscar consolidar a transmissão dos saberes e das referências culturais patrimonializadas no modo de fazer a viola-de-cocho entre egressos de ações preliminares se demonstrou eficaz em comparação com a simples transmissão artesanal ou performática de aprendizes *selecionados*. Se as oficinas até então realizadas apresentavam grande evasão ao longo do tempo, as ações de que ora tratamos apresentaram apenas algumas poucas faltas ao longo de sua execução e nos dias coincidentes com as férias escolares. Se as oficinas ministradas em 2010 pela Fundação de Cultura de Corumbá, por exemplo, tiveram 20 inscritos e apenas 3 concluintes, sendo Everaldo Gomes o único que permaneceu ligado ao bem cultural e seus detentores, segundo relato dele próprio, as oficinas ministradas entre 2012

e 2013, por sua vez, a partir da seleção exposta acima, tiveram, de 20 inscritos, 17 concluintes.

Neste sentido, um destaque daquelas ações é a repercussão e os desdobramentos que tiveram na dinâmica social de transmissão da prática cultural. Quando de sua chegada para o trabalho de campo e dos primeiros contatos com os cururueiros, Marli Lopes da Costa (2011) afirma que, à primeira vista, chamou atenção a alto-estima em baixa e a descrença no interesse público em sua prática cultural. Porém, afirmará ela em seu trabalho que a repercussão das oficinas que assistiu gerou uma retomada do desejo de ensinar por parte dos cururueiros, sobretudo em função de pessoas que os têm buscado para aprender. Um reconhecimento que, analogamente à observação de Marli Costa anos antes (2011) tem retomado a identidade, a função e o lugar de ser cururueiro.

Algo semelhante pude observar em função das ações que ocorreram entre 2012-2013, em Corumbá-MS, dentre as quais encontra-se a produção de um DVD e a prensagem de 10 mil cópias, contendo edição de todas as etapas ministradas. O resultado foi uma repercussão surpreendente, inclusive naquilo que Costa (2011) observara sobre a identidade e a dinâmica do ser cururueiro. O contrato de consultoria que me vinculava ao IPHAN/MS terminou em dezembro de 2012, enquanto as oficinas se estenderam até maio de 2013 e os DVDs foram lançados no mês seguinte, quando do Festival da Viola-de-Cocho, em Corumbá-MS.

Em dezembro, seis meses, portanto, após a divulgação dos DVDs e já no âmbito deste mestrado, pude encontrar com Seu Sebastião, que ministrara algumas etapas das oficinas. Contou-me ele que a repercussão do DVD fora imensa. A presidente da Fundação de Cultura de Ladário (onde ele reside atualmente) o procurou para que realizassem alguns projetos. Fruto de parceria entre a FUNARTE e a Prefeitura de Ladário-MS, foi implementado, então, o projeto "Confecção da viola de cocho", por meio do qual foi construída uma pequena oficina de madeira no quintal de Seu Sebastião e equipada com as devidas ferramentas para as oficinas, inclusive equipamentos de segurança. Tudo o que Seu Sebastião tem de fazer é conseguir os aprendizes, o que, segundo ele, não tem sido difícil. Em visita que o fiz em junho de 2014 me dizia que o único revés é que o projeto o restringe à faixa etária dos adolescentes, enquanto ele gostaria de ensinar às crianças, o que tem feito voluntariamente em parceria com professoras locais.



FOTO 4: Senhor Sebastião Brandão na oficina em sua casa, em Ladário-MS. Foto: Athos Vieira. 24/06/2014.

Outra repercussão que também me narrou Seu Sebastião foi relacionada a seu neto, que até ali não se interessava pela viola-de-cocho, o cururu e o siriri. Com a repercussão do DVD e das oficinas e projetos que seu avô vem protagonizando, começou ele a se aproximar e aprender. Adiante se perceberá que este despertar do interesse por parte dos familiares teve também seus desdobramentos, incluindo atualmente a filha de Seu Sebastião, que o auxilia na organização das atividades de transmissão de saberes, vendas de violas e apresentações.

Por ora cabe ainda tratar de um aspecto a meu ver ovular na política federal de salvaguarda de bens Registrados como patrimônio cultural. Já foi abordado neste trabalho a concepção segundo a qual mais que tratarmos um artefato ou bem cultural segundo suas propriedades formais, seus elementos estilísticos e estéticos ou sua vinculação a episódios da história oficial, há que se considerar os conteúdos simbólicos, valores referenciais e vínculos entre aqueles elementos e dimensões estruturais e estruturantes da vida social (como a memória e a identidade) para os grupos sociais que os produzam e vivenciem. Os patrimônios culturais, entendidos como portadores de referências culturais, a meu ver devem ser salvaguardados tendo em mente que consubstanciam em práticas, produtos ou performances

sistemas culturais complexos, a partir de signos, símbolos, significados e estruturas de significação. Este sistema ordenado de símbolos culturais é constantemente construído, transmitido, transformado e atualizado através do tempo (GEERTZ, 2008).

Estas questões embasaram grande parte das discussões acerca do público-alvo para as oficinas, no sentido de buscarmos jovens mais próximos ao universo cultural do qual os detentores tradicionais são oriundos, como já exposto. A pertinência desta abordagem pode ser ilustrada pelo crescente interesse dos familiares de Seu Sebastião, retomando a vitalidade histórica da prática cultural e, por outro lado, também pela promissora adesão das/os jovens aprendizes participantes das oficinas, atualizando a transmissão dos saberes, conforme seguirei expondo adiante. Antes, porém, cabe abordar brevemente a ideia de transmissão intergeracional da cultura.

3.4.1 - A transmissão intergeracional da cultura

A ideia de transmissão intergeracional da cultura pode ser entendida como a travessia de uma geração à seguinte de legados, rituais e tradições, podendo ser consciente ou inconsciente e inclui, claro esteja, a possibilidade de uma geração transformar e atualizar uma dada herança recebida, seja psíquica ou culturalmente (LISBOA, FÉRES-CARNEIRO E JABLONSKI, 2007), algo análogo à concepção de tradição e ao caráter dinâmico e processual atribuído aos patrimônios imateriais nos textos oficiais apresentados nos capítulos anteriores.

A transmissão intergeracional permite continuar a identidade de uma família ou grupo social mais extenso através de um legado estruturante de rituais e mitos, por exemplo, desempenhando papel basilar na construção de identidades coletivas à medida que permeia a construção da subjetividade dos próprios indivíduos do grupo. De acordo com Lisboa, Féres-Carneiro e Jablonski (2007), pode-se compreender o processo de transmissão intergeracional articulando dois eixos: pela via das estruturas psíquicas ou pela cultura. No caso deste último eixo, mais diretamente relacionado à temática desta dissertação, a transmissão da cultura dar-se-ia por meio de processos nos quais o sujeito pode ser consciente ou inconsciente, mas que de qualquer dos modos assegura a perpetuação de um legado recente e/ou ancestral através das práticas culturais.

> É de geração em geração que reconhecemos as tradições familiares ancoradas, às vezes, nos mais rígidos e inflexíveis hábitos e atitudes do cotidiano, garantindo a sobrevivência do grupo em meio às transformações sociais e econômicas da sociedade (LISBOA, FÉRES-CARNEIRO E JABLONSKI, 2007, p. 53).

Estas observações implicam que a transmissão intergeracional de um legado ou de uma cultura pode ser, ao mesmo tempo, estruturante e transformadora num grupo social, fruto

de uma herança que não é estática, mas que se transmuta em múltiplas interpretações subjetivas, transmitidas também de geração a geração. É neste sentido que as/os autoras/es consideram que a identidade de um grupo é composta não só pelas subjetividades de seus membros, mas é também sustentada pelos intercâmbios entre o indivíduo e o social.

O antropólogo estadunidense Clifford Geertz concebe a cultura como "um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida" (GEERTZ, 1989, p. 103). Dizer que este padrão de significados é passado de geração a geração (a transmissão intergeracional) implica considerar que a cultura se expressa nas relações intersubjetivas entre as gerações, por um lado estabelecendo relações de sentido (crenças, valores, mitos, rituais), por outro promovendo diferenças culturais. Cada grupo social tem uma vida cotidiana e um respectivo estilo de "estar junto" (LISBOA, FÉRES-CARNEIRO E JABLONSKI, 2007) constituído por práticas sociais carregadas de simbolismo e a partir dos quais se constroem as referências grupais.

Assim, pensar a salvaguarda a partir da noção de referências culturais e possíveis desdobramentos conceituais pode fazer-nos perceber que não é formar artesãos, garantindo a permanência do bem cultural reificado em sua expressão mais material e visível, mas contribuir para a vitalidade das manifestações culturais que lhe dão sentido. À parte as questões mais propriamente heurísticas deste processo, só foi possível desenvolver tal abordagem a partir do diálogo intenso com detentores, ouvindo-os acerca de sua arte e suas vidas e visitando-os informalmente em seus contextos

Neste ponto cabe assinalar, mais um potencial da política federal de salvaguarda para ações decoloniais, com espaço para interlocução entre diferentes sujeitos e instituições. A exposição anterior acerca do processo de elaboração das ações é ilustrativo sobre como abordagens como as da investigação/pesquisa-ação participativa (BORDA, 2009 e GREENWOOD, 2000) e da pesquisa de co-labor (LEYVA & SPEED, 2008 e DOMINGUEZ, 2012;), apresentadas no capítulo anterior, podem subsidiar a prática profissional junto à salvaguarda de bens Registrados. De igual modo, em termos de perspectiva ou orientação teórico-metodológica, cabe mencionar ainda a pertinência da abordagem proposta pela ecologia de saberes de Boaventura de Souza Santos (1995 e 2002) para a elaboração de ações de salvaguarda. Ademais, a experiência exposta é representativa também da possibilidade de considerarmos os sentimentos, artes, saberes e práticas populares ocultados e subalternizados como aparato político e existencial (WALSH, 2009) não só legítimo como central para

pensarmos novos modelos de construção de saber e prática política, algo como a sociologia sentipensante proposta por Fals Borda (2009).

Por outro lado, as ações planejadas para o no de 2012 apontaram também os limites para uma aproximação entre o pensamento decolonial e a política federal para os patrimônios culturais em seu âmbito imaterial. Como política pública, as formas consideradas mais adequadas pelos detentores deviam sempre submeter-se a determinadas condições externas às referenciais e práticas culturais patrimonializadas, como uso de equipamentos de proteção individual ou a necessidade de autorização das/os responsáveis para a participação de menores, em razão do uso de material cortante, como facão. Some-se a isso a submissão da contratação dos detentores que ministraram as oficinas à lei federal de contratações (lei nº 8.666/93), o que comprometeu deveras o andamento mais apropriado das ações, sobretudo em termos de duração e tempo de interação proporcionado entre mestres e aprendizes.

Ainda assim evidencia-se o potencial decolonial do processo, uma vez que um exercício de tradução, análogo ao proposto pela sociologia das ausências e pela sociologia das emergências (SANTOS, 2002) teve de ser empreendido. Ao longo do tempo foi possível perceber maior e melhor apropriação e reciprocidade entre técnicos e detentores, sugerindo a pertinência de uma ecologia de saberes para a pratica profissional junto à salvaguarda dos patrimônios culturais Registrados.

Por fim, cabe acrescentar ainda que ao longo das reuniões e no processo de preparação metodológica e logística das oficinas e demais atividades planejadas, a voz dada aos oficineiros imprimiu ao trabalho maior protagonismo e autonomia, o que reverberou na alto-estima subsequente. Se nas primeiras reuniões os cururueiros chegavam ao Escritório Técnico do IPHAN em Corumbá visivelmente desmotivados e, digamos, "vestidos normalmente", nas reuniões mais recentes vão todos de chapéu e lenço no pescoço, "a caráter" com seu papel social de cururueiro, não só resgatado como valorizado.

O processo de envolvimento estabelecido ao longo das reuniões redundou, paulatinamente, numa crescente apropriação por parte dos participantes, notadamente dos detentores, aos quais era garantido um lugar de fala por meio da mediação das reuniões. Com o passar do tempo os espaços de deliberação foram sendo mais e mais ocupados pelos detentores do bem cultural em questão e os gestores culturais envolvidos e os quadros técnicos do IPHAN vistos cada vez mais como facilitadores num diálogo e mediação com o Estado para a consecução do planejado. As colocações por parte dos presentes foram crescentemente ganhado um caráter mais propositivo, o que denotaria um inegável empoderamento do processo deliberativo e das propostas de ação.

Não obstante, os cururueiros seguem se reunindo especificamente para apresentações e festas religiosas, mantendo a espontaneidade e ausência de uma organização formal como característica. Com este quadro, as ações planejadas foram executadas e tiveram resultados satisfatórios, mas questão à qual voltarei oportunamente adiante. Como se verá ainda neste capítulo, porém, a mudança de gestão e servidores no IPHAN/MS implicou também numa mudança de foco e de orientação, o que gerou sensíveis alterações na forma de condução das ações de salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho. As reuniões, ainda que promissoras, não tiveram continuidade e com isso também o diálogo entre um amplo espectro de parceiros, gestores e detentores. O protagonismo voltou à Fundação de Cultura de Corumbá e os detentores passaram a ser convidados ou contratados para ações planejadas por técnicos e gestores.

4 - AS AÇÕES DE SALVAGUARDA EM 2014

As ações que narro a partir deste ponto já se dão noutro contexto. Desde 2013 a Superintendência do IPHAN/MS está sob nova gestão e com outro servidor responsável pelo patrimônio imaterial. De minha parte, me insiro nas ações seguintes não mais como consultor PRODOC/UNESCO, mas como aluno do PeP/MP do IPHAN. Das ações seguintes descreverei as etapas que pude acompanhar e o que consta dos produtos técnicos do consultor à época, Athos Vieira, disponíveis na Superintendência do IPHAN/MS.

4.1 - I Workshop do siriri e o modo de fazer a viola de cocho

Promovido pela Fundação de Cultura do Estado de Mato Grosso do Sul, anualmente ocorre em Corumbá-MS o Festival da América do Sul, com diversas atividades artísticas e culturais. Para o ano de 2014 e em parceria com a Fundação de Cultura de Corumbá-MS, dar-se-iam oficinas relacionadas à viola-de-cocho, em parte também devido ao sucesso das oficinas ministradas anteriormente, apresentadas acima. A intenção, a princípio e segundo recomendações vindas da instituição de Corumbá, seria viabilizar a vinda de um artesão de Cuiabá-MT, porque a viola produzida por ele proporcionaria uma sonoridade *mais bonita*, segundo palavras do representante da fundação estadual, em reunião na Superintendência do IPHAN/MS da qual pude participar.

Neste ponto, pode-se assinalar alguns pontos complexos, desde uma limitação em coordenar ou dar suporte adequado a ações sobre bens culturais Registrados, pondo-se em risco sua vitalidade, até a persistência da colonialidade da estética (MIGNOLO, 2010 e

TLOSTANOVA, 2011) apresentada por Castelnau no século XIX sobre o cururu e a sonoridade da viola de cocho. Toda uma série de materiais produzidos nos dois anos anteriores não foram consultados e todo um processo social de valorização poderia perder-se. Após uma reunião tensa e certa rusga, os organizadores foram demovidos da ideia. Seu Sebastião foi convidado a ministrar o workshop e Vilmara Martins, de Cuiabá-MT, foi convidada a ministrar a oficina de siriri. Este caso é ilustrativo dos reveses que a prática profissional impõe, apesar dos avanços conceituais que o política federal sobre os patrimônios culturais tem apresentado nos anos recentes. À parte as características locais e especificas desta situação, ao fim deste capítulo procurarei refletir de maneira mais gera acerca do poder local no Brasil e sua eventual relação com o pensamento decolonial.

O workshop propriamente dito foi organizado em diferentes momentos: inicialmente, seu Sebastião e Vilmara fizeram exposições orais sobre o cururu, o siriri e a viola de cocho, passando em seguida para as oficinas propriamente ditas. A fim de dar maior dinâmica, segundo o tempo diminuto do evento, mas com o propósito de proporcionar uma experiência das/os participantes com diferentes etapas do modo de fazer viola de cocho, o workshop partiu da fase de acabamento das violas. Seu Sebastião disponibilizou 15 violas semi prontas, explicando e ilustrando com elas as diferentes etapas de confecção do instrumento. Em seguida, cada participante, seguindo as orientações do mestre cururureiro, deu continuidade à produção da viola, podendo leva-la consigo ao fim do evento. Paralelamente, outra turma recebia oficinas de siriri ministradas por Vilmara.

O evento contou basicamente com universitárias/os e professoras/es da ONG Moinho Cultural como alunas/os. Não foi possível observar grande interação entre mestre e aprendizes e, desde então, nas visitas que fiz a Seu Sebastião, não houve contato subsequente entre ele e as/os aprendizes. Não obstante, o workshop mostrou-se válido, não tanto pela promoção da ação institucional ou do discurso patrimonial, menos ainda pela transmissão de referências culturais ou fortalecimento das/os detentoras/es, mas pelo intercâmbio privilegiado com moradoras/es locais e as diferentes formas pelas quais tiveram (ou não) contato com o bem cultural. É nestas oportunidades que as/os detentoras/es marcam os contornos do que são e o que fazem, esclarecendo inúmeras questões para público e gestoras/es. Foi possível observar ao longo do evento diálogos profícuos entre Seu Sebastião e músicos/musicistas presentes, com grande interesse destas/es em entender a afinação peculiar do instrumento e suas possibilidades harmônicas.

Nas falas de abertura, Vilmara Martins, por exemplo, ressalta que o tamboril ou mocho“é o coração do siriri”. Junto com Seu Sebastião enfatizaram a importância também do ganzá na condução rítmica do siriri e do cururu e de como tem se tornado raro quem faça ou

toque tais instrumentos. Aqui vale assinalar as considerações obre o sistema cultural da viola de cocho ou desta como epicentro de um sistema cultural, no qual um elemento referencia-se aos demais. Ficou evidente o déficit que tem tido a salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho em não ter ao longo de uma década de Registro promovido a valorização e continuidade destes e outros aspectos centrais à manifestação cultural, não obstante a recomendação do parecer quando do Registro, como visto no início deste capítulo. Apontando mais uma vez para a importância da transmissão dos outros modos de fazer e tocar, estas questões recorrentes trazem à tona também um aspecto da colonialidade levantada também anteriormente, onde os segmentos historicamente subalternos têm seus saberes silenciados, justo elas/es, as/os informantes de primeira mão (GERRTZ, 2008).

Ainda na fala inicial de Vilmara Martins destaco a ênfase dada nas diferenças entre os estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, notadamente quanto ao ritmo do siriri. Segundo assinala Vilmara, Cuiabá apresenta ritmo mais acelerado que outras regiões de MT e destacadamente em relação ao MS. Fala ainda, auxiliada por seu Sebastião, na diferença nos coros, repetições, primeiras e segundas vozes entre o siriri apresentado ao longo dos dois estados, esclarecimentos riquíssimos e que marcam o potencial para uma ecologia de saberes ou para metodologias como a autoetnografia ou as pesquisas participativas ou de co-labor, seja para uma construção de conhecimento mais ampla sobre os bens culturais, seja para elaboração de ações mais eficazes para sua salvaguarda.

4.2 - II Festival da Viola de Cocho

Ainda em 2014 ocorre também o II Festival da Viola de Cocho, promovido via parceria entre o IPHAN/MS e a prefeitura de Corumbá. Se o primeiro, realizado em 2013, tinha por objetivo promover o encontro de cururueiros e, culminando as ações realizadas desde 2102, proporcionar o lançamento público dos DVDs das oficinas, da Cartilha Viola de Cocho – Plano de Manejo, além de propiciar o encontro entre aprendizes e detentores tradicionais por meio de apresentações e rodas de conversa, o segundo festival trazia na programação a realização de GTs (grupos de trabalho) e palestras sobre a salvaguarda. O evento contou basicamente com detentores de Mato Grosso do Sul e Mato Grosso, além de interessadas/os locais.

Em seu quinto produto técnico, o consultor Athos Vieira esclarece que a proposta inicial de programação para o II Festival da viola de cocho trazia a divisão da plenária em dois GTs (grupos de trabalho) temáticos: um abordando a salvaguarda da viola de cocho e outro o Registro, com foco no processo em andamento de Registro do Banho de São João de

Corumbá. Em reunião à véspera do evento esta divisão foi questionada, destacadamente pela Superintendente do IPHAN de Mato Grosso, Marina Lacerda, por atender mais ao interesse da municipalidade no Registro de outro bem – o Banho de São João - do que à salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho. Mais sentido faria, segundo ela, tratar da salvaguarda do bem que era tema do Festival e aproveitando o ensejo da reunião de detentores de ambos os estados para abordar o processo de Revalidação iminente. Nesta reunião, então, decidiu-se por focalizar o encontro na salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho e apontamentos sobre o processo de Revalidação por vir, com os GTs sendo suprimidos por uma discussão aberta em plenária, após as palestras de abertura.



FOTO 5: Parte da plenária do II Festival da viola de cocho. Corumbá-MS, 28/06/2-14. Foto: Athos Vieira.

Dentre as observações levantadas em plenária, há que se registrar a insistência por parte de diversas/os detentoras/es e de ambos os Estados acerca da importância de levar a transmissão das referências culturais patrimonializadas no modo de fazer a viola de cocho para as comunidades escolares, em particular às crianças. Segundo as/os que usaram a palavra neste sentido, as/os mais jovens poderiam ser incentivadas/os desde a escola, caso o tema fosse tratado nesse espaço, opinião que teve grande apoio de todas/os as/os presentes. Interessante notar que em suas falas, diversas/os detentoras/es lembravam das dificuldades que elas/es mesmos tiveram para se aproximar da viola de cocho, do cururu e do siriri em função das restrições de suas/seus genitoras/es, por exemplo, e que hoje, devem buscar levar às crianças o que sabem.

As colocações em plenária neste sentido eram bem objetivas e complementavam-se. Uma, por exemplo, ponderava que, com as crianças, seria mais fácil trabalhar a musicalidade da viola de cocho sem tantas restrições, uma vez que seriam mais suscetíveis à diversidade frente às músicas veiculadas pela mídia em geral. Falando um após outro em plenária, detentoras/es de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, ainda que não formal e institucionalmente organizadas/os, pareciam um sujeito coletivo, com diagnóstico, análises e propostas coesas sobre o que lhes dizia respeito. Seu Sebastião, por exemplo, apontou como estratégia oficinas de siriri, que incluiria meninos e meninas e seria mais atrativo, pela ludicidade da dança. Um cururueiro de Mato Grosso, a quem infelizmente não conheço e não pude pegar o nome na ocasião, completou que, no siriri, teriam a oportunidade de ensinar todos os instrumentos, o mocho, o ganzá e a viola de cocho.

Outra questão que o II Festival suscita para uma aproximação entre a salvaguarda do patrimônio cultural brasileiro Registrado e uma proposta decolonial surgiu de conversas com Seu Sebastião, dias antes do evento. O assunto, neste caso, era a diferença rítmica e melódica do siriri apresentado pelo grupo vindo de Cuiabá-MT para o evento em comparação com o que apresentavam os detentores de Corumbá e Ladário-MS. Neste ponto Seu Sebastião começou a traçar um verdadeiro mapeamento, apontando os diferentes "sotaques", as diferenças rítmicas e melódicas, com que as manifestações culturais eram vivenciadas ao longo da região pantaneira dos dois Estados.

Só por estes dados este fato caberia ser mencionado pelo potencial de aproximação que sugere para uma pesquisa decolonial, que inscreva estas informações ao conhecimento produzido para o dossiê de Registro, no que o ensejo da Revalidação iminente é assaz oportuno. Por outro lado, Sebastião Brandão tinha também uma análise e não só dados a respeito, sugerindo uma aproximação mais com uma perspectiva que valorize este saber. Distinguia Brandão o processo histórico que vivenciam ao longo do pantanal e as diferenças que isso imprime à tradição, categoria que usa, da viola. Como, por exemplo, nas regiões pantaneiras de Corumbá, mais distantes de tudo, como diz, e mais distantes entre si, foi mais fácil manterem a tradição conforme receberam. Por outro lado, a proximidade das/os detentoras/es, entre si e de centros urbanos mais dinâmicos, no caso de Mato Grosso, favoreceu a que a tradição da viola, naquele Estado, ganhasse notoriedade e se distinguisse em diversos aspectos.

Como se pode ver, destas informações pode-se traçar um paralelo não só com perspectivas e métodos oriundos do pensamento decolonial, como apresentado no capítulo anterior, como também sugerir que casos como esse merecem suportes mais adequados que os textuais. Se no capítulo dois desta dissertação abordei a escrita etnográfica, neste caso caberia

uma reflexão sobre uma abordagem decolonial para registros audiovisuais, provavelmente mais enriquecedores para o caso em tela.

Além da questão mais propriamente musical, quanto ao ritmo mais acelerado e às tonalidade, afinações e distinções quanto à poética, marca também esta conversa, em 24 de junho de 2014, em que Seu Sebastião Brandão dá suas contribuições de intelectual não acadêmico a este trabalho, quando sugere que, também por essas características geo-históricas, em Mato Grosso do Sul não se configuram grupos burocraticamente instituídos, como associações, por exemplo.

Toda esta panorâmica dada por Brandão, semanas antes do evento, se evidenciou ao longo do II Festival na vestimenta e indumentárias dos cururueiros. Enquanto os vindos do Estado vizinho configuravam visualmente um *grupo* trajando-se uniformemente, os do Mato Grosso do Sul distinguiam-se apenas por um lenço no pescoço, usando roupas e chapéus como já o fazem normalmente.



FOTO 6: Cururueiros de Mato Grosso (de camisas vermelhas) e Mato Grosso do Sul no II Festival da viola de cocho, em Corumbá. 29/06/2014. Foto: Athos Luiz Vieira.

Na plenária do II Festival foi elaborada ainda uma carta, remetida à CGS/DPI/IPHAN, na qual detentoras/es e parceiras/es presentes ressaltam a relevância de uma interface com a educação para a transmissão e valorização do bem cultural, expressam a importância dasações realizadas até aqui e da revalidação do Registro como patrimônio cultural brasileiro. Este momento de plenária foi ilustrativo às observações feitas no capítulo anterior sobre o que seria a participação das/dos detentoras/es no processo de construção de conhecimento sobre suas

práticas culturais. Como intelectuais não acadêmicos, ao longo das falas foi possível perceber como não só a construção de conhecimento como a própria gestão da salvaguarda dos bens Registrados tem a ganhar com um processo participativo autônomo. As/os detentoras/es que se manifestaram demonstraram um diagnóstico, análise e proposição de ações, tendo já, inclusive, conhecimento dos potenciais e limites da política federal sobre os bens Registrados e das instituições envolvidas, seja IPHAN ou parceiras/os.

Naquele Festival, em sua última manhã, as/os participantes foram convidadas/os à missa de São Pedro, realizada numa paróquia próxima ao local do evento. Ali foi possível presenciar a centralidade que o aspecto devocional desempenha no sistema cultural da viola de cocho e como encontros deste tipo promovem a vitalidade do bem cultural. Ainda que as plenárias e grupos de trabalho sejam inegavelmente importantes do ponto de vista político, é nos encontros para tocar suas toadas e no dedilhar de suas violas para os santos de sua devoção que se renova e se transmite a identidade cultural de ser cururueiro e as referências culturais atualizam.

Outro ponto a mencionar do II Festival da viola de cocho é a iniciativa da prefeitura de Corumbá em apoiar a vinda para o evento de cururueiros que vivem em comunidades ribeirinhas do pantanal, até então inacessíveis por parte do IPHAN/MS, renovando laços e promovendo um encontro entre detentores que há tempo não se viam. Dentre os detentores que puderam comparecer com barco disponibilizado pela prefeitura estava Roberto Piccolomini, conhecido como Seu Robertinho ou Robertinho Guató.



FOTO 7: Sr. Robertinho. Foto: Fabio Martinelli/2012. Fonte: MARTINELLI, 2012.

Pelos bares da cidade de Corumbá foi comum ouvir referirem-se à viola de cocho como viola de cocho guató ou simplesmente viola guató, mesma referência feita por dona Catarina Guató, artesã conhecida em Corumbá, em conversas que tivemos. De acordo com estas versões, os antepassados Guató teriam tido contato com a viola ou que o valesse então com os jesuítas, tendo adaptado o saber à sua cultura e às características ambientais do pantanal. Se lembrarmos as observações feitas no primeiro capítulo, de fato os primeiros registros feitos sobre a viola de cocho pelos viajantes no século XIX relacionam-se aos Guató.

4.2.1 – Segundo interlúdio: Os Guató

Segundo Oliveira (1995) e Mangolim (1993), os Guató aparecem pela primeira vez na literatura com Cabeza de Vaca, em 1555 e desde então foram mencionados com certa frequência até 1938, quando dos relatos de Marechal Rondon, passando antes pelos de Castelnau (1851) e pelos registros de Hércules Florence (1875), além dos trabalhos de Max Schmidt, já nas duas primeiras décadas do século XX. Baseados, sobretudo, nestes relatos, Oliveira (1995), Mangolim (1993), Palácio (1984) e Pereira (2008) apontam como área de ocupação Guató a região pantaneira, a maior parte nos atuais estados brasileiros de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, além de parte em terras bolivianas.

As/os autoras/es que os abordaram caracterizam-nos por viverem dispersos, sob uma forma de organização baseada não no aldeamento, mas na existência de famílias nucleares distribuídas pelo território que ocupavam. Durante os três primeiros séculos da Conquista Ibérica, principalmente a partir da descoberta de ouro em Cuiabá, na primeira metade do século XVIII, a fundação de povoados, fortificações militares e fazendas, causaram a "extinção" dos grupos indígenas que habitavam a área, na maioria canoeiros e a diminuição da população Guató em particular, decorrente sobretudo de conflitos diretos e/ou epidemias, levando à redução da sua área de ocupação. (OLIVEIRA, 1995, p. 101).

Segundo Mangolim (1993), os Guatós:

> foram os únicos habitantes da Ilha Ínsua/Bela Vista do Norte/Porto Índio, localizada no ponto extremo noroeste do Mato Grosso do Sul, na fronteira com a Bolívia, em pleno pantanal mato-grossense, até 1925, quando começaram a ser expulsos pelo corumbaense Miguel Gatass e seus herdeiros que introduziram ali a pecuária extensiva. (MANGOLIM, 1993, p. 27).

Segundo informa o mesmo autor, a técnica utilizada por esta família consistia em permitir que seu gado destruísse as plantações dos Guatós e em cortar-lhes o fornecimento de mercadorias, fazendo com que os indígenas deixassem a ilha, com algumas famílias dispersando-se pelo pantanal e muitas outras passando a viver nas periferias da cidade de

Corumbá, Ladário, principalmente, além de Aquidauana, no Mato Grosso do Sul, e Poconé e Cáceres, no Mato Grosso. Os Guató que resistiram na ilha assistiram ainda à instalação de uma base militar do Exército Brasileiro a partir de década de 1950 e a consolidação da usurpação de suas terras: dez anos depois, ainda segundo Mangolim (1993), o domínio dos Gatass sobre a ilha era total e os Guató eram dados oficialmente como extintos.

Giovani Silva (2010), sobre este contexto, informa que após sua "extinção" oficial, em meados da década de 1950, e até a década de 1970, se desenrola uma luta pela Ilha Ínsua, envolvendo os Guató remanescentes, os descendentes Gatass e o exército brasileiro. Com organização e apoio da Associação dos Índios Desaldeados, os Guató passam a exigir a atuação da FUNAI para o início do processo de reconhecimento de suas terras, ao que o órgão responde e passam a travar negociações com o exército. Ainda segundo Silva (2010), a disputa judicial entre o Ministério do Exército e a FUNAI perdurou até o ano de 1976, quando a irmã salesiana Ada Gambarotto encontrou, em Corumbá, Dona Josefina, filha de uma Guató com um não índio.

Entidades de apoio à causa indígena organizaram então excursões e não só comprovaram a persistência dos Guató como descobriram que eles estavam em muito maior número do que se imaginava, dispersos pelo pantanal e cidades da região, culminando com o reconhecimento da área da Ilha Ínsua como terra de ocupação tradicional indígena. Não obstante, em 1978 o exército brasileiro reivindica a ilha como propriedade do Estado, concessão feita pela justiça. O herdeiro de Gatass manteria ali seu gado, ainda segundo Mangolim, por um acerto de arrendamento com os militares (MANGOLIM, 1993; MARTINELLI, 2012; SILVA, 2010).

O avanço do capital agropastoril mediante a usurpação e apropriação das terras ocupadas historicamente pelas famílias Guató levaram-nos à submissão ao trabalho nas fazendas, a irem para as periferias das cidades próximas, notadamente Corumbá ou a dispersaram-se pelo interior do pantanal em relativo isolamento. No início dos anos 1990 afirmava Mangolim que a maioria dos Guató que viviam em Corumbá eram subempregados, apontando como exceções o índio Severo Ferreira, à época uma liderança Guató, segundo o autor, e que possuía uma oficina de reparos em bicicletas; e Josefina Alves, apontada como " a única Guató que busca garantir seu sustento através do artesanato" (MANGOLIM, 1993, p. 31).

Em 29 de novembro de 1994 a ilha Ínsua é reconhecida como terra oficialmente indígena e no ano de 1996 os Guató que estavam espalhados pelo pantanal e cidades próximas foram convidados a retornar. Claro que nas décadas que se passaram a dinâmica da vida fez com que inúmeros indivíduos não voltassem, tendo já se organizado, estabelecido e

constituído laços em outros locais. Segundo Martinelli (2012), muitos dos que quiseram retornar à ilha encontraram incontáveis dificuldades, sobretudo pela falta de estrutura e já distanciamento da dinâmica sociocultural que tornava a vida ali possível em outros tempos.

Ao longo de sua história tiveram um intenso e contínuo contato com não índios, tornando-se inevitáveis as influências e trocas culturais. Oliveira (1995), porem, sustenta que:

> mesmo assim, sempre mantiveram um estreito vínculo com suas respectivas famílias Guató, apesar de ter havido inúmeros casamentos com não-índios. Isto significa dizer que, de maneira alguma, o contato com a sociedade nacional lhes impossibilitou aprender e fazer uso da sua língua de origem entre suas famílias, aprender ou ter observado as técnicas de fabricação das vasilhas cerâmicas e outros artefatos, ter um profundo conhecimento sobre o ambiente onde moravam ou ter aprendido, por exemplo, as técnicas utilizadas para caçar e pescar. Também a convivência com os mais antigos, principalmente com seus pais e avós, propiciou uma grande quantidade de experiências vividas e tradições orais que lhes foram transmitidas, muitas delas importantes para as pesquisas arqueológicas. (OLIVEIRA, 1995, p. 78-79).

Martinelli, (2012) afirma que as canoas, os remos e a viola de cocho constituem instrumentos que sempre estiveram ligados ao povo Guató e cuja confecção guarda continuidades significativas ao longo do tempo quanto ao manejo e a fabricação. Para o autor, com influência do espaço e dos mais velhos, pode-se perceber que mesmo com a chegada de muitos produtos tecnológicos, a fabricação destes instrumentos continua igual à de tempos imemoráveis. (MARTINELLI, 2012). Não se utilizam, portanto, de serras, furadeiras, lixas industriais, colas e outros insumos de que se valem os cururueiros da região de Corumbá e Ladário. Por outro lado, tampouco se ouve relatos sobre a presença do cururu e do siriri entre eles.

Dos registros audiovisuais consultados para esta dissertação, percebe-se ainda uma distinção no modo de execução, mais lento e dedilhado em comparação com as batidas em ritmo intenso que caracteriza o cururu e o siriri Registrados.

Neste ano de 2015, no encerramento do II Workshop da viola de cocho e siriri, sobre o qual falarei adiante, seu Sebastião declarou, no encerramento do evento, que, embora tenha se tornado cururueiro com seu pai, foi com um indígena guató, a quem supervisionava nos tempo de trabalhador da ferrovia em Corumbá, com quem fez pela primeira vez uma viola de cocho. De acordo com a artesã Catarina Guató, os indígenas valeram-se das técnicas tradicionais de seu povo para a confecção de canoas de ximbuva, escavadas em toras de madeira inteiriça, para adaptar as violas que os antepassados conheceram com os jesuítas.



FOTO 8: Sr. Robertinho produzido viola de cocho. Foto-arquivo: Jorcimari Picolomini/2009. Fonte: MARTINELLI, 2012.



FOTO 9: Construção da canoa guató. Foto-arquivo: Fabio Martinelli/2009. Fonte: MARTINELLI, 2012.

Os Guató, como se pode ver, têm, ao longo dos séculos, sido expostos às mais diversas formas de construção de inexistência. Como venho buscando argumentar ao longo deste trabalho, uma perspectiva decolonial pode contribuir não só para inscrever as memórias ocultadas historicamente como também para que seus detentores atuem autonomamente na gestão de seus patrimônios, enriquecendo o saber construído sobre suas práticas e modos de vida. No caso particular da salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho, notadamente no contexto de um processo de Revalidação, este potencial se mostra particularmente oportuno em relação aos Guató.

Tomando-os, então, como detentores do bem cultural e, particularmente, tendo em vista as nuances de sua história, podem participar na construção de inúmeras ações de salvaguarda dentre os exemplos que foram apresentados no capítulo dois, com destaque para as que dizem respeito à construção de conhecimento (no caso aqui não só sobre o bem cultural, mas sobre um povo e sua história) e ações de valorização e apoio às condições materiais de produção e venda.

Tendo Corumbá o turismo de pesca nas águas do pantanal como uma forte atividade econômica, constitui parte da renda dos indígenas Guató da Ilha Ínsua a venda de violas de cocho e réplicas em miniatura para turistas que passam de barco por lá.



FOTO 10: Réplica da viola de cocho, artesanato Guató. Foto: Fabio Martinelli/2012.
Fonte: MARTINELLI, 2012.

As contribuições teórico-metodológicas apresentadas no capítulo anterior e a perspectiva decolonial como um todo mostram-se, mais uma vez, extremamente promissoras. Ademais, com destaque para a ecologia de saberes, de Boaventura de Souza Santos (2002), uma abordagem segundo a sociologia das ausências, por exemplo, poderia resgatar as memórias e referências Guató sobre o bem cultural, enriquecendo-o. Por outro lado, em contato com as demais referências e práticas, particularmente ensejadas pela política sobre os patrimônios culturais, um potencial novo de futuro se apresentará, objeto de uma abordagem segundo a sociologia das emergências. Ter-se-ia, assim, potencialmente uma salvaguarda promissora. Este mesmo caso, entretanto, da vinda de Seu Robertinho possibilitada pela cessão de um barco pela prefeitura de Corumbá, ilustra também que tal potencial só se pode converter em realidade na gestão da salvaguarda através de parcerias que vençam as distâncias do pantanal.

5 – AÇÕES REALIZADAS EM 2015

Ainda que sumariamente, em função do tempo de conclusão desta dissertação, apresento a seguir as ações de salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho realizadas neste ano de 2015, ilustrando, a partir delas, algumas observações feitas anteriormente.

5.1 - O II Workshop do siriri e o modo de fazer a viola de cocho

Também inserido na programação do Festival da América do Sul, neste ano de 2015, em função da boa repercussão da edição anterior, foi promovido o segundo workshop do modo de fazer a viola de cocho e do siriri. Como no ano anterior, as atividades estiveram a cargo de Vilmara Martins, de Cuiabá-MT e do senhor Sebastião Brandão, de Ladário-MS.

A estrutura do evento permaneceu a mesma, com 15 violas em adiantado processo de confecção disponibilizadas por seu Sebastião para as/os aprendizes e a partir das quais ensina. Ao fim do evento cada aluna/o leva consigo a viola que concluiu. Também foram feitas breves apresentações orais iniciais, sobretudo por Vilmara Martins.

Para este ano, destaco um aprimoramento da didática e metodologia de seu Sebastião, quando numerou as caixas de ressonância inacabadas e os correspondentes tampos, já previamente cortados, o que traria, segundo ele, agilidade ao processo, favorecendo para que cada aluna/o efetivamente consiga concluir sua viola em tempo. Interessante retomar aqui as reflexões de Catherine Walsh (2009) sobre pedagogias decoloniais, nas quais as reflexões dos detentores do modo de fazer a viola de cocho ilustram bem, seja quando tratam das idades

mais adequadas para as técnicas de ensino que utilizam, como tratado durante o II Festival, seja quando refletem e reelaboram seus métodos, como ocorreu nesta edição do workshop.

Para uma proposta decolonial, Catherine Walsh (2009) sugere que busquemos pedagogias que perpassem duas vertentes fundamentais. Primeiro que permitam um pensar a partir da condição existencial dos subalternizados, buscando compreensões próprias da colonialidade em suas múltiplas dimensões. Em segundo lugar, pedagogias que sejam construídas em relação a outros setores da população, o que significaria levar à visibilização e ressemantização manifestações culturais até então ocultadas ou subalternizadas. Tal perspectiva proporcionaria um crescente envolvimento entre diversos setores da sociedade, num processo e exercício de criação e transformação de um projeto político, social, epistêmico e ético novo, uma que vez que envolve memória, ação política no presente e devires possíveis.

Dadas as explicações básicas sobre os primeiros cortes e golpes na madeira para esculpir na tora bruta os contornos da viola, seu Sebastião parte para as explicações subsequentes, quanto à escavação da caixa de ressonância, o cocho da viola, abrindo espaço para os que quiserem praticar. Este procedimento se dá sucessivamente para cada etapa de confecção do instrumento até o acabamento da viola, passando pela colocação do tampo, trastes, cravelhas e cordas. Usando a mesma didática, explicando, abrindo espaço à prática e, com ela, corrigindo os movimentos das/os aprendizes, seu Sebastião vai atendendo a cada um segundo seus ritmos próprios.



FOTO 10: Sr. Sebastião Brandão e aprendizes ao longo do II workshop da viola de cocho e siriri.
Foto: João do Amaral. 22/08/2015.

.



FOTO 11: Aprendizes do II workshop da viola de cocho e siriri. Foto: João do Amaral. 22/08/2015.

Interessante notar que desde as primeiras oficinas ocorridas entre 2012 e 2013, seu Sebastião tem refletido e aperfeiçoado seus métodos, não só em termos didáticos, mas também organizacionais. Sua filha Andreia o tem auxiliado no cadastro de todas/os as/os aprendizes a na utilização de equipamentos individuais de segurança, como óculos e máscaras, por exemplo. Aqui podemos retomar uma abordagem sobre a ecologia dos saberes (Santos, 2010), na qual destaco as possibilidades de construção e aperfeiçoamento de um sistema de cadastro de participantes para consolidação junto a egressos. Pelo que pude averiguar junto a Andreia, os dados que ela e seu pai dispõem são mais coesos e completos que os do IPHAN/MS. Com isso, alunas/os remanescentes de ações anteriores podem ser convidadas/os para continuidade.



FOTO 12: Andreia Brandão colhendo dados dos participantes do II workshop do modo de fazer a viola de cocho. Foto João do Amaral. 08/2015.

Cabe lembrar ainda aqui as considerações feitas anteriormente sobre o interesse do neto de Seu Sebastião pela viola de cocho a partir das oficinas ministradas entre 2012 e 2013. Também Andreia passou a interessar-se em participar e auxiliar o pai, sobretudo neste processo de registro e contatos com egressos para continuidade na oficina construída em sua casa. Tal procedimento tem favorecido a dinâmica social entre mestre e aprendizes e proporcionado o aperfeiçoamento de métodos e procedimentos por parte de Seu Sebastião, o que por certo pode enriquecer sobremaneira a salvaguarda deste bem cultural.

Ademais, assim como na primeira edição do workshop, porém mais intensamente, mais que nas falas de abertura ou em momentos que busque sistematizar as informações, é durante a confecção das violas que seu Sebastião efetivamente fala de detalhes do processo, lembrado e contando histórias, familiarizando as/os aprendizes com todo um universo de saberes, crenças e trajetórias. Em conversa que tivemos ao fim do evento, Seu Sebastião comentava de um participante, sobre seu afinco e familiaridade com "as coisas da viola", segundo ele. Dizia que iria procurá-lo, concluindo: "esse aí vai dar em cururueiro".

Diferentemente do ano anterior, nesta edição procurou-se organizar a programação de modo a que as/os participantes tivessem acesso tanto à oficina de confecção do instrumento como à oficina do siriri.



FOTO 13: Participantes do workshop na oficina de siriri. Foto: João do Amaral. 08/2015.

6 - O LIMIAR ATUAL

O já mencionado "Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial" traz a Exposição de Motivos ao Texto Final do Decreto 3551, remetida pelo então ministro da cultura ao presidente da república à época, que à página 27 diz:

> A inscrição de um bem em um dos Livros de Registro terá sempre como referência sua relevância para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira, assim como sua continuidade histórica, tomada aqui no melhor sentido de tradição, isto é, de práticas culturais que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, *mantendo para o grupo um vínculo do presente com o seu passado*. Em razão, portanto, do caráter essencialmente dinâmico desses bens, propõe-se a atualização do registro documental dos bens inscritos pelo menos a cada dez anos, para acompanhamento da sua evolução e avaliação da pertinência da revalidação do título de

> Patrimônio Cultural do Brasil. Caso tenha ocorrido transformação total, no sentido do rompimento da continuidade histórica acima referida, ou o desaparecimento de seus *elementos essenciais*, o bem perde o título, mantendo-se o Registro apenas como referência histórica (IPHAN, 2006, p. 27). (*grifos meus*)

O decreto 3.551 de 2000, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza imaterial como patrimônio cultural brasileiro, a partir disso estabelece, em seu artigo 7° que "o IPHAN fará a reavaliação dos bens culturais registrados, pelo menos a cada dez anos". Por sua vez, a Resolução do IPHAN n° 001, de 03 de agosto de 2006, traz no Artigo 17 que, "no máximo a cada dez anos o Iphan procederá à reavaliação dos bens culturais registrados" [...] "emitindo parecer técnico que demonstre a permanência ou não dos valores que justificaram o Registro". Tendo em vista que a certidão que confere o título de patrimônio cultural do Brasil ao Modo de fazer a viola de cocho (com menção ao complexo musical, coreográfico e poético associado ao cururu e ao siriri) é datada de 14 de janeiro de 2004, este bem encontra-se, portanto, no limiar do procedimento de revalidação.

Na resolução 01 de 2013, por sua vez, que trata do processo de Revalidação do Registro de Patrimônio Cultural, reiteram-se as considerações sobre o caráter "dinâmico e processual" dos bens imateriais e das constantes transformações e atualizações por que passam as tradições. Diz a resolução que o objetivo do referido roteiro "é compreender como a manifestação cultural se comportou *ao longo dos 10 anos* seguintes ao reconhecimento e sua situação atual" e do que lemos acima depreende-se que o parâmetro nesta análise histórica é o grupo social que vivencie o bem Registrado e o vínculo que com ele ainda estabeleça. Não obstante, as questões do roteiro, como estão expressas e seu ordenamento, podem sugerir uma ênfase maior nos elementos e na comparação de seus estados anteriores e atuais do que no processo sociocultural desenrolado ao longo da década.

Assim, a/o(s) profissional(is) encarregada/os das pesquisas que comporão o processo de Revalidação, se não estiverem atentos ao movimento das referências culturais ao longo dos anos e suas eventuais ressemantizações, estarão sujeitos a uma observação estática entre as referências culturais totemizadas no primeiro inventário e sua comparação com as apreendidas uma década depois, o que poderia levar à atribuição de causalidades mecânicas entre dois estados de fenômenos reificados. Sem um acompanhamento etnográfico às ações de salvaguarda de um bem registrado, o INRC (ou outro instrumento) inicial e a pesquisa para Revalidação dez anos depois podem representar registros estáticos, únicos, como uma fotografia de um momento em que aquelas referências culturais estavam sendo apreendidas, em um dado contexto, envolvendo sujeitos determinados, com seus papéis e valorização social.

Estas problemáticas teórico-metodológicas aparecem como ainda mais pertinentes se consideramos que, tão logo entre em cena o título de patrimônio cultural e à medida que se desenvolvam as ações de salvaguarda e os investimentos em recursos venais e, principalmente, simbólicos, toda a dinâmica de atribuição de valores e significados já não é mais a mesma do momento do inventário. Sobretudo levando em consideração que este segundo estado de coisas – após o Registro – contém um elemento ausente no primeiro diagnóstico: a própria patrimonialização e novos valores e significados que vêm com ela. para o caso do modo de fazer a viola de cocho, particularmente, os trabalhos de Costa (2011) e Garcia (2013) são elucidativos.

Leidiane Garcia (2013) trabalha em sua dissertação de mestrado o processo ensino-aprendizado da viola de cocho em Corumbá-MS e procura entender como essa prática sobrevive apesar do contexto afastado dos grandes centros culturais e econômicos, "conseguindo impor-se como resistência a uma indústria globalizada e em franca expansão" (Garcia, 2013, p. 6). Segundo a autora, é incluída nesse contexto da cultura numa economia globalizada que a viola de cocho viria perdendo espaço em práticas coletivas locais em que antes gozava de centralidade. Dependendo fundamentalmente da memória dos tocadores (categoria que Garcia utiliza e que inclui os responsáveis pela confecção e execução de outros instrumentos, como o ganzá, por exemplo, além da viola), códigos e símbolos dessa manifestação são esquecidos ou, dirá a autora, simplesmente relegados "ao espetáculo anual de eventos turísticos da cidade e sujeitos a sofrer todas as intervenções anteriormente inaceitáveis, para se tornarem mais mercadorias de consumo, descartáveis e extirpadas de seus significados singulares" (GARCIA, op. Cit., p. 4).

A autora que ocorreram transformações e adaptações na construção do instrumento, nas festas e apresentações que envolviam a execução da viola de cocho. Por outro lado, "no que tange ao complexo musical e coreográfico do siriri e do cururu, permanecem as mesmas temáticas do cotidiano do campo e da louvação" (op. Cit., p. 111). Dirá ainda a autora que são diversas as dificuldades enfrentadas pelos tocadores, entre elas destacando a idade avançada, a mudança de religião de alguns, as dificuldades para locomoção e a pouca receptividade do público em geral.

Apesar das oficinas de transmissão da tradição artesanal do modo de fazer a viola de cocho, os tocadores demonstram preocupação com a aprendizagem da execução do ritmo e das toadas simultaneamente, o que dá o cenário das observações de alguns detentores, como venho expondo, acerca do ganzá e do mocho, base rítmica dos gêneros musicais que compõem o sistema cultural capitaneado pela viola de cocho. Em razão deste diagnóstico sobre a transmissão de saberes que possibilite a simultânea execução do ritmo e das toadas é

que os detentores apontam a importância da valorização daqueles instrumentos e de seus detentores.

Quanto à execução da viola de cocho em particular, Garcia (2013) traz que seus entrevistados levantaram três aspectos no que diz respeito às dificuldades que seus aprendizes encontram: a afinação, o canto e a associação da forma de execução da viola de cocho à do violão, agravado este último porque "muitas vezes os alunos não conseguem acompanhar o ritmo da melodia porque estão acostumados com outro tipo de música" (GARCIA, 2013, p. 100). É baseado em geral neste argumento e constatação, acerca das músicas a que estão habituados os aprendizes das oficinas, que os detentores sugeriram ações de salvaguarda nas escolas, com crianças, crendo ser assim mais fácil transmitir-lhes, em consonância com as recomendações de salvaguarda feitas quando do Registro, "musicalidades diversas e alternativas àquelas veiculadas pela indústria do entretenimento" (IPHAN, 2009, p. 83).

Em sua tese de doutoramento, por sua vez, Marli Costa (2011) concluirá que o modo de saber fazer a viola de cocho e o conjunto de bens intangíveis associados a ela sofreram recomposições e adaptações em função das características culturais e ambientais, mas também em função do contexto social e do conjunto de ações e políticas patrimoniais. Em função destas ações, das transformações ocorridas nos contextos de detentores e grupos e na própria sociedade, estes saberes vêm reaparecendo de maneiras diversas, onde "as memórias do saber fazer a viola de cocho se transmitem, se perdem, se modificam e são reapropriadas por gerações, indivíduos e grupos diferentes". (COSTA, 2011, p. 167-168). Sem embargo, completa a autora:

> Apesar das mudanças, alguns aspectos se mantêm, pois portam sentidos que se adaptam ao presente e não entram em conflito com os valores atuais. Além disso, pensando nos objetivos da patrimonialização das culturas imateriais, os saberes registrados como patrimônios são incentivados a resgatarem algumas de suas características essenciais. [...] Dentre as mudanças relacionadas há que se destacar o "surgimento", dentro destes grupos, de "um objeto cultural novo", que não só reverteu o sentido atribuído a este saber, como agregou valores, transformando o conhecimento popular "antigo", de origem rural ou de periferia, em uma cultura "urbana" apreciada e reconhecida pelos jovens locais. [...] Ao proporcionar maior amplitude social do saber fazer a viola de cocho, a patrimonialização também favoreceu o resgate da identidade do cururueiro e intensificou a troca entre as diferentes gerações destes grupos, contribuindo para um diálogo permanente entre os aspectos "novos" e "antigos", recompondo estes saberes. [...] Assim, a viola de cocho e as danças de siriri e cururu se estenderam a outros espaços, para comporem orquestras, shows de artistas locais conhecidos, festivais e eventos que nada lembram as festas e celebrações religiosas às quais originalmente pertenciam, mas expressam o contexto cultural do presente. (IBIDEM, p. 170-171).

Ainda segundo Costa (2011), apesar de afirmarem que "hoje em dia está muito melhor" (COSTA, 2011, loc. Cit.), os mestres não deixam de criticar as mudanças ocorridas, afirmando inclusive não mais se identificarem com o siriri apresentados atualmente. Quando

das reuniões realizadas no Escritório Técnico do IPHAN/MS, em Corumbá, nos primeiros meses de 2012, estiveram envolvidos representantes de instituições parceiras e detentores do bem cultural, dentre os quais o senhor Vitalino S. Pinto. Num dado momento de uma das reuniões que eu mediava, Seu Vitalino fez questão de deixar claro diante de todos os presentes que se fosse para ensinar ao modo que ensinavam no Moinho Cultural ele não o faria. Referia-se especificamente ao modo como executavam a viola de cocho, seguindo uma afinação próxima ao violão, o que descaracterizava o instrumento. "É outra coisa", insistia.

O mesmo foi observado diante dos oficineiros do Moinho Cultural e do grupo de dança da Fundação de Cultura de Corumbá-MS, que ministrariam o siriri em 2012. Além de Seu Vitalino, também Seu Sebastião se referia, ao longo das reuniões, ao siriri apresentado por aquelas instituições como uma dança ou coreografia inspiradas ou baseadas no siriri, mas sendo diferente. Seu Sebastião, em visita que o fiz mais recentemente, em junho de 2014, narra com incômodo o fato de ter sido procurado por um membro da Prefeitura de Corumbá, às vésperas do São João daquele ano, que teria dito querer novas composições dos cururueiros. Seu Sebastião, enquanto dedilhava, em sua varanda, a viola de cocho herdada de seu pai, me contava o fato, pacientemente explicando ser impossível compor assim por encomenda, arrematando: "ele não sabe que não é assim nossa cultura. Cada violeiro só canta sua toada, né? E não canta assim de qualquer jeito, né? E ainda tem o improviso, né?"

Ao longo da experiência junto à salvaguarda da viola de cocho, notadamente em momentos de reuniões ou plenárias, foi possível perceber o quanto tem preocupado alguns cururueiros a transmissão da poética e musicalidade do cururu e do siriri. Se essa espécie de fetichização, com ênfase na materialidade da tradição artesanal do modo de fazer a viola-de-cocho em detrimento das práticas culturais que lhe dão sentido, não inquietou técnicos e consultores, o mesmo não se pode dizer dos detentores do bem. Ao longo de quase quatro anos de contato, recorrentemente chamam atenção para o complexo cultural no qual se insere a viola de cocho. Antes mesmo deste tempo, registraria Marli Costa (2011), a partir de observações de campo e entrevistas: "há todo um conjunto de tradições a ser lembrado: Não é só a viola, todo mundo vai fazer a viola e não vai continuar o cururu e o siriri. O siriri tem os mitos e as lendas, tudo isso é recordação" (Costa, 2011, p. 106).

Além da viola de cocho e do conjunto de instrumentos musicais artesanais que a acompanham, redundante insistir que as rodas de cururu e siriri são componentes estruturantes, que dão sentido ao bem, asseguravam e ainda asseguram sua existência e permanência no tempo e no espaço do Pantanal. Ao lembrarem das festas em que tocavam, lembram como viviam e dão sentido maior ao como são hoje, recordam o trabalho, o que comiam, a forma como se vestiam, como se comportavam, relatando também as diferenças de

comportamento e papeis sociais. É neste sentido que podemos falar em sistema cultural dinâmico expresso no modo de fazer a viola e nas manifestações que lhe dão sentido, com destaque para o cururu e o siriri. Um complexo cultural em transformação, que ao longo dos anos inclui e exclui elementos.

No contexto do Pantanal, por um lado, estas transformações são tornadas possíveis pelos detentores graças a um largo conhecimento sobre o meio natural e social, envolvendo habilidades característica e abrigando, neste processo, as formalidades externas a que estão de algum modo submetidos, com as restrições ambientais, por exemplo. Neste sentido, cabe criar estratégias para que os mestres possam continuar sendo ativos em suas praticas, garantindo a existência da manifestação cultural Registrada à medida que estes saberes vão sendo reapropriados pelas novas gerações. As mudanças que as práticas sofrem em função do contexto dos aprendizes poderão assim ter um contraponto enriquecedor a partir do contexto do qual descendem, também ele plural, dinâmico e mutável.

Mestres tradicionais como Sebastião Brandão, por exemplo, têm protagonizado novas mudanças no que diz respeito à matéria-prima, utilizando agora árvores sem restrição da legislação ambiental e mais abundantes, como a siriguela, por exemplo, além de já utilizar uma viola-de-cocho com captador elétrico, todas modificações "aprovadas" pelos mestres tradicionais. Reportando às considerações de Boaventura de Souza Santos (2002) acerca das sociologias das ausências, das emergências e a ecologia de saberes, toda a dinâmica e as potencialidades criativas da salvaguarda se perdem numa visão excessivamente dicotômica e até mesmo antiquada entre tradicional e moderno.

Neste aspecto, abordagens como as da autoetnografia (SAMUEL-LAJEUNESSE, 2012 e SCRIBANO, A. y DE SENA, 2009), da ecologia de saberes (SANTOS, 2010) ou da pesquisa de co-labor (DOMINGUEZ, 2012 e LEYVA e SPEED, 2008) podem contribuir para construção conjunta de conhecimento sobre o bem cultural entre técnicos, acadêmicos e detentoras/es.

Enfim, como se pode deduzir, inúmeras transformações vêm ocorrendo no modo de fazer a viola de cocho ao longo de sua história, notadamente desde a patrimonialização (COSTA, 2011). Porém, a partir do que podemos apreender dos trabalhos de Garcia (2013) e Costa (2011), o modo de fazer a viola de cocho, ao longo de sua dinâmica histórica, dá sinais de tratar-se de um saber referencial para os segmentos sociais que o vivenciam. Ao falar da viola e das manifestações culturais que lhe dão sentido, os detentores tradicionais narram uma história que recupera a memória da família e do grupo social a que pertencem, além de uma profunda vinculação com o meio ambiente. Por outro lado, ao mencionar o "hoje em dia" mostram as adaptações que vão se dando às novas realidades, porém a viola permanece como

o núcleo de sentido, uma referência ao redor da qual se dá o sentido da fala e ao redor da qual estão grupos sociais em relação, identidades redesenhando seus devires e modos de fazer em transformação.

Sem embargo, elementos essenciais ao discurso dos detentores tradicionais, como a devoção aos santos católicos e as práticas do cururu e do siriri não aparecem nas falas de inúmeros aprendizes, que, por sua vez, referem-se à viola de cocho como referência e símbolo de sua região e patrimônio cultural. A afinação e musicalidade sui generis da viola hoje se adaptam aos ritmos e melodias apreciados localmente, como o chamamé. Não obstante, é inegável o valor referencial da música sertaneja e ritmos semelhantes para a identidade cultural do sul-mato-grossense em geral e do pantaneiro em particular. Neste sentido, no limiar de um processo de Revalidação, mais que observarmos se os elementos considerados essenciais quando do Registro estão lá dez anos depois, há que considerar o movimento dos sentidos e valores atribuídos a estes elementos e o poder da manifestação cultural, a viola de cocho por exemplo, em tornar-se portadora de novas referências e assim significativa para um grupo social mais amplo, sobretudo após ações de valorização e salvaguarda.

Maria Cecília Londres Fonseca (1997) afirma que a constituição dos patrimônios culturais está sempre em processo, nada garantindo sua permanência ou imutabilidade, seja ele de natureza material ou imaterial, se sua preservação não for reiterada e renovada de geração em geração. A preservação neste moldes, porém, só se dará se estiver relacionada aos interesses do momento presente de cada geração, num ponto equidistante entre permanência e mudança.

> Quando se fala em "referências culturais", se pressupõem sujeitos para os quais essas referências façam sentido (referências para quem?). Essa perspectiva veio deslocar o foco dos bens que em geral se impõem por sua monumentalidade, por sua riqueza, por seu peso material e simbólico para a dinâmica de atribuição de sentidos e valores. Ou seja, para o fato de que os bens culturais não valem por si mesmos, não têm um valor intrínseco. O valor lhes é sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados (Fonseca, 2003, p. 85-86).

O ato de apreender referências culturais, por outro lado, pressupõe não apenas a captação de determinadas representações simbólicas, valores, sentidos e significados atribuídos por determinados grupos, como também a elaboração de relações entre estes elementos. Em outras palavras, a noção de referências culturais configura os patrimônios a partir de delimitações referenciais, ou seja, falar de *referências* pressupõe que falamos de uma coisa em relação a outra coisa, uma que é referenciada por outra e para alguém necessariamente. Assim, é pertinente abordarmos um patrimônio cultural, como o modo de fazer a viola de cocho, por exemplo, como produção social relacionada a dados segmentos sociais histórica e espacialmente localizados e vinculada a outros elementos de um sistema

cultural, como um referencial de caráter galvanizador em relação a outros elementos, conferindo-o um aspecto coletivo, identitário, ainda que não totalizante.

O cururu e o siriri podem não estar tão presentes quanto estavam, como observa Garcia (2013), o que seria a perda de elementos essenciais Registrados, porém, hoje coexistem com outros ritmos, mais conhecidos e apreciados ao longo do Estado e de outras regiões do país e referenciais para as novas gerações em seu contexto histórico. Se, por um lado, isso significa a perda ou incorporação de novos elementos, por outro estes elementos novos são também eles referenciais para a população local que vivencia o bem cultural e para outros segmentos da sociedade brasileira.

Neste sentido, a mudança, desaparecimento ou incorporação de elementos não necessariamente tornou a viola de cocho menos portadora de referencias à identidade, memória e ação de grupos formadores da sociedade, ao contrário. Descritos detalhadamente, os saberes relacionados ao modo de fazer a viola de cocho e suas manifestações culturais relacionadas evidenciam um conjunto de saberes construído na cultura cotidiana do segmento social que os vivencia e cujas transformações, quando orgânicas, enraizadas na prática cotidiana dos detentores, significam atividades de seleção e combinação de matérias-primas, modos de fazer, formas de descarte, etc. e manifestam concepções de um grupo social. Em outras palavras, expressam uma cultura viva em sua dinâmica.

Assim, para uma apreensão mais adequada do movimento das referências culturais ao longo do tempo, dos diversos sujeitos sociais envolvidos e das ressignificações operadas desde a patrimonialização de um bem ou manifestação cultural, mais pertinente ainda se mostra uma perspectiva teórica e metodológica que atribua lugar epistemológico privilegiado aos segmentos sociais que vivenciam o bem ou manifestação.

Se o foco da análise para fins de Revalidação for, portanto, os saberes, valores e sentidos consubstanciados no objeto, o que parece pertinente, para o caso da revalidação do bem Registrado caberia a pergunta: além das motivações que originaram o registro e tendo em vista a dinâmica das referências culturais das quais o bem é portador, quais seriam as motivações atuais para manter o Registro e salvaguardá-lo?

Como busquei ilustrar ao longo deste capítulo, a experiência junto à salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho pode contribuir para uma reflexão sobre os potenciais e limites para uma aproximação entre uma proposta decolonial e a gestão da salvaguarda dos bens Registrados. A perspectiva decolonial, por sua vez, pode contribuir também significativamente para que as diretrizes e proposições das políticas federais sobre os patrimônios culturais, em particular em sua dimensão imaterial, ganhem em possibilidades de aplicação concreta e aperfeiçoamento. Ambos – métodos e políticas – podem levar, juntos, à

autonomia e sustentabilidade da gestão patrimonial, contribuindo para a construção e consolidação de uma cidadania tanto mais emancipatória, que inclua a diversidade de memórias para construir a diversidade de devires.

7 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como venho procurando apresentar, pode-se dizer que a política federal para os patrimônios culturais tem por base, por um lado, as referências culturais dos grupos sociais que vivenciam o bem cultural foco da política e, por outro, a crescente participação destes grupos em suas diferentes etapas. No caso da salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho no Mato Grosso do Sul, entretanto, ficou evidente a importância de se tomar em conta as esferas de poder local e as relações de colonialidade específicas de cada caso para uma reflexão que subsidia a prática profissional.

Sob uma perspectiva decolonial, entre as ações de 2012/2013 e as ações implementadas desde então, quiçá uma distinção das mais significativas entre estes dois momentos diz respeito aos espaços para a participação autônoma dos detentores e parceiras/os e a possibilidade ou não de fomentá-la. Seja como for e de acordo com o que venho abordando, uma questão fundamental da salvaguarda é construir condições de possibilidade, por um lado, para a construção e consolidação de espaços às/aos detentoras/es nas mesas de planejamento e, por outro, da apropriação por parte destes dos espaços disponíveis, o que passa, no caso objeto deste trabalho, mais por uma sensibilização, conscientização e mobilização das esferas de poder do que das/os detentoras/es, que têm falado sem, contudo, serem ouvidos.

Como as descontinuidades nos processos da salvaguarda do modo de fazer a viola de cocho no mato Grosso do Sul ajudam a perceber, práticas arraigadas ou um modus operandi naturalizados, para serem substituídos, demandam problematização sobre suas bases e ações conscientes e contínuas noutra direção, para a delimitação e consolidação de novos caminhos. Com isso quiçá seja mais fácil trabalharmos sobre a complexidade da constituição de espaços de representação autônoma dos grupos historicamente subalternizados nas políticas públicas sobre seus patrimônios culturais.

Segundo Castoriadis, autônomo é todo indivíduo que tem a possibilidade real (e não só formal) de participar, em condições de igualdade efetiva junto às/aos demais membros da sociedade, das decisões acerca da coletividade. Sobre a igualdade efetiva, o autor fala da possibilidade concreta de um individuo participar, tanto como qualquer outra/o, em todo poder que exista na sociedade. (CASTORIADIS, 1993).

> Una sociedad autónoma es una sociedad que se instituye a sí misma sabiendo que lo hace, lo cual significa que está compuesta por individuos autónomos. Sólo en la medida en que hay individuos autónomos puede esa sociedad cuestionar verdaderamente sus instituciones, discutir con sensatez y producir otros individuos autónomos. […] Cuando se habla de autonomía se habla de algo que es análogo a la capacidad de criticar el propio pensamiento, a la facultad de reflexionar, de regresar sobre lo que uno ha pensado y ser capaz de decir: "pienso esto porque me convence". (CASTORIADIS, 1993, p. 6).

Seres humanos formam a sociedade e a sociedade faz os seres humanos. Que a humanidade forma sociedades significa dizer que os seres humanos produzem coletivamente suas instituições. "Y las crean sin saberlo", diz Castoriadis (op. Cit., p. 01). No limite, o autor considera que uma sociedade autônoma é aquela que cria suas próprias instituições, mas explícita e conscientemente. (CASTORIADIS, 1993, p. 5).

Temos visto ao longo desta dissertação as inúmeras proposições à participação social na política federal sobre os patrimônios culturais no Brasil recente. Porém, quando a socióloga e membro do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do IPHAN, Maria Cecília Londres Fonseca (2007) analisou a questão da participação da sociedade do ponto de vista de seus resultados, ou seja, dos sinais concretos de um maior envolvimento dos grupos sociais na preservação de seu patrimônio, verificou que os avanços ainda são tímidos. A participação de cidadãos em conselhos locais de apoio aos órgãos de patrimônio ou em associações civis voltadas para esse fim é ainda bastante restrita e o poder público continua sendo o protagonista das políticas de preservação (FONSECA, 2007).

Após esta constatação, Fonseca se pergunta como se desperta um "sentido de patrimônio" junto à sociedade. Para a perspectiva que adoto nesta dissertação, recolocaria a pergunta em outros termos: como entender e dar ouvidos aos sentidos de patrimônio dos diversos segmentos da sociedade e contribuir com as condições à sua participação autônoma? Entendo que essa construção só será possível a partir de compromissos éticos entre gestoras/es, parceiras/os e comunidades, aliado a um entendimento, por parte de gestoras/es e parceiras/os, do papel dos bens culturais na transmissão da memória coletiva e na configuração de identidades locais, ou ainda, em outras palavras, uma familiaridade que se atualize com as referências culturais daquelas/es que vivenciem os bens patrimonializados. Alem, claro esteja, de amplo conhecimento das bases conceituais e axiológicas da política pública para os patrimônios culturais e dos instrumentos administrativos existentes.

O antropólogo presidente do IPHAN por breve período, Antônio Arantes (2004), refletiu sobre as maneiras como expressões da cultura popular vinham sendo tratadas no âmbito da política de patrimonialização, mostrando a falta de voz ativa das populações produtoras de cultura ao longo do processo. Afirma que programas e políticas sociais, conduzidas tanto por instituições públicas como privadas, alcançam apenas parcialmente seus objetivos, sobretudo pelas dificuldades que apresentam em incorporar "ao desenho, aos

procedimentos de implementação e à avaliação dessas ações os interesses e projetos das populações-alvo e estimular a sua capacidade de tomar decisões e de articular-se estrategicamente" (ARANTES, 2004, p. 12). O argumento desenvolvido pelo autor é que o ponto crucial da questão estaria no modo como se estabelece a articulação entre as agências executoras das políticas e os segmentos sociais envolvidos, na cultura política que é implementada por essas instituições, seja implícita ou explicitamente.

Antes, porém, de tratar da cultura política que as instituições implementam ou buscam implementar, há que se considerar a cultura política nas quais estas instituições estão inseridas e das quais emergem, o que determinará em grande parte seus procedimentos institucionais e a recepção que terá na sociedade mais geral das propostas que busque construir. Se as instituições, como universidades ou a prática da preservação dos patrimônios culturais no seio do Estado, estão inseridas em redes de poder, estas mesmas redes são entremeadas e sustentadas por relações intersubjetivas de dominação e subalternidade. Estas relações, definidas pela noção de colonialidade, podem ser tratadas analiticamente em diferentes níveis (colonialidade do ser, do poder e do saber) e manifestar-se entre diferentes grupos sociais e no interior dos mesmos, o "colonialismo interno", (GONZÁLEZ-CASANOVA, 2007) apontado no capítulo um. Instaurar, portanto, políticas participativas numa relação Estado-sociedade marcada pela colonialidade e subalternidade não será, na prática, tão simples. Refletir sobre estes limites, tampouco.

Por tratar-se de relações intersubjetivas, tal questão não deveria ser abordada apenas pelo viés argumentativo e cognitivo, senão que (e sobretudo) pelo aspecto epistemológico e paradigmático (WALSH, 2007; MIGNOLO, 2003, 2007, 2008, 2008A, 2010; SANTOS, 1988, 2002, 2008 E 2010; E BORDA, 2009; LEYVA Y SPEED, 2008; DOMINGUEZ, 2012). Ainda que existam novos conceitos, concepções e os espaços institucionais e legislativos para a participação social, para que tenham efetividade há que se desconstruir os padrões das relações intersubjetivas baseadas na colonialidade e na subalternidade de segmentos historicamente marginalizados nos mais diversos âmbitos. Pela própria lógica da colonialidade, reformas constitucionais e institucionais que incluam referências culturais mais amplas, buscando reconhecer patrimônios culturais representativos dos mais diversos segmentos formadores da sociedade brasileira, não necessariamente levarão à conquista e/ou consolidação de uma participação autônoma e a uma mais profunda e substancial mudança na estrutura hegemônica sem que reflitamos sobre as relações intersubjetivas de dominação e subalternidade nas quais estamos imersos.

Como coloca Alfonso Torres Carrillo (2003), é a partir das versões do passado e do controle sobre a memória que se estruturam identidades e se (re) definem relações de poder e

possíveis visões de futuro que perpassam a sociedade (CARRILLO, 2003). Um olhar decolonial pelo campo da preservação dos patrimônios culturais no Brasil deve evidenciar as relações simbólicas de poder, assimétricas e sutis, mas também buscar construir alternativas decoloniais para ações futuras. A própria ação histórica dos grupos até então subalternizados é prenhe de fazeres de(s)coloniais e as políticas sobre os patrimônios culturais no Brasil vêm, nos anos recentes, inscrevendo algumas destas práticas. Porém, como fazê-lo de um modo também decolonial, sem as clivagens da colonialidade ancestral em que estamos todas/os imersas/os, na prática cotidiana de implementação da política pública? Por dedicar-se aos múltiplos aspectos desta problemática e buscar alternativas a eles é que o pensamento decolonial aparece como especialmente relevante para a prática profissional junto à política para os patrimônios culturais no Brasil.

No primeiro prefácio ao Macunaíma, Mario de Andrade afirma que o que o interessou na obra foi incontestavelmente a preocupação em que vivia de trabalhar e descobrir "a entidade nacional dos brasileiros". Depois de "pelejar muito", como afirma, verificou uma coisa que lhe pareceu certa: o brasileiro não tem caráter. E com a palavra caráter esclarece o autor que não determinava apenas uma realidade moral, mas a entidade psíquica permanente que se manifestaria em tudo, nos costumes, na ação, no sentimento, na língua, na História e até mesmo na andadura. Tanto no bem como no mal, arremata.

> (O brasileiro não tem caráter porque não possui nem civilização própria nem consciência tradicional. Os franceses têm caráter e assim os jorubas e os mexicanos. Seja porque civilização própria, perigo iminente ou consciência de séculos tenha auxiliado, o certo é que esses uns têm caráter.) Brasileiro (não). (ANDRADE, M. 1938, p. 171).

No mesmo prefácio, Mário de Andrade esclarece ainda que buscou com o Macunaíma desenvolver uma antologia do folclore brasileiro, mas, segundo afirma, desrespeitando lendariamente a geografia, a fauna e a flora geográficas. "Assim desregionalizava o mais possível a criação ao mesmo tempo que conseguia o mérito de conceber literariamente o Brasil como entidade homogênea – um conceito étnico nacional e geográfico)". (ANDRADE, M. 1938, p. 173).

Anos mais tarde, em 1943, Mario de Andrade fez outra reflexão sobre o enredo de Macunaíma. Na ocasião abordou uma das alegorias finais do livro, afirmando que sua preocupação quando a concebeu foi "o problema de formarmos, de querermos formar uma cultura e civilização de base cristã-européia, que seria por assim dizer a tese do romance" (ANDRADE, 1943, p. 1.184).

Nas páginas finais do Macunaíma o herói prefere se amulherar, como coloca o autor, de uma portuguesa e não de uma das filhas da luz, filhas de Vei, a Sol, isto é, as grandes civilizações tropicais, filhas do calor, como esclarece o autor. Macunaíma aceita se casar com uma das filhas solares, mas logo em seguida "se amulhera com uma portuguesa, o Portugal que nos herdou os

princípios cristãos-europeus" (ANDRADE, 1943, loc. Cit). Em função disso Vei procura vingança e o quer matar, fazendo aparecer a Uiara que destroça Macunaíma. Em sua vingança, porém, Vei não se utiliza de uma de suas filhas solares, mas da Uiara-dona-Sancha. Esclarece Mario de Andrade que a Uiara da vingança solar "é dona Sancha pra ser europeia", pois Vei "europeíza o seu instrumento de vingança. Ela percebe que, sem o europeísmo a que se acostumou, Macunaíma não se enganava". O herói se atira então na água fria, nos braços da iara ilusória e vai ser devorado. Ainda volta à praia, mas em frangalhos e, principalmente, sem a muiraquitã "que lhe dá razão-de-ser", como coloca o autor. Não tendo mais possibilidade de se organizar ou reorganizar numa vida legítima e funcional, como reflete o poeta, Macunaíma desiste de ir pra Marajó, "único lugar do Brasil em que ficaram traços duma civilização superior. Lhe falta o amuleto nacional, não conseguirá mais vencer nada. Então ele prefere ir brilhar do brilho inútil das estrelas". (ANDRADE, M. 1943, p. 1.185).

Morar no céu, porém, não foi tão fácil e Macunaíma não conseguia onde ficar no firmamento. Até que foi bater na porta de Pauí-Pódole, o Pai do Mutum, que gostava muito dele porque o herói o defendera na festa do Cruzeiro. Conta Mário de Andrade no romance que "um mulato da maior mulataria", trepado numa estátua em plena praça, fez um discurso entusiasmado explicando o que era o dia do Cruzeiro. Macunaíma escutava agradecido, concordando com a fala comprida do discursador. Só depois do homem apontar e descrever muito é que o herói percebeu que o tal Cruzeiro eram quatro estrelas que ele sabia muito bem serem o Pai de Mutum morando no campo do céu. Teve raiva da mentira e berrou: "Não é não!".

Enquanto o outro discursava, afirmando serem aquelas quatro estrelas o sacrossanto e tradicional Cruzeiro, sublime e maravilhoso símbolo da amada pátria, Macunaíma gritava: Não é não! Até que outros gritavam também e o herói – imperador do Mato, não esqueçamos – subiu na estátua e contou a história do Pai do Mutum, sua saga na terra, com muita saúva e pouca saúde e como foi morar no campo vasto do céu. Hoje é "aquele caminho de luz que daqui se enxerga atravessando o espaço" (ANDRADE, 1938, p. 88).

Como dizia, após subir pro céu Macunaíma não foi bem recebido e vagava. Então foi bater na casa de Pauí-Pódole, o Pai do Mutum. Mesmo não podendo recebê-lo, Pauí-Pódole teve dó do herói, fez uma feitiçaria e "virou Macunaíma com todo o estenderete dele, galo galinha gaiola revólver relógio, numa constelação nova. É a constelação da Ursa Maior". (ANDRADE, M. 1938, p. 166).

As políticas federais para os patrimônios culturais, particularmente sobre sua dimensão imaterial, guardam espaços privilegiados para uma ação decolonial, não só de reinscrição de passados, mas também na consideração de um amplo vir-a-ser. É preciso, portanto, rever o

passado para que escrevamos o futuro, sobretudo quando o passado construído denota a colonialidade do patrimônio, ocultando sujeitos primordiais da história e limitando os devires possíveis. Não que com isso vamos encontrar a muiraquitã da brasilidade, mas ao menos, após gritar em plena praça que não há cruzeiro sacrossanto, mas o pai do mutum, a gratidão deste nos garanta um lugar, ainda que solitário, no campo vasto do céu.

Vou-me embora, vou-me embora
Eu aqui volto mais não
Vou morar no infinito
E virar constelação.

(David Correa e Norival Reis.
"*Macunaíma, herói da nossa gente*",
Samba-enredo da Portela de 1975).

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. Cultura Imaterial e Patrimônio Histórico Nacional‖. Em: **Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história.** Martha Abreu, Rachel Soihet e Rebeca Gongijo(orgs.). Civilização Brasileira, 2007.

ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs). **Memória e patrimônio:** ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

AGUILAR FILHO**,** Sidney. **Educação, autoritarismo e eugenia**: exploração do trabalho e violência à infância desamparada no Brasil (1930-1945). Campinas, SP: [s.n.], 2011.

ANDRADE, Mario de. **Macunaíma**, o herói sem nenhum caráter. Brasília: INL, 1938.

_____. "Notas diárias". **Mensagem - Quinzenário de Literatura e Arte**, nº 26, p. 1.182 - 1.185. Belo Horizonte, 1943.

_____. **Ensaio sobre a Música Brasileira**, Brasília: INL, 1972.

ARANTES, Antonio A. "O Patrimônio Imaterial e a Sustentabilida de sua Salvaguarda". Em: **Resgate** – Revista Interdisciplinar de Cultura, n. 13, Unicamp, Campinas, 2004.

BALLESTEROS**,** Elsa Flores. "Lo nacional, lo local, lo regional en el Arte Latinoamericano: de la modernidad a la globalización y la antiglobalización". **Huellas**, Busqueda em Artes y Diseño. Número 3. P. 31-44. Mendoza, Argentina. 2003.

BALLESTRIN, Luciana. "América Latina e o giro decolonial". Em: **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, pp. 89-117, 2013.

BITTENCOURT, José. "Invenção do Passado: Ascensos e descensos da Política de Preservação do Patrimônio Cultural (1935-1990)". Em: MENEZES, Lená et al. **Olhares sobre o politico**: novos ângulos, novas perspectivas. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

BOMENY, H. "Três decretos e um ministério: a propósito da educação no Estado Novo". In PANDOLFI, D. (Org.). **Repensando o Estado Novo.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

BORDA, Orlando Fals. **Una sociología sentipensante para América Latina**. CLACSO/Siglo del Hombre Editores, Bogotá, Colombia, 2009.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Texto promulgado em 05 de outubro de 1988.

_____. **Decreto nº 3.551 de 04 de agosto de 2000**. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que Constituem Patrimônio Cultural Brasileiro. Cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.

BRESCHIGLIARI, Juliana Oliveira. "Transformação e Transmissão da Cultura Popular:

CARRILLO, Alfonso Torres. "Pasados Hegemónicos, Memorias Colectivas E Historias Subalternas". In**. Estudios Culturales Latinoamericanos**. Retos desde y sobre la región andina. Catherine Walsh (Editora). Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala. Quito, septiembre 2003.

CARVALHO, José Jorge de. "O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna". **Horizontes Antropológico**s, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, julho de 2001

_____. **Poder e silenciamento na representação etnográfica**. Serie Antropologia. Brasília: [s/n], 2002

_____. "Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento". Em*:* **Serie Encontros e Estudos** n. 5. Celebrações e Saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas. Rio de Janeiro: CNFCP, 2004.

_____. "'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina". **Revista Anthropológicas**, ano 14, vol.21 (1), p. 39-76, 2010.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil**. O longo Caminho. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CARVALHO, Luiz Felipe de. **Educação e Unidade Nacional no Estado Novo**: O Primeiro Congresso de Brasilidade (1941). Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

CASANOVA, Pablo González. "Colonialismo Interno: uma redefinição". Em: **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas**.** Boron; Amadeo, González (orgs.). São Paulo, Expressão Popular, p.395-417, 2007.

CASTORIADIS, Cornelius. "La noción de autonomía según Castoriadis". **Cuaderno de jornadas** 03, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, p. 1-7, México, 1993.

CASTRO GÓMEZ, Santiago. "La Filosofia Latinoamericana como Ontología Crítica del Presente. Temas y motivos para una "Crítica de la razón latinoamericana"". **Revista Dissens**, n. 4, Bogotá, Colombia, 1996.

_____. "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón". Em: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y MENDIETA, Eduardo. **Teorías sin disciplina** (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

_____ y GROSFOGUEL, Ramón. "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (compiladores). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CASTRO, Maria Laura Viveiros de. e FONSECA, Maria Cecília Londres. **Patrimônio imaterial no Brasil.** Brasília: UNESCO, Educarte, 2008.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. e VILHENA, Luís Rodolfo da Paixão. "Traçando Fronteiras: Florestan Fernandes e a Marginalização do Folclore". **Estudos Folclóricos,** Rio de haneiro, vol. 3, n. 5, p. 75-92, 1990.

CHAGAS, Mario de Souza; GODOY, Solange. "Tradição e ruptura no Museu Histórico Nacional". In: **Anais do Museu Histórico Nacional**. Rio de Janeiro: IPHAN, v. 27, p. 31-59, 1995.

_____. “Memória política e política da memória”. **Memória e patrimônios: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. São Paulo: Estação Liberdade/Ed.UNESP, 2001.

CHUVA, Márcia. “Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado”. **Revista TOPOI**, v. 4, n. 7, jul.-dez. 2003.

_____. Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

_____. “Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil”. **Revista do Patrimônio**, n. 34. Brasília, 2012.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. [s/l]. Editora Cosac & Naify, 1980.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica** – Antropologia e Literatura no Século XX. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2011.

COLAÇO, Thais Luzia e DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. “Um diálogo entre o Pensamento Descolonial e a Antropologia Jurídica: elementos para o resgate dos saberes jurídicos Subalternizados”. **Seqüência**, n. 61, p. 85-109, dez. 2010.

CONTRERAS, Joan Picas. “Postcolonialismo, Conocimiento y Poder. Contribuciones Epistemológicas”. **Intersticios**: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico. Vol. 5 (2) 2011.

CORREA, Alexandre Fernandes. “Metamorfoses conceituais do museu de magia negra: Primeiro Patrimônio Etnográfico do Brasil”. Em: Manuel Ferreira Lima Filho *et al* (orgs) **Antropologia e patrimônio cultural**: diálogos e Desafios contemporâneos. Blumenau: Nova Letra, 2007.

_____. “O Saber Patrimonial e a Arqueologia de Michel Foucault: princípios metodológicos de uma análise crítica e política dos conceitos”. Em: **PASOS** - Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, vol. 7, núm. 1, pp. 115-125, Universidad de La Laguna, España, 2009.

COSTA, Marli Lopes da. **Entre Tempo de Antigamente e de Hoje**: Memórias da Patrimonialização da Viola-de-Cocho. Tese de Doutoramento em psicologia Social. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2011.

COSTA, Rodrigo Vieira. “Cultura e patrimônio cultural na Constituição da República de 1988 – a autonomia dos direitos culturais”. **Revista CPC**, São Paulo, n. 6, p. 21-46, maio 2008/out. 2008.

DOMINGUEZ, M. **Nuestra experiencia en la investigación descolonizada activista de co-labor**: la forma de proceder en lo concreto. Comunicação apresentada no Seminario (Virtual) Internacional Creación de Prácticas de Conocimiento desde el Género, los Movimientos y las Redes, 3 de abril de 2012.

DUSSEL, Enrique. **1492. El encubrimiento del outro. Hacia El origen Del mito de La modernidad.** La Paz: Plural Editores, 1994.

_____. Oito Ensaios sobre Cultura Latino-Americana e Libertação. São Paulo, Paulinas, 1997.

ESCOBAR, Arturo. "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano". **Tabula Rasa**, núm. 1, pp. 51-86, enero-diciembre, 2003.

_____. **Mas allá del Tercer Mundo**. Globalización y Diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Ensayos de antropología social**. Mexico DF: Siglo veintiuno editores, 1990.

FERREIRA, Claudia Marcia. **Cultura Popular e Políticas Públicas.** Seminário Patrimônio Cultural e Identidade Nacional Organização: Frente Parlamentar de Apoio à Cultura Popular Brasileira, Frente Parlamentar de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico e Natural Brasileiro e Frente Parlamentar de Defesa da Língua Portuguesa, Cultura Popular e Políticas Públicas, 2001.

FONSECA**,** Maria Cecília Londres. "Da Modernização à participação: a política federal de preservação nos anos 70 e 80". **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional,** Rio de Janeiro, n. 24. Brasília, 1996.

_____. **O Patrimônio em Processo**: Trajetória da Política Federal de Preservação no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 1997.

_____. "Referências culturais: Base para Novas Políticas de Patrimônio". In: **O Registro do Patrimônio Imaterial***:* Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: Ministério da Cultura/ Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Brasília, 2003.

_____. "O patrimônio histórico na sociedade contemporânea". Em: **Escritos.** Revista da Fundação Casa de Rui Barbosa, Ano 1, n. 1, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no College de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Arqueologia do saber**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GARCIA**,** Leidiane. **Viola-de-Cocho/MS**: Um Estudo do Processo de Ensino-Aprendizado e de sua Resistência Frente à Globalização Cultural nas Cidades de Corumbá e Ladário. Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Educação/ Educação Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Corumbá, 2013.

GEERTZ, Clifford. **El Antropologo como Autor**. Ediciones PAIDOS, Barcelona, 1989.

_____. **O Saber Local**. Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa. Petrópolis, RJ. Vozes. 1997.

_____. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GLES – Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos. "Manifesto inaugural". Em: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y MENDIETA, Eduardo. **Teorías sin disciplina**

(latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos Objetos**: Coleções, Museus e Patrimônios. Coleção Museu, Memória e Cidadania. Rio de Janeiro, 2007.

GREENWOOD, Davydd J. "De la observación a la investigación-acción antropológicas". In. **Revista de Antropología Social**. N. 9. 2000.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

IPHAN**. Manual para Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais**. Brasília: IPHAN, 2000.

_____. O registro do patrimônio imaterial. Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: IPHAN/FUNARTE, 2006.

_____. **Modo de fazer a viola de cocho**. Dossiê de registro. Brasilia: IPHAN, 2009.

_____. Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois: princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil - 2003/2010. Brasília: IPHAN, 2010.

_____. Orientações para implementação da política, sistematização de informações, monitoramento da gestão e avaliação de resultados da salvaguarda de bens Registrados. Departamento de Patrimônio Imaterial, Coordenação Geral de Salvaguarda. Instituto do Patrimônio Cultural e Artístico Nacional. Brasília, 2011.

_____. Avaliação Preliminar da Política de Salvaguarda de Bens Registrados: 2002-2010. Departamento de Patrimônio Imaterial, Coordenação Geral de Salvaguarda. Instituto do Patrimônio Cultural e Artístico Nacional. Brasília, 2011b.

JORGE, Virgolino Ferreira. "Património e Identidade Nacional". **UM Engenharia Civil**, Número 9, Évora, Portugal, 2000.

LEVI-STRAUSS, Claude. "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. v. 2. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

LEYVA, Xochitl y SPEED, Shannon. *"*Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor*"*. En: Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coordinadoras) **Gobernar (en) la diversidad**: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor. México D.F., CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala, pp. 34-59, 2008.

LISBOA, Aline Vilhena; FÉRES-CARNEIRO, Terezinha e JABLONSKI, Bernardo. "Transmissão intergeracional da cultura: um estudo sobre uma família mineira". **Psicologia em Estudo**, vol. 12, núm. 1, abril, 2007.

LOPES, Aline Marinho. "O mandonismo como forma de dominação e mediação nas relações Estado-sociedade no Brasil rural". In: **Anales del XVII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública**, Cartagena, Colombia, 30 oct. - 2 nov. 2012

MALDONADO-TORRES, Nelson. “La descolonización y el giro des-colonial”. **Tabula Rasa**., n.9, pp. 61-72, Bogotá, 2008.

MALLON, Florencia E. “Promesa y dilema de los Estudios subalternos. Perspectivas a partir de la historia latino-americana”. En: Pablo Sandoval (Compilador) **Repensando la subalternidad**. Miradas críticas desde/sobre América Latina. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Peru, 2010

MARTINELLI, Fabio Silva. **A geografia dos Guató**: o processo de mobilidade dos remanescentes índios canoeiros do pantanal sul-mato-grossense frente aos desafios do século XXI. Programa de Pós-Graduação em Geografia. UFMS. Três Lagoas – MS, 2012.

MARTINS, Patrícia. **Modo de Fazer Viola-de-Cocho**: avaliação e perspectivas de um bem de natureza imaterial. Terceiro Produto da consultoria Unesco/IPHAN. Difusão da Política de Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil. Brasília, março de 2011.

_____. **Somos Todos Mestiços**: Patrimônio Imaterial como Objeto de Política Pública no Brasil. Encontro Funarte Políticas para as Artes. Funarte, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://www.funarte.gov.br/encontro/wp-content/uploads/2011/08/Artigo.FUNARTE.PATRICIAMARTINS.pdf>

MIGNOLO, Walter D. **Historias locales, diseños globales**: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003.

_____. “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura un manifiesto”. Em: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (compiladores). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 25-46.

_____. “La opción descolonial”. **Letral** – Revista Eletronica de Estudios Transatlaticos de Literatura. Universidad de Granada. Espanha. Número 1, 2008, pp. 4-22. Disponível em: http://www.proyectoletral.es/revista/index.php?id_num=2

_____. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008a.

_____. “Aiesthesis decolonial”. **CALLE14,** volumen 4, número 4, enero - junio de 2010.

MOTTA, Lia. **Patrimônio urbano e memória social**: práticas discursivas e seletivas de preservação cultural 1975 a 1990. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação Mestrado em Memória Social da UNIRIO. Rio de Janeiro, 2000.

NASCIMENTO, Rosana Andrade Dias do. **Museu Histórico Nacional**: A Memória como Instrumento do Poder no Estado Novo. Salvador-BA: UGBA. 2008.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. **Os argonautas guató**: aportes para o conhecimento dos assentamentos e da subsistência dos grupos que se estabeleceram nas áreas inundáveis do pantanal matogrossense. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUC-RS, 1995.

PINHEIRO, Maria Lucia Bressan. “Origens da Noção de Preservação do Patrimônio Cultural no Brasil”. **Risco** - Revista de pesquisa em arquitetura e urbanismo, n. 2. Eesc-USP, 2006.

PORTA, Paula. **Política de preservação do patrimônio cultural no Brasil**: diretrizes, linhas de ação e resultados: 2000/2010. Brasília/DF: Iphan/Monumenta, 2012.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O mandonismo local na vida política brasileira**. São Paulo: IEB, 1969.

_____. **O campesinato brasileiro**. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RAMINELLI, Ronald. "Ciência e colonização - Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira". São Paulo/Rio de Janeiro: Edusp/Fapesp/Jorge Zahar, 2001.

REIS Daniel, Reis Daniel. "Entre arquivos e memórias; a respeito de uma narrativa audiovisual sobre a CDFB". Em: **Caminhos da Cultura Popular no Brasil**, Volume 1, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, 2008.

REZENDE, Maria José de. "O arcaísmo político no Brasil: as contribuições de Maria Isaura Pereira de Queiroz lidas à luz do pensamento social brasileiro". **Fênix** – Revista de História e Estudos Culturais, Vol. 3 Ano III nº 4, Outubro/ Novembro/ Dezembro de 2006.

ROCHA, Gilmar. "Cultura popular: do folclore ao patrimônio". **Mediações**, v. 14, n.1, p. 218-236, Jan/Jun. 2009.

ROSALES, Marcela. "La Nación en Espacio-Tiempo Heterogéneo". **Intervenciones latino-americanas.** Vol 1, No 1, 2012.

RUBIM, Antonio Albino Canelas (org). **Políticas culturais no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2007.

RUBINO, Silvana. "O Mapa do Brasil Passado". In. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional,** número 24, Brasília, 1996.

SAMUEL-LAJEUNESSE, Joel Feliu i. "Nuevas formas literarias para las ciencias sociales: el caso de la autoetnografía". En: **Athenea Digital**, número. 12, pp. 262-271, 2007.

SANTOS, Boaventura De Sousa. **Um Discurso sobre as Ciências.** Porto: Edições Afrontamento, 1988.

_____. **Introdução a uma ciência pós-moderna.** Edições Afrontamento, 1995.

_____. **A Crítica da Razão Indolente**: Contra o Desperdício da Experiência. São Paulo, Cortez, 2002.

_____. **Conocer desde el Sur**. Para una cultura política emancipatória. Editorial Universidad Bolivariana, Santiago, 2008.

_____ e MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez, 2010.

SCRIBANO, A. y DE SENA, A. **Construcción de Conocimiento en Latinoamérica**: Algunas reflexiones desde la auto-etnografía como estrategia de investigación. Cinta Moebio, 2009.

SERPA, Élio Cantalicio & CAMPIGOTO, José Adilçon. "Filologia da civilização brasileira: a proposta de Afonso Arinos de Melo Franco". **ArtCultura**, Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 199-216, jan.-jun. 2010.

SILVA, Júlia Alexim Nunes da. "Tombamento e Classificação de Bens Culturais: Estudo Comparado entre Brasil e Portugal". **Revista do Instituto do Direito Brasileiro**, Ano 2, nº 6, pp. 5733-5839, 2013.

SILVEIRA, D. **Patrimonialismo e a formação do Estado brasileiro**: uma releitura do pensamento de Sergio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Oliveira Vianna, [s.n], 2006. Disponível em: < http://www.sociologiajuridica.net.br/antigo/tadanielsilveira3.htm>

SIMÃO MENEZES, Lucieni de. "Os mediadores do patrimônio imaterial". **Sociedade e Cultura**, vol. 6, núm. 1, janeiro-junho, 2003

SPHAN/PRÓ-MEMÓRIA. **Proteção e Revitalização do Patrimônio Cultural no Brasil**: Uma Trajetória. Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico nacional/Fundação Nacional Pró-memória. Brasília, 1980.

SPIVAK, G. C. "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" **Orbis Tertius**, 3 (6), pp. 175-235, 1998. Disponível em: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

_____. **Critica de la razón poscolonial.** Hacia uma historia Del presente evanescente. Madrid: Ediciones Akal, 2010.

SCHWARTZMAN, Simon; Bomeny, Helena Maria Bousquet e RIBEIRO COSTA, Vanda Maria. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Paz e Terra: Fundação Getúlio Vargas, 2000.

TEIXEIRA, Luciano dos Santos. **Civilização material, História e preservação em Afonso Arinos**. In: Anais do XXV Simpósio Nacional de História – História e Ética. Fortaleza: ANPUH, 2009

TELLES, Mário Ferreira de Pragmácio. **O registro como forma de proteção do patrimônio cultural imaterial.** Revista CPC, São Paulo, n.4, p.40-71, maio/out. 2007.

TLOSTANOVA, Madina. "La Aesthesis Trans-Moderna en La Zona Fronteriza Eurasiática y el Anti-Sublime Decolonial". **Calle 14**. Revista de Investigación en el campo del Arte. Volume 5, número 6. Jan-Junio de 2011.

TORRES, Heloisa Alberto. "Contribuição para o estudo da proteção ao material arqueológico e etnográfico no Brasil". **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Naional**, n. 1, 1937.

VARELA, Alex Gonçalves. "A celebração dos 150 anos da Comissão Científica do Império: um capítulo do processo de emergência e consolidação das Ciências Naturais no Brasil do século XIX". **Revista Brasileira de História da Ciência**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 108-111, jan | jun 2010.

VELHO, Gilberto. "Patrimônio, Negociação e Conflito". **MANA**, 12(1), p. 237-248, 2006.

VIANNA, Letícia C. R. "Legislação e Preservação do Patrimônio Imaterial. Perspectivas, experiências e desafios para a salvaguarda das culturas populares". **Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares**. Vol. 1, n. 1, 2004.

_____. "Patrimônio Imaterial: Legislação e inventários culturais. A experiência do projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular". **Serie Encontros e Estudos,** n. 5. Celebrações e Saberes da Cultura Popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas. Rio de Janeiro: CNFCP, 2004.

_____. "O caso do registro da viola-de-cocho como patrimônio imaterial". **Sociedade e Cultura**, vol. 8, núm. 2, julho-dezembro, 2005, pp. 53-62, UFG. Brasil. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70380204>.

_____, SALAMA, Morena Roberto Levy e PAIVA-CHAVES, Teresa Maria Contrim de. **Sem Perder a Ternura, Jamais**! Notas Sobre a Implementação da Política de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Registrado Pelo Iphan. V Seminário Internacional Políticas Culturais, Fundação Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro, 2014.

VIANNA**,** Luiz Werneck e CARVALHO, Maria Alice Rezende de**. "**República e civilização brasileira‖. **Estudos de Sociologia**, v. 5, n.8, UNESP, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O nativo Relativo". **MANA**, 8 (1), p. 113-148, 2002.

WALDECK, Guacira. "Exibindo o povo: Invenção ou Documento?" **Revista do Patrimônio**, n. 28, IPHAN, Brasília, 1999.

WALSH, Catherine. "Interculturalidad Crítica Y Pedagogía De-Colonial: Apuestas (Des) De El In-Surgir, Re-Existir Y Re-Vivir". Em: Vera Candau (Org.), **Educação Intercultural hoje em América latina**: concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, PUC-RJ, 2009.

_____. "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales". **Nómadas, n. 26**, Universidad Central, Colombia, pp. 102-113, 2007.

WEBER, Max, **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora UnB, 1999.

WEFFORT, Francisco. **Formação do pensamento político brasileiro**. São Paulo, Ática, 2006.