



Ana Cristina de Souza Mandarino  
Estélio Gomberg  
(Organizadores)

# Patrimônio, memória e cultura



**Patrimônio, memória e cultura**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

**Reitor**

João Carlos Salles Pires da Silva

**Vice-reitor**

Paulo Cesar Miguez de Oliveira



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

**Diretora**

Flávia Goullart Mota Garcia Rosa

**Conselho Editorial**

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Ninõ El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria do Carmo Soares de Freitas

Maria Vidal de Negreiros Camargo

**EDUFBA**

Rua Barão de Jeremoabo, s/n Campus de Ondina

40170-115 Salvador-BA

Tel: (71) 3283-6160/6164

[edufba@ufba.br](mailto:edufba@ufba.br)

[www.edufba.ufba.br](http://www.edufba.ufba.br)

Ana Cristina de Souza Mandarino  
Estélio Gomberg  
(Org.)

## **Patrimônio, memória e cultura**

Salvador  
EDUFBA  
2018

2018, Autores

Direitos para esta edição cedidos à [EDUFBA](#).

Feito o depósito legal

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Projeto Gráfico

**Angela Garcia Rosa e Josias Almeida Jr.**

Capa e Editoração

**Josias Almeida Jr.**

Revisão e Normalização

**Elber Lima**

**Maísa Carla dos Santos Costa**

**Cíntia Oliveira Gonzaga**

Sistema de Bibliotecas – SIBI/UFBA

P314 Patrimônio, memória e cultura/organizado por Ana Cristina de Souza Mandarino, Estélio Gomberg. - Salvador: EDUFBA, 2018.  
237 p. (Coleção E-Livro)  
MB

Modo de acesso: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/26531>  
ISBN - 978-85-232-1685-6

1. Patrimônio Cultural. 2. Memória 3. Cultura. I. Mandarino, Ana Cristina de Souza. II. Gomberg, Estélio. III. Título

CDU: 351.853

Editora filiada à



# Sumário

Apresentação	7
O tombamento da Casa de Chico Mendes: movimentos sociais e novos processos de patrimonialização das chamadas “Casas Históricas” no Brasil	9
Notas para uma precípua reflexão sobre memória, construções identitárias e patrimonização	39
Moçambique: entre democracia multipartidária e o multilinguismo	57
O seu bairro tem um museu?	81
Programa Patrimônio Cidadão: processos museológicos na Escola Oficina de Salvador	105
Gerenciamento do patrimônio cultural afro: trajetórias de quatro coleções museológicas na Bahia	125
Museus, memoriais e tombamentos: a cultura negra preserva a si própria	149
Ações educativas na exposição do corpo na arte africana: a produção social de sentidos de mediadores	169
Roteiro Lírico e sentimental da Cidade da Bahia e outros lugares por onde passou e se encantou o poeta: memória e texto etnográfico em Edison Carneiro	199
Patrimônio cultural: o seu, o meu, o nosso na cidade de Salvador, Bahia.	221
Sobre os autores	235





## Apresentação

A presente obra tem como objetivo agregar em estudos as questões de patrimônio e de memória no âmbito de diversos espaços e contextos, uma vez que, desde o início da década de 1990, profissionais, especialmente das ciências humanas e áreas correlatas, vêm se dedicando a seu estudo, revitalizando um tema que durante anos ficou no esquecimento.

Esta simbiose na obra de áreas tão distintas nos permite a possibilidade de ampliarmos o nosso olhar sobre o patrimônio e a memória e suas representações, uma vez que estes “olhares” diversos e diversificados irão nos permitir novas e sugestivas perspectivas.

O Brasil, somente entre as décadas de 1920 e 1930, desencadeou ações patrimoniais, o que nos deixa com menos de um século de ações constitutivas em âmbito mundial. Ao Estado sempre coube o papel primordial de custeador, o gerenciador e apontador daquilo de que deveria ser preservado e ser restaurado.

Desta maneira, o processo de legitimação do patrimônio tem sido pautado por discursos políticos respaldados por critérios técnicos, ou seja, pelos discursos dos “peritos” de patrimônio. Esta iniciativa por parte do Estado desde sempre vem se apresentando conflituosa, visto que os segmentos e atores sociais são reiteradamente excluídos de serem ouvidos.

Esta política de Estado pode ser considerada como a responsável pelo atraso no avanço das políticas de patrimônio e de memória no país, uma vez que ao se fazerem presentes, os órgãos de preservação nas três esferas governamentais acabam esbarrando na resistência dos grupos sociais que se sentem excluídos de tais discussões.

Próximo a completar um século de existência, as políticas públicas sobre patrimônio, apesar de tombamentos, registros e intervenções urbanas, ainda não conseguiram cumprir o seu papel primordial: o de se apresentar como um caminho eficaz e contemporizador eficaz para a preservação do bem apontado.

Mais recentemente, os estudos acadêmicos vêm se debruçando sobre esta temática específica que, ao se subdividir em vários subtemas, pode nos dar a real importância do que a sociedade e seus atores atribuem ao mesmo.

Discutir o patrimônio, a memória e sua preservação significa estarmos atentos à perpetuação de nossa própria história. Significa que, assim como qualquer grupo social, desejamos que gerações conheçam e possam inferir, a partir desse grupo, em novas formas de percepção de uma realidade cujo sentido se faz representar por meio de nossas edificações, sentimentos, religiosidades e formas de ser.

Nesta perspectiva, esta coletânea se apresenta plural. Nela estão reunidos vários textos que almejam compreender e apreender as novas e instigantes maneiras de se discutir o patrimônio e a memória. Assim, os autores falam de novos e antigos patrimônios, de novas perspectivas de análises e de reintegrações de sentidos e de significados.

Assim, consideramos que esta oportunizará ampliar a compreensão dos termos de patrimônio e de memória, transformando esse livro em um interessante objeto de consulta para profissionais de distintas áreas e para grupos sociais interessados.

Boa leitura!

**Organizadores.**  
**Lauro de Freitas, maio de 2017.**

# O tombamento da Casa de Chico Mendes: movimentos sociais e novos processos de patrimonialização das chamadas “Casas Históricas” no Brasil

Regina Abreu  
Antonio José Aguilera Montalvo

## Introdução

O campo do patrimônio no Brasil segue o padrão das modernas sociedades ocidentais modernas. Promulgadas nos anos trinta do século passado, as políticas de patrimonialização são, como em qualquer parte do chamado “mundo civilizado”, “políticas de distinção”, nas quais alguns vestígios, testemunhos ou legados de manifestações históricas, artísticas e culturais são escolhidos para serem preservados da ação deletéria do tempo e vir a constituir referências perenes para processos consagrados de construção dos Estados-nações modernos. Nesta direção, bens culturais como prédios históricos ou, mais recentemente, expressões culturais vão sendo identificadas por agentes do patrimônio a partir de critérios que buscam identificar valores capazes de representar o todo nacional. Uma vez selecionados passam a ser protegidos por lei e gerenciados por instituições de abrangência nacional, criadas especialmente para esse fim. Estas ações são ainda legitimadas por todo um aparato internacional de proteção ao patrimônio histórico, artístico e, mais recentemente, do chamado “patrimônio cultural” dos Estados-nações. O conjunto dos processos de patrimonialização dos inúmeros Estados-nações vem se constituindo numa grande rede, potencializada pelas modernas tecnologias digitais. Agências internacionais, protagonizadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), legitimam esses patrimônios,

assumindo o papel de proteção de um grande acervo de bens culturais produzidos pela humanidade numa esfera global.

No contexto dos bens patrimoniais identificados e protegidos pelas agências estatais nacionais e internacionais estão as “casas históricas” – lugares carregados de simbolismo por terem abrigado personagens ou terem sediado eventos de relevância para as formações históricas nacionais. Sob a categoria “casa histórica” estão os “museus-casa” – locais em que um dia já se abrigaram personagens considerados emblemáticos para as singularidades das formações nacionais. No Brasil, registramos um sem-número destas “casas históricas” que foram tombadas pelo [Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional](#) (Iphan) desde sua criação em 1937. A maior parte se converteu em “museus-casa”, podendo ser visitadas em horários estipulados pelos agentes patrimoniais. Dado o grande número e a especificidade dessas “casas históricas” ou “museus-casa”, costumam ocorrer alguns seminários que focalizam esse tema e reúnem a extensa rede de agentes e profissionais especificamente ligados a esse gênero singular de patrimônio histórico, artístico e cultural.

O Iphan já tombou diversas casas consideradas “históricas”, embora em quantidade percentualmente pequena em relação ao conjunto de tombamentos realizados pela instituição. (AGUILERA MONTALVO, 2011, p. 83-84) Segundo o parecer de Marcus Tadeu D. Ribeiro, historiador da arte, técnico do Iphan, o tombamento das “casas históricas” no Iphan perfaz “[...] uma lista pequena, se considerarmos as mais de mil inscrições que o IPHAN tem procedido nesses anos”.<sup>1</sup> Entretanto, ainda que, em termos quantitativos com relação aos bens tombados pelo Iphan, a lista de “casas históricas” seja pequena, uma análise qualitativa deste universo permite depreender algumas características significativas do padrão de tombamentos que se configurou no país do final da década de 1930 até o final da década de 1980 do século XX. E é com base nesta análise que o caso do tombamento da Casa de Chico Mendes parece trazer algo de efetivamente novo.

A lista de “casas históricas” revela o tombamento de “[...] imóveis correspondentes a vários tipos de vultos da história nacional, a começar pelo herói nacional, como Ana Nery, Tiradentes, Santos Dumont e Deodoro da Fonseca (em Marechal Deodoro e no Rio de Janeiro) e

---

<sup>1</sup> Parecer do tombamento, documento administrativo que integra o rito do tombamento.

General Osório”.<sup>2</sup> Ainda com ênfase no discurso hegemônico de formação do Estado-nação, Ribeiro cita também como significativo

o tombamento da casa de intelectuais que tiveram importância particular para a formação literária, jurídica e artística do país, como Castro Alves, José de Alencar, Euclides da Cunha, Monteiro Lobato, Oliveira Lima, Teixeira de Freitas, Rui Barbosa, Vítor Meireles, Antônio Parreiras e Carlos Oswald.

Cita também os tombamentos de casas de políticos que se destacaram em projetos nacionais como “Joaquim Nabuco, João Alfredo, Café Filho, Rodrigues Alves, Visconde de Itaboraí”. Ribeiro chama atenção para o fato de que além dos escritores, juristas, artistas e políticos considerados de importância nacional, estão também os cientistas cujas pesquisas e descobertas científicas se destacaram e foram glorificadas como feitos de destaque para a história da ciência nacional: “o tombamento de casas históricas também incidiu sobre vultos da ciência, como Oswaldo Cruz, Carlos Chagas, Santos Dumont e Benjamin Constant.” Por fim, arrolam-se os tombamentos daqueles aos quais se classificam como “líderes revolucionários”, entre os quais destacam-se: “Garibaldi, Peregrino de Carvalho, Davi Canabarro e Bento Gonçalves”.

Alguns desses tombamentos foram efetivados no “livro de tombo histórico”, uma vez que se considerou o aspecto propriamente biográfico dos vultos que residiram nas casas tombadas. Entretanto, houve casos em que os tombamentos foram efetivados no “livro de belas-artes” pelo motivo que se considerou relevante preservar também “[...] o caráter excepcional com que a arte se manifestava na residência desses vultos históricos”. (RIBEIRO, 2006 apud AGUILERA MONTALVO, 2011, p. 102) Ou seja, nesses casos, além do valor essencialmente biográfico daqueles que viveram nas casas patrimonializadas, os agentes patrimoniais perceberam ainda um valor propriamente artístico nas residências em questão.

A ênfase no caráter “histórico” ou “artístico” foi uma tônica da ação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), mais tarde Iphan, nas primeiras décadas de funcionamento da instituição. Essas “casas históricas” estiveram preferencialmente associadas a escritas oficiais da história do país, tendo sido privilegiadas as proteções a “casas” associadas a personagens emblemáticos da instituição do Estado-nação. Como podemos

---

2 Trata-se do parecer administrativo do Marcos Tadeu.

depreender da fala institucional, os qualificativos “histórico” e “artístico” se interpenetravam, sendo tombadas “casas” associadas a uma elite política, econômica e cultural do país: governantes, líderes políticos, pintores, intelectuais, escritores associados ao “pensamento social brasileiro”. O que se privilegiou não foi exatamente o valor propriamente arquitetônico, mas, sobretudo, a relação do possuidor com o bem material possuído – a casa. A relação fundamental que se estabeleceu neste tipo de bem tombado é do tipo metonímica, na qual o bem possuído – a casa – passava a ser percebido como uma espécie de continuidade ou de parte do sujeito possuidor. Neste sentido, a patrimonialização da “casa” teria o efeito de “evocar” o antigo proprietário e difundir aspectos de seu pensamento, sua obra ou sua participação no processo de constituição do Estado-nação. Essas “casas” converteram-se em espécies de “reliquias” ou “blocos testemunhos” de personagens emblemáticos para a construção material, social, política e também estética, artística do projeto hegemônico nacional. O que predominou e foi reforçado pela permanência material dessas “casas” foi uma espécie de “discurso fundador da nacionalidade”.<sup>3</sup> Nas 36 edificações tombadas pelo Iphan, que se enquadram na categoria do que estamos chamando de “casas históricas”, os registros nos Livros de Tombo foram feitos da maneira indicada na seguinte tabela produzida por nós:

Tabela 1 – Tombamentos por inscrições em livros

Total de tombamentos	36
Inscrições no livro histórico	32
Inscrições somente no livro histórico	26
Inscrições no livro histórico e no livro de Belas artes	5
Inscrições somente no livro de Belas Artes	4
Inscrições no livro histórico e no livro arqueológico, etnográfico e paisagístico	1

Fonte: elaborada pelos autores.

3 Cabe lembrar que a promulgação do Decreto Lei 25/37 que define o patrimônio e cria o sistema de proteção ao patrimônio cultural, chamado histórico e artístico na época, acontece em uma fase de grande reflexão sobre o sentido da brasilidade, a menos de 50 anos de distância da Proclamação da República. Foram publicados neste período os seguintes livros: *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (1933), *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (1936) e *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Jr. (1942), obras basilares, nas quais os autores procuram interpretar a nação brasileira.

Privilegiou-se assim a “história” enquanto discurso racional, oficial, voltado para a consagração de uma certa versão e leitura do passado. Outro aspecto desta modalidade de tombamento é que, embora em alguns casos a dimensão arquitetônica tenha sido eventualmente considerada, esta não se configurou como o motivo principal do tombamento. Com relação a esta dimensão, observa-se que quase a totalidade de construções patrimonializadas até o final dos anos 1980 são expressivas de moradias de elites ou camadas médias.

Este padrão de tombamento esteve relacionado a um modelo político-institucional que perdurou por vários anos, desde os anos trinta até o final dos anos 1980 do século passado. A partir de então, assinalam-se mudanças significativas, muitas delas advindas da extensa mobilização social e popular relacionada à luta por liberdades democráticas que se alastraram no país. O final dos anos 1980 marca o fim do período de ditadura militar que perdurava desde o golpe militar de 1964. Em 1988, foi implantada no país uma avançada constituição, como resultado de sucessivas vitórias políticas do movimento democrático, colocando em cena novos atores sociais e inaugurando uma época de democratização das instituições.<sup>4</sup> É nesse contexto que instituições, como o Iphan, repensaram as políticas associadas aos processos de patrimonialização. O incremento da participação da sociedade em processos antes levados a cabo unicamente no contexto restrito do aparelho de Estado tem sido uma das novidades a partir de então. O Governo democrático, que se implantou no país a partir de forte pressão social e política, anunciou uma série de mudanças não apenas no contexto da representação política, com a abertura de eleições diretas em todas as esferas decisórias governamentais, mas também trouxe consequências para o campo da construção da memória social com a efervescência de novos grupos sociais que saíram da invisibilidade. A partir da eleição, em 2002, de Luiz Inácio Lula da Silva, antigo militante de movimentos sociais operários e egressos das camadas populares urbanas, o governo implantou uma política de “fóruns populares”, nas quais o objetivo consistiu em “escutar” a população e suas demandas em diferentes áreas. Particularmente fértil foi essa política no chamado campo da “cultura”. Quando assumiu a

---

4 É importante destacar a participação do Iphan no *lobby* pela “Constituição Cidadã” perante os constituintes e também sua participação com sugestões para a redação do texto da Carta Magna de 1988, na parte que diz respeito à cultura.

pasta do Ministério da Cultura, o músico e artista tropicalista, Gilberto Gil, liderou um conjunto de modificações na estrutura interna do ministério, fomentando a participação popular e a incorporação de um conceito antropológico de cultura com ênfase na ideia de diversidade cultural, tendo sido inclusive criada uma Secretaria da Diversidade Cultural no âmbito do Ministério da Cultura.

Nesta nova conjuntura, novos atores sociais ocuparam as instituições veiculando ideias e formulando projetos culturais. Pode-se dizer que houve uma progressiva oxigenação de áreas muito cerceadas durante períodos precedentes. As instituições voltadas para a memória social, especialmente para o patrimônio e para os museus, conheceram um período auspicioso com a reestruturação de departamentos, a criação de novas áreas e de novos institutos<sup>5</sup> e a absorção de profissionais com a abertura de concursos públicos. Os “fóruns da cultura” foram especialmente concorridos, com intensa e diversificada participação social. Estes forneceram importantes subsídios para o redirecionamento da política estatal para a cultura. A importância desta conjuntura de reformas políticas e sociais e seus efeitos na área das instituições devotadas à chamada esfera cultural talvez possam ser sintetizados por algumas “palavras de ordem” ou “ideias-chave” que passaram a predominar a primeira a que já fizemos referência, consistindo no estímulo à “diversidade cultural”; a segunda funcionou como uma espécie de *slogan* para todas as ações do ministério: “inclusão”, ou seja, o conceito de nação com o qual os agentes sociais e políticos passaram a operar passou a ser sobretudo o de uma nação plural, com múltiplas racionalidades, múltiplos interesses, múltiplos projetos e diversificadas expressões culturais. A ação do Ministério da Cultura deveria ser sobretudo a de “incluir” para dentro do Estado-nação aqueles grupos sociais e suas expressões culturais, antes invisibilizadas ou absolutamente excluídas.

Um estudo de caso sobre o tombamento da casa de Chico Mendes em Xapuri, no estado do Acre apresenta uma interessante reflexão sobre o tombamento de uma “casa” nos mesmos moldes aos anteriormente mencionados, ou seja, nos moldes de uma “casa histórica”.

---

5 Destacamos aqui no contexto do Iphan a dinamização do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, um programa que abriu novas perspectivas e abordagens para o tema do patrimônio, especialmente o campo do “patrimônio cultural”; e também a criação do Instituto Brasileiro de Museus (Ibram) como um desdobramento do Departamento de Museus e Centros Culturais do Iphan que foi elevado à nível de Instituto.



Entretanto, alguns elementos desse processo de patrimonialização despertam atenção por trazerem novidades com relação aos processos de patrimonialização no Brasil. A nosso ver, estas novidades estão relacionadas diretamente à politização do campo do patrimônio, associada ao fortalecimento de movimentos sociais. Nossa suposição é a de que ao integrar esse processo de tombamento, o Iphan assume com naturalidade sua vocação de instituição de caráter social. É bom lembrar que foi o Decreto-Lei 25/37, pedra fundamental para a constituição do campo do patrimônio em 1937, que introduziu na sociedade brasileira o conceito da função social da propriedade privada. Na revisão constitucional de 1993, propostas de alguns parlamentares<sup>6</sup> significavam uma tentativa de retrocesso ao limitar a tutela do Iphan aos bens públicos e, mesmo assim, na dependência de “autorização prévia do órgão de controle patrimonial competente da administração federal”. Se não houvesse uma movimentação de técnicos do Iphan com o apoio de universidades e instituições e personalidades de outros países, o chamado “patrimônio material” teria ficado sob os cuidados do Serviço de Patrimônio da União (SPU), desviando o eixo de discussão do âmbito cultural para o âmbito burocrático-administrativo e econômico.

O tombamento da Casa de Chico Mendes é emblemático com relação a um redirecionamento por parte dos agentes do patrimônio atuantes na esfera estatal por intermédio do Iphan que passou a implicar a parceria com os movimentos sociais.

## **O tombamento da Casa de Chico Mendes: o que se anuncia de novo no horizonte?**

Na noite do dia 22 de dezembro de 1988, um tiro de espingarda acabou com a vida do ambientalista Chico Mendes em sua própria casa, na pequena cidade de Xapuri, em plena floresta amazônica, no estado do Acre. Em 13 de fevereiro de 2008, 20 anos depois, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional decretou o tombamento da Casa de Chico Mendes, uma construção de madeira muito singela que

---

6 Jutahy Magalhães (PSDB-BA, prop. 14.188-4), Pedro Teixeira (PP-DF, prop. 15.488-7), Elcio Álvares (PFL-ES, prop. 16.586-1), Germano Rigotto (PMDB-RS, prop. 3.734-6) e Elcio Álvares (PFL-ES, prop. 16.587-5).

obedece a um sistema construtivo tradicional da região ainda de uso frequente.

A casa está pintada de azul turquesa, sendo que portas, janelas, cercaduras e tabeiras estão pintadas de rosa na forma de modesta decoração. Internamente, com exceção do quarto de Chico Mendes e sua esposa Ilzamar, pintado de azul, a casa toda é pintada de bege. Dentro da casa existe um pequeno acervo de apetrechos e livros que pertenceram a Chico Mendes.

Figura 1 – Casa de Chico Mendes



Fotógrafo: Antônio José Aguilera Montalvo (2011).

A Casa de Chico Mendes foi tombada pelo Iphan como uma “casa histórica”. Chico Mendes viveu nesta casa por aproximadamente dois anos e ali morreu. O pedido do tombamento foi feito oficialmente por habitantes de Xapuri e endossado pelo Departamento do Patrimônio Histórico e Cultural do Acre. Dessa maneira, segundo Aguilera Montalvo (2012):

a casa teve precedência com relação a outros lugares como o Seringal Porto Rico onde Chico Mendes nasceu e passou parte de sua vida, e outros onde ele viveu, trabalhou ou desempenhou algum cargo. Quanto ao Seringal Cachoeira, onde exerceu o ofício de seringueiro, a nomeação da Reserva extrativista como 'Reserva Chico Mendes' já está homenageando-o.

## Quem era o ambientalista Chico Mendes?

Figura 2 – Chico Mendes e sua esposa Ilzamar



Fonte: Fundação Chico Mendes.

O nome de Chico Mendes está ligado ao movimento de resistência dos chamados “povos da floresta”, ao processo de capitalismo predatório que se instalou na região do Acre, onde ele viveu toda a sua vida e que, em menos de 20 anos, causou um acentuado desmatamento na floresta amazônica. Francisco Alves Mendes Filho, o Chico Mendes, nasceu no Seringal Porto Rico, em Xapuri-AC, no dia 15 de dezembro de 1944. Aprendeu o ofício de seringueiro com o pai e, de acordo com seu próprio depoimento, começou a trabalhar na extração da borracha ainda criança, aos nove anos de idade. Chico Mendes viveu apenas 44

anos e transformou-se no maior signo do ambientalismo brasileiro ligado à defesa da floresta amazônica.

Figura 3 – Chico Mendes tirando látex de seringueira



Fonte: Divulgação Fundação Chico Mendes.

O Acre foi o último ponto de expansão da fronteira noroeste da região amazônica em meados do século XIX. O interesse pela região foi determinado pela procura da *hevea brasiliensis*, árvore nativa da região, cujo látex é a matéria-prima da borracha vegetal. A ocupação das terras acreanas se deu principalmente pelos meios fluviais. Às margens dos rios instalou-se a maior parte dos seringais, povoados e cidades do Estado. Nessas margens também se estabeleceram comunidades ribeirinhas organizadas a partir de unidades produtivas familiares.

Ao longo do tempo, essas populações ribeirinhas desenvolveram formas próprias de viver, hábitos e crenças, distintas das comunidades que habitavam as chamadas terras firmes, além de uma economia de subsistência bastante diversificada e que, ao mesmo tempo, estava adaptada e condicionada ao meio ambiente, sem agredi-lo. Cultivavam

pequenas hortas e criavam animais de pequeno porte, praticando o desmatamento racional da floresta, ora utilizando-se das áreas de terra firme e várzeas, ora explorando as praias nas épocas de baixa da água dos rios. Estas populações foram também aprendendo a viver do extrativismo colhendo castanha de árvore nativa da região no período de “descanso” das seringueiras – que coincide com o período das abundantes chuvas amazônicas –, caçando, pescando e extraindo outros produtos da floresta como açaí, buriti e outros.

Durante anos, até a década de 1960, predominou na região a economia da borracha com a exploração dos grandes seringais, propriedade de empresários que moravam fora da região. Os relatos de pesquisadores sobre esse período são dramáticos. Com a tendência de queda progressiva dos preços da borracha no mercado externo, os seringueiros eram tratados em regime de semiescravidão e viviam beirando a miséria que apenas era salva pelos conhecimentos tradicionais aprendidos com os indígenas e a abundância da biodiversidade da Floresta Amazônica.

Com o fim da economia da borracha na região, o regime de ditadura militar, que se instalou no país de 1964 até os anos 1980, estimulou uma nova ocupação para a Amazônia com grandes projetos mineradores, madeireiros e agropecuários, com financiamento internacional e incentivos fiscais, usando como argumento as ideais de “progresso” e de “soberania nacional”. Índios, seringueiros, ribeirinhos e colonos viram suas terras sendo invadidas e devastadas. (NEVES, 2003 apud AGUILERA MONTALVO, 2011) As autoridades militares permitiram que aventureiros vindos do Sul do país comprassem com recursos públicos e a baixo custo as antigas terras dos seringais. Estes novos proprietários, que não mantinham quaisquer vínculos com a região, espalhavam jagunços e pistoleiros para assegurar seus negócios, expulsando os seringueiros à bala e à faca. Incendiavam suas casas, destruíam seus roçados e matavam seus animais. O próprio Chico Mendes narrou em uma palestra a trágica história de ocupação predatória do Acre no período da ditadura militar no Brasil. Segundo ele, de 1970 a 1975, esses aventureiros compraram na região do Vale do Acre, com apoio de incentivos fiscais, 6 milhões de hectares de terras onde moravam aproximadamente 10 mil famílias de seringueiros que ali estavam há 30, 40 e 50 anos. Estas 10 mil famílias de seringueiros tiveram seus barracos incendiados e seus animais mortos à bala pelos jagunços. Criou-se uma

situação de pânico e terror na região. Essas 10 mil famílias tiveram destinos muito diferentes, os piores possíveis. Cerca de 60% se deslocaram para seringais na Bolívia, 40% decidiram tentar a vida na cidade de Rio Branco, a capital do estado do Acre. Em pouco tempo, esta cidade se transformou numa cidade inchada, sem condições de absorver a mão de obra das famílias de seringueiros, indivíduos analfabetos, sem qualificação profissional para um mercado de trabalho urbano. (MENDES, 1988 apud AGUILERA, 2011)

Na região de Xapuri e Brasileia, 180 mil árvores de seringueira e 80 mil castanheiras foram aniquiladas pelo fogo e pelas motosserras. Foram também destruídas mais de 1.200.000 árvores de madeira de lei. Toda essa riqueza foi extinta sem trazer renda ou proveito para a população ou para o governo do estado. (MENDES, 1988 apud AGUILERA, 2011) As comunidades locais passaram a enfrentar como inimigo a forma de exploração do capitalismo predatório que invadia terras indígenas e de seringueiros.

A partir de 1975, as populações tradicionais da floresta começaram a se organizar e a desenvolver formas de resistência, criando sindicatos de trabalhadores rurais e organizações civis com apoio da ala progressista da igreja católica que reforçava a luta popular com as Comunidades Eclesiais de Base. A implantação de um primeiro posto da Fundação Nacional do Índio (Funai) na região estimulou o início de um debate sobre a demarcação e a regularização das terras indígenas. (NEVES, 2003 apud AGUILERA, 2011)

Entretanto, os avanços do movimento de resistência eram muito fracos diante do avanço acelerado do desmatamento no estado do Acre. Foi então que entrou em cena o grande feito de Chico Mendes. Este, numa reunião com outros líderes trabalhadores que foram surgindo, propôs uma ideia que se revelou de grande genialidade como resistência física aos desmatamentos. A ideia que foi batizada de “em-pate” consistia em reunir um grupo de seringueiros e familiares para se dirigir aos locais dos desmatamentos com a perspectiva de dialogar com os peões contratados pelos novos proprietários das terras visando sustar as derrubadas das árvores. O projeto era pacifista, pois Chico Mendes e as lideranças sabiam que não tinham força para um confronto bélico. Acionavam mulheres e crianças para o movimento. Quando a polícia se deslocava para a área, havia cerca de 300 pessoas, entre

homens, mulheres e crianças. A polícia então era obrigada a recuar e com isso Chico Mendes criava um fato político. (MENDES, 1988 apud AGUILERA, 2011)

Na década de 1977 a 1987, foram organizados cerca de 45 “empates”. De acordo com a avaliação do sindicato, houve 30 derrotas e 15 vitórias. Mesmo nos 15 empates considerados vitoriosos, aconteceram centenas de prisões e assassinatos de lideranças do movimento.

Em 1985, as lideranças do movimento conseguiram realizar o Encontro Nacional de Seringueiros na capital do país, em Brasília, com apoio do Ministério da Cultura e de uma agência inglesa. Na ocasião, criaram uma entidade denominada Conselho Nacional de Seringueiros. Esse encontro teve repercussão internacional e atraiu o interesse de organizações preocupadas com a ecologia e a preservação ambiental.

Em janeiro de 1987, Chico Mendes e os integrantes do movimento dos seringueiros do Acre, receberam uma comitiva da Organização das Nações Unidas (ONU) que foi aos seringais de Xapuri, no vale do Acre, observar o trabalho e o movimento de resistência. Em março de 1987, Chico Mendes foi convidado a uma viagem a Miami quando, numa reunião de banqueiros, denunciou as políticas dos bancos internacionais, principalmente as políticas de desenvolvimento para a Amazônia, entre elas, um dos projetos do Banco Interamericano de Desenvolvimento que previa o asfaltamento de uma autoestrada, a BR-364, que ligaria Porto Velho a Rio Branco. Em julho de 1987, Chico Mendes recebeu, em Londres, o prêmio Global 500 que lhe foi entregue num encontro com entidades ambientalistas europeias. Em setembro de 1987, a convite de várias entidades americanas, Chico Mendes foi a Nova Iorque, onde a Sociedade Para Um Mundo Melhor lhe concedeu um prêmio, juntamente com os representantes pela paz na Nicarágua. A luta dos trabalhadores seringueiros na Amazônia passou a ser reconhecida internacionalmente e o nome de Chico Mendes circulava nos meios ambientalistas. Chico Mendes tornou-se um símbolo da criação de Reservas Extrativistas como alternativa para um modelo econômico não predatório para a Amazônia.

Figura 4 – Chico Mendes recebendo prêmio de Agência Internacional



Fonte: Fundação Chico Mendes.

Chico Mendes passou a pregar que a terra de domínio da União se tornasse um usufruto dos seringueiros, dos povos da floresta. (MENDES, 1988 apud AGUILERA, 2011) Para viabilizar essas propostas, tornou-se possível a reforma agrária e preservar as terras indígenas, foi criada a Aliança dos Povos da Floresta a partir de uma proposta encabeçada pelo Conselho Nacional de Seringueiros e pela União das Nações Indígenas. Essa aliança foi iniciada pela participação tanto de seringueiros quanto de índios em assembleias para se discutir problemas comuns. A força de tal entidade resultou na efetivação das reservas extrativistas, uma das modalidades específicas de regularização fundiária e uso sustentável dos recursos naturais.<sup>7</sup> Mas, evidentemente, o discurso e a militância de Chico Mendes desagradava os fazendeiros que almejavam o desmatamento para a criação de gado na região. Chico

<sup>7</sup> As outras três modalidades são as Reservas de Desenvolvimento (RDS), concebidas como Unidades de Conservação de Uso Sustentável, os Projetos de Assentamento Agroextrativista (PAE) e os Projetos de Desenvolvimento Sustentável (PDS), como assentamentos de Reforma Agrária. As Reservas Extrativistas (Resex), são áreas destinadas à exploração autossustentável e conservação dos recursos naturais renováveis, por população extrativista. (IBAMA)



Mendes começou a ser alvo de permanentes ameaças, até que foi atingido na porta da cozinha de sua casa por um tiro de espingarda desferido por Darci Alves da Silva Filho, a mando do seu pai Darli, nas vésperas do Natal de 1988, apenas um ano depois de ter sido internacionalmente consagrado.

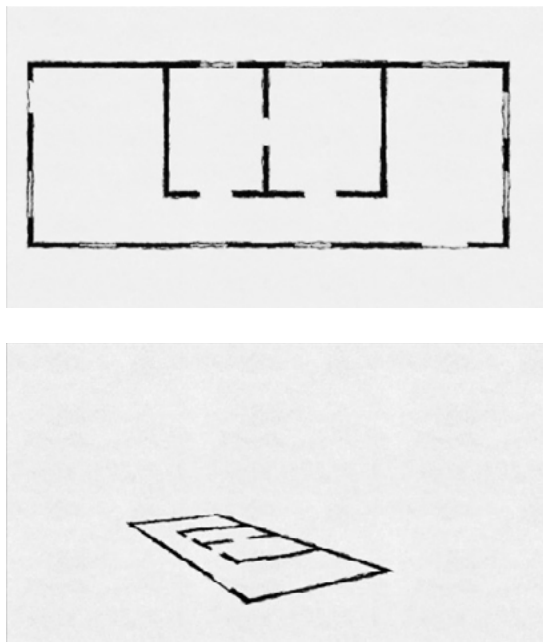
## **A Casa de Chico Mendes: uma arquitetura de exceção na configuração da lista de “casas históricas” tombadas pelo Iphan**

Se compararmos a singela arquitetura da Casa de Chico Mendes com o padrão dominante de arquitetura das demais “casas históricas” tombadas pelo Iphan, depreendemos um curioso paradoxo: embora a arquitetura da Casa de Chico Mendes siga um padrão bastante usual no contexto popular amazônico, trata-se de uma arquitetura de exceção na configuração da lista de “casas históricas” tombadas pelo Iphan. Isto significa que ao longo de sua trajetória, o Iphan não privilegiou as casas daqueles que poderíamos chamar de “heróis populares”, mas sim, as casas de lideranças e protagonistas de uma história oficial ou dominante da formação do par Estado-nação. Neste sentido, o primeiro aspecto que merece ser sublinhado é que o tombamento da Casa de Chico Mendes coloca em relevo um padrão de moradia predominantemente popular: uma típica “casa de seringueiro” da região amazônica.

A casa de Chico Mendes – o bem material, objeto do tombamento – é uma construção de madeira muito singela que obedece a um sistema construtivo tradicional da região ainda de uso frequente. A fachada que dá para rua, que tem em um pouco mais de 4m de largura, possui, como detalhe, apenas duas janelas de aproximadamente 1m<sup>2</sup> cada uma. A entrada principal está situada na fachada lateral e há uma entrada de serviço que liga a cozinha ao quintal. Há uma pequena sala na frente da casa e, nos fundos, uma cozinha com área semelhante que dá para o quintal. No meio, estão situados dois cômodos aos quais se acessa por corredor lateral. A cozinha tem duas janelas, a sala três; duas na fachada principal e uma lateral, e os dois quartos; uma cada um. O corredor tem duas janelas situadas na frente da entrada de cada cômodo. O imóvel tem aproximadamente 48m<sup>2</sup> e o terreno, menos de 300 m<sup>2</sup>.

O sistema construtivo é bastante simples. Na atualidade, carpinteiros experientes são capazes de construir uma casa similar em apenas uma semana. Inicialmente é feita a marcação da planta no chão,

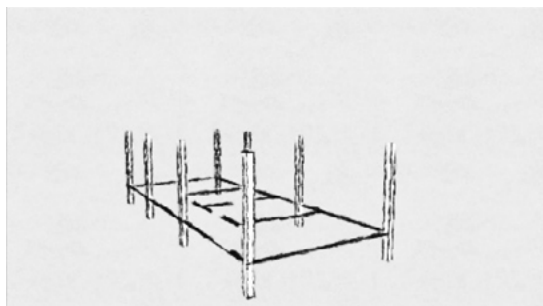
Figuras 5 – Plantas do sistema construtivo da Casa de Chico Mendes 1

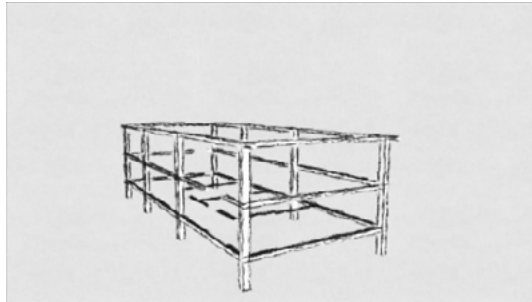


Fonte: Marcos Carvalho (2011).

Em seguida são cravados os pilares de madeira parcialmente enterrados no solo argiloso.

Figura 6 – Plantas do sistema construtivo da Casa de Chico Mendes 2

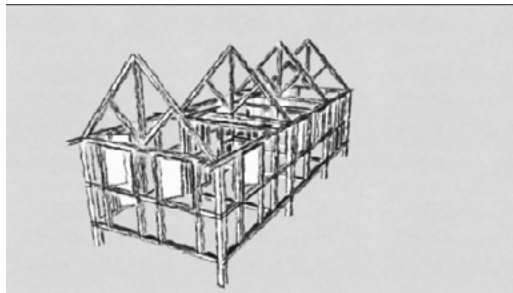


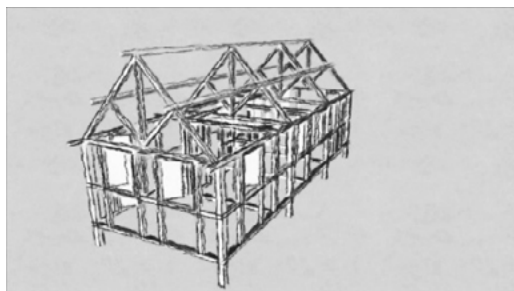


Fonte: Marcos Carvalho (2011).

Logo depois é construída uma gaiola com os elementos estruturais horizontais colocados da seguinte maneira: o baldrame, situado a aproximadamente 1m do chão, o frechal, a 2,10m de altura a partir do baldrame e, entre os dois, no meio, outro elemento que também circunda a casa toda e serve como arremate das janelas e peitoril. O telhado, de telha francesa, tem uma inclinação ligeiramente superior aos 45°. Tesouras de madeira, bastante leves (10 x 10 cm de seção ou às vezes menos), estão colocadas na altura das divisórias dos cômodos, os caibros se projetam um pouco permitindo a formação de um pequeno beiral.

Figura 7 – Plantas do sistema construtivo da Casa de Chico Mendes 3

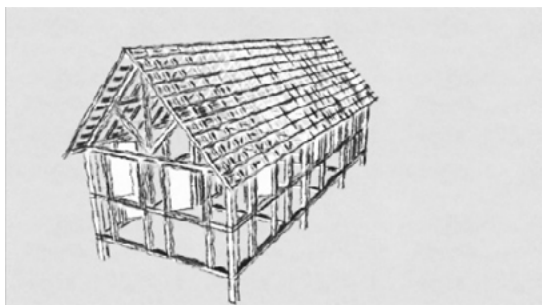




Fonte: Marcos Carvalho (2011).

Nas fachadas, frontal e de fundos, duas tábuas colocadas a guisa de tabeira lhes dão acabamento. As vedações internas e externas são feitas com tabiques de tábuas colocadas no sentido vertical, afixadas nos elementos estruturais acima descritos, o assoalho também é de tabuado. Portas e janelas são do mesmo material, sendo que as janelas possuem somente folhas cegas. As portas ocupam toda a altura entre o assoalho e o frechal.

Figura 8 – Plantas do sistema construtivo da Casa de Chico Mendes 4



Fonte: Marcos Carvalho (2011).

A ausência de forro e o fato das divisórias internas serem interrompidas na altura do frechal dar a sensação de que o espaço é maior do que realmente é. Por outro lado, essa característica das divisórias e as janelas abertas nas quatro fachadas favorecem a ventilação. Por causa da elevação do assoalho com relação ao nível do terreno, existem duas escadinhas de alvenaria: uma na entrada da sala e outra na cozinha. Há um afastamento da rua em torno de 5m e afastamentos laterais de aproximadamente 1m do lado direito de quem olha da rua e 2m do lado esquerdo. Nos fundos da casa existe um pequeno quintal onde foi construída uma edícula para abrigar o banheiro. (AGUILERA, 2011)

## **O significado simbólico do tombamento da Casa de Chico Mendes**

Ainda que o aspecto arquitetônico seja bastante expressivo e revele uma tomada de posição importante por parte do Iphan no sentido de privilegiar a preservação de uma casa simples de um homem do povo e, ainda que este ato traga em si elementos para a memória de um relevante padrão arquitetônico brasileiro, o que está em jogo no tombamento da Casa de Chico Mendes ultrapassa esta referência material para incorporar efeitos intangíveis, simbólicos e políticos. Temos assim de imediato algumas referências importantes. A mais óbvia diz respeito à evocação direta ao líder ambientalista. Mas Chico Mendes não está aqui encarnando um sujeito individual, mas sim um sujeito coletivo que ele representa e lutou até o fim: os “povos da floresta”, mais especificamente os “trabalhadores dos seringais”. O processo de patrimonialização neste caso expressa a construção de uma narrativa na qual uma construção material – a casa – com seus cômodos e seus objetos e também com seus jardins e suas plantas representam, evocam e, de certo modo, materializam ideias abstratas – patrimônio intangível – acerca de movimentos sociais, grupos sociais, crenças, valores e até mesmo suas utopias.

A Casa de Chico Mendes é revestida de forte conteúdo simbólico trazendo aquilo que o antropólogo Marcel Mauss identificou nas sociedades tradicionais, o “mana” ou o que Walter Benjamin denominou de “aura” – uma relação metonímica entre o objeto possuído e seu antigo

possuidor. A Casa de Chico Mendes contém o indivíduo e toda a sua história, é uma relíquia, um testemunho, um legado para que a memória sobreviva e não se possa esquecer de Chico e de seu movimento, de sua luta, de seus propósitos. E que também não se possa banalizar a forma brutal e fria com que lhe foi tirada a vida. Ao tombar a Casa de Chico Mendes, o Estado brasileiro assume uma posição precisa e clara na questão subjacente e que provocou a morte do líder: de defesa da florestania – movimento que, após a morte de Chico, se tornou bastante expressivo no Acre e do qual a principal representante é sua herdeira política, Marina Silva – que chegou a participar como Ministra do Meio Ambiente no Governo Lula e que se afirmou como referência de um projeto político alternativo para o país focado no tema do papel central da floresta e da sustentabilidade.

Atualmente, existem na Amazônia 59 Resex e 14 RDS, abrigando 143 mil pessoas e garantindo o uso sustentável e a proteção de 19,1 milhões de hectares de florestas. Mais 45 novas unidades estão em processo de criação na região, e 28 em outras regiões do país, essas como reprodução do modelo de reforma agrária e de uso sustentável dos recursos naturais construídos na floresta.

O campo do patrimônio não é um campo isolado, longe das disputas políticas e dos projetos sociais e econômicos nacionais ou regionais, pelo contrário. Nesse caso, esse tombamento está estritamente conectado a um contexto sociopolítico no qual uma nova constituição, que, por incrível coincidência, foi promulgada exatamente no ano do assassinato de Chico, defende a livre determinação dos povos, o multiculturalismo e estimula a emergência e a proteção jurídica de novos sujeitos coletivos, entre eles os “povos da floresta”. Do mesmo modo, o campo do patrimônio dito material não está separado do intangível ou imaterial. A “casa” aqui evoca o homem, seus projetos, suas ideias, seu posicionamento político, além de iluminar outras lideranças próximas que aderiram aos mesmos ideais e anseios dos chamados “povos da floresta”.

Na configuração da lista das “casas históricas”, o tombamento da Casa de Chico Mendes emerge na contramão de outros tombamentos de casas históricas no país, onde eram valorizados grandes personagens da história política, figuras eminentes da burocracia estatal ou representantes de uma elite intelectual identificados com a norma culta.

Desta vez, o Estado brasileiro conferia um selo de distinção a uma casa de um líder popular e ambientalista. E esta novidade a nosso ver pode ser lida como um sintoma de mudanças significativas no campo patrimonial e na configuração do Estado brasileiro. Ao “patrimonializar” e “musealizar” móveis e utensílios domésticos de maior simplicidade, não se está privilegiando o objeto raro e monumental, mas o objeto comum e presente no cotidiano de milhares de famílias das camadas populares. Essa atitude cria por si só uma identificação das camadas populares com a “casa”, onde eles também podem se ver representados. Trata-se, sem dúvida, de um reconhecimento oficial da relevância dos “povos da floresta” para os projetos de desenvolvimento que, a partir da Rio 92, passaram a ser denominados de “projetos de desenvolvimento sustentável”, nos quais a pressão pelo combate ao desmatamento tem sido uma constante.

O próprio comitê, que se aglutinou em torno da memória de Chico Mendes, constituiu-se numa expressão do fortalecimento dos movimentos sociais, agregando entidades como o Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Diocese (CDDHD); o Centro de Defesa dos Direitos Humanos e Educação Popular (CDHEP); Conselho Indigenista Missionário (CIMI); Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS); Comissão Pró-Índio (CPI/ACRE); Centro dos Trabalhadores da Amazônia (CTA); Central Única dos Trabalhadores (CUT); Federação dos Trabalhadores da Agricultura do Estado do Acre (FETACRE); Grupo de Trabalho Amazônico (GTA); Movimento de Reintegração de Pessoas Atingidas pela Hanseníase (MOHAN); Pesquisa e Extensão em Sistemas Agroflorestais do Acre (PESACRE); Projeto Aquiri; Rede Acreana de Mulheres e Homens (RAMH); SOS Amazônia; Sindicato das Indiretas (SIMDECAF); Sindicato dos Trabalhadores no Serviço Público Federal do Acre (SINDSEP); Sindicato dos Seringueiros e Pequenos Agricultores e Assalariados Rurais de Rio Branco (SINPASA); Sindicato dos Trabalhadores em Educação do Terceiro Grau do Acre (SINTEST); Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Sena Madureira (STR); Diocese de Rio Branco e a União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas (UNI).

Por outro lado, houve uma crescente difusão da vida e da trajetória de Chico Mendes no estado do Acre em especial na capital Rio Branco, onde o principal museu da cidade organizou uma exposição permanente

em torno do líder seringueiro e suas ações. Além disso, uma estátua foi erigida num local de visibilidade no centro de Rio Branco. O tombamento da “casa” inseriu-se num conjunto de ações de preservação e dignificação da memória de Chico e do movimento popular que ele representava.

## **Qual o significado do tombamento da Casa de Chico Mendes, passados mais de 20 anos após a sua morte?**

O tombamento pelo Iphan da Casa de Chico Mendes é uma “coisa boa pra pensar” que remete à complexidade do novo contexto social e político pelo qual se movem hoje os processos de patrimonialização, principalmente com a emergência de novas forças e projetos em disputa.<sup>8</sup> O tombamento deste bem material, classificado no gênero “casa histórica” visivelmente fortalece um bem intangível – um projeto social e político centrado na defesa ecológica e ambiental e também um projeto de política econômica voltado para um tipo de ocupação da região dos antigos seringais na Amazônia. A “casa” é um marco ou um semióforo, se utilizarmos a linguagem de K. Pomian (1984), na qual o visível é lugar de mediação para um universo mais amplo que não está imediatamente acessível. A proposta de abrir a Casa de Chico Mendes para visitação pública ilumina o projeto político do líder ambientalista que, como ele mesmo dizia em suas entrevistas, chegou a ultrapassar o âmbito local para se transformar numa luta nacional com forte apoio internacional de fundações e organizações de ativismo ambiental. Os visitantes são convidados a ingressar na mesma via de compreensão, no mesmo olhar reflexivo sobre o presente, nas mesmas construções de utopias para o futuro que defendia o “dono da casa”. É revivendo a proximidade com o dia a dia de “Chico Mendes” em sua luta pela defesa da Floresta Amazônica que sua experiência se atualiza.

---

8 O parecer do Iphan que se posicionou favoravelmente ao tombamento da Casa de Chico Mendes como “casa histórica” (Parecer 002 MTD/PROT/DEPAM/IPHAN de 10/07/2006) e a descrição de todo o processo encontra-se na página do IPHAN. Ver em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=13936&sigla=Institucional&retorno=detalheInstitucional> e <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do;jsessionid=7DAC7030E8A4A64AAA3C2EB92A2A0ADB?id=893>.



Alguns teóricos contemporâneos que se debruçam sobre o tema da memória têm atribuído ao legado do século XX um certo excesso de uma cultura da memória e do patrimônio, muitas vezes nostálgica ou relacionada a dimensão dos “passados nacionais”. Todo esse movimento teve relação com processos de construção dos Estados-nações nos séculos XIX e XX, quando se evidenciava, sobretudo, o caráter histórico, remetendo para a dimensão de um Estado fortemente marcado pela crença iluminista de construtor das nações enquanto comunidades imaginadas, ou seja, enquanto coletivos de indivíduos e um indivíduo coletivo.<sup>9</sup>

O que vem emergindo nas sociedades contemporâneas nas últimas décadas do século XX tem sido uma ambiência bem mais complexa, configurando uma pluralidade de pontos de vista, de indivíduos organizados em grupos e subgrupos, alguns com projetos articulados nacional e internacionalmente. Esta nova ambiência recoloca o tema da memória e do patrimônio para bem distante do apaziguamento e da construção dos ideais da “comunidade imaginada” do todo nacional. Neste novo contexto, há que se indagar: Patrimônios de quem? Lugares de Memória de quem? Para quem? Com quais sentidos? Com quais finalidades?

O tombamento da Casa de Chico Mendes pelo Iphan parece trazer algumas dimensões que não estavam inscritas em muitas das “casas históricas” anteriormente tombadas. Esta ênfase nos heróis ou nos personagens, que teriam contribuído num mesmo sentido de formulação e consolidação de um amálgama nacional centrado na homogeneização das diferenças, não está presente no caso em questão. O projeto que a Casa de Chico Mendes evoca não é exatamente um projeto vencedor num contexto de formação da nação e do Estado nacional. Também não é um projeto que foi apagado e que pode ser lembrado nostalgicamente. Pelo contrário, trata-se de um projeto ativo no presente e que remete ao imaginário de um “herói popular” com um projeto de florestania, no qual o sustento das populações implica diretamente numa política de preservação das florestas. Trata-se de agir para o reflorestamento, construindo uma via alternativa em continuidade com o legado do extrativismo praticado milenarmente por diversos “povos da floresta”. Assim, essa “casa histórica” parece seguir um destino que vai à contramão de

---

9 Para mais informações ver: Huyssen (2000) e Mauss (1969).

outras “casas históricas” que servem para afirmar uma espécie de via vencedora para a construção de um imaginário nacional. É o caso, nos parece, da cabana, onde Euclides da Cunha escreveu *Os sertões*, em São José do Rio Pardo, cujo tombamento serviu à consolidação de uma via republicana já vencedora àquela altura para o projeto do Estado nacional. (ABREU, 1998)

A Casa de Chico Mendes permite, pelo contrário, entrever o movimento subjacente de uma nação polifônica, na qual diferentes agentes sociais com diferentes ideários e projetos políticos se encontram em disputa. A evocação da casa onde o líder seringueiro foi brutalmente assassinado evoca não uma nação em harmonia, mas o dissenso, o conflito, a instabilidade.

Uma rápida navegação pelos portais da *web* que fazem referência à Casa de Chico Mendes, passados mais de 20 anos do assassinato do líder seringueiro, traz para o primeiro plano uma grande tensão entre compreensões muito díspares sobre a ocupação da região e mesmo sobre projetos políticos ao Brasil. Num destes portais, encontramos um vídeo que nos pareceu muito significativo, com o título “Chico Mendes – 20 anos de sua morte”.<sup>10</sup> Trata-se de uma reportagem produzida pela Rede Globo de Televisão com o repórter Ernesto Paglia. O vídeo começa mostrando o Seringal Cachoeira, local onde o movimento protagonizado por Chico Mendes teve início. O repórter descreve a importância da preservação da floresta, particularmente de algumas espécies como as seringueiras e as castanheiras para uma população de trabalhadores oriunda dos antigos seringais. Em seguida, menciona o conflito que se seguiu com a vinda para a região de empresários oriundos do sul do país com projetos de criação de gado para o corte, no qual o desmatamento seria condição necessária desta cultura produtiva. O foco na Casa de Chico Mendes aparece associado ao movimento do primeiro grupo. O repórter mostra o roteiro de visita que revive a *via crucis* dos últimos momentos da vida de Chico até o momento fatal, quando o líder seringueiro tombou mortalmente atingido pelo tiro da espingarda de Darci Alves da Silva a mando de seu pai, o fazendeiro Darli Alves da Silva. A própria filha de Chico Mendes, que na época do assassinato do pai tinha quatro anos, Elenira Mendes, é entrevistada por Paglia, fazendo questão

---

<sup>10</sup> Chico Mendes – 20 anos depois: Entrevista com Ernesto Paglia, Rede Globo de Televisão. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=pmObNCtJ1bA>. Acesso em: 22 out. 2013.

de mostrar a permanência ainda hoje do sangue na porta e na parede da sala onde tombou o pai. “*Aqui ainda tem marcas de sangue. Nesta parede, nós não mexemos, ela é da época...*” Essas marcas de sangue servem como metáfora do caráter ainda explosivo desse lugar de memória.

Em cenas filmadas durante o julgamento dos assassinos de Chico Mendes, o vídeo mostra o momento da confissão de Darci Alves da Silva, quando admite ter sido o executante do crime a mando de seu pai, Darli Alves da Silva. O repórter lembra que os assassinos confessos de Chico Mendes foram condenados a 19 anos de cadeia na época. Rememora ainda que depois de fugirem e serem recapturados cumpriram suas penas. Mas, com certo espanto, relata o repórter que após essa passagem pela prisão, os dois teriam voltado para Xapuri e continuavam a viver em suas fazendas a apenas 14 quilômetros da Casa de Chico Mendes. Ernesto Paglia apresenta então uma entrevista com o mandante do crime, na qual este se diz “um injustiçado” e culpa a vítima pela própria morte. Darli Alves da Silva tece uma argumentação que para nossos ouvidos soa bizarra, colocando em questão os pilares da vida numa sociedade democrática e os fundamentos dos direitos humanos mais fundamentais. Transcrevendo suas próprias palavras, “*o matador não é quem puxa o dedo, é quem provoca a morte. Ninguém matou Chico Mendes. Quem se matou foi ele mesmo, foi ele que provocou sua própria morte. Porque ele não mexeu só comigo, mexeu com todo mundo...*” Ou seja, o mandante do crime assume publicamente seu papel de porta-voz de um grupo de fazendeiros, defensores de um projeto de ocupação centrado no desmatamento, visando a criação de gado de corte na Amazônia. O que nos leva a indícios de que longe de solucionado, o conflito entre dois projetos excludentes e opostos de ocupação do que restou da outrora densa floresta amazônica, na região dos antigos seringais, continua mais vivo e intenso do que nunca.

Indagada pelo repórter sobre o que pensava a respeito, a filha do líder seringueiro, Elenira Mendes, que se formou em Direito e comanda a fundação que leva o nome do ambientalista, mostra-se cética diante do que ela chama de “justiça dos homens” e clama pela “justiça divina”, a única em que ela diz ainda acreditar.

A cidade de Xapuri, com 15 mil habitantes, tornou-se internacionalmente conhecida por preservar a memória de Chico Mendes e seu ideário político. Entretanto, percebe-se que a Casa de Chico Mendes

se configura em lugar de uma memória que, assim como seu sangue, continua quente, memória que não é compartilhada da mesma forma por todos os habitantes da cidade e de suas cercanias. Assim, os personagens deste enredo, nada dignificante no contexto de um processo civilizatório nacional, continuam se digladiando sem que sejam vislumbrados os desfechos a curto prazo. O posicionamento do Iphan, ao tomar a casa do líder ambientalista, demonstra que o Estado brasileiro tem sido cada vez mais um lugar permeado por contradições e conflitos e não mais um lugar de postura iluminista, que se vê como organizador e condutor das massas e das multidões. Num contexto de radicalizações políticas e de fortalecimento de movimentos sociais, a Casa de Chico Mendes emerge como o avesso de uma memória apaziguada e, talvez, como sintoma do potencial cada vez mais explosivo dos lugares de memória.

## Referências

- ABREU, R. *O enigma de Os Sertões*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1998.
- ABREU, R. Patrimônio cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: LIMA FILHO, M. F.; BELTRÃO, J. F.; ECKERT, C. (Org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 263-285.
- ABREU, R. “Tesouros humanos vivos” ou quando pessoas transformam-se em patrimônio cultural. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Ed. Lamparina, 2009.
- AGUILERA MONTALVO, A. J. *A imponderável fronteira: do material e do intangível no patrimônio cultural*. 2011. 160 f. Tese (Doutorado em Memória Social) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- AGUILERA MONTALVO, A. J. A memória das coisas e as coisas da memória. Apresentado ao Seminário Internacional da Abracor, Rio de Janeiro 2005.
- AGUILERA MONTALVO, A. J. Patrimônio: das maneiras e das coisas. In: ENCONTRO DE CONSERVAÇÃO E RESTAURAÇÃO, 3., 2003, Lisboa. *Actas...* Lisboa: LNEC, 2003.
- ALMEIDA, A. W. B. de. *Antropologia dos arquivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8: Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ARNT, R. 2001. Tesouro verde. *Exame*, São Paulo, v. 35, n. 9, p. 52-64, maio 2001.

BABELON, J. P.; CHASTEL, A. *La notion de patrimoine*. Paris: Liana Levi, 2004.

CHASTEL, A. La notion de patrimoine. In: NORA, P. (Dir.). *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard, 1986. p. 371-404. (Bibliothèque des Histoires).

HUYSSSEN, A. *Seduzidos pela memória*. Tradução de Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Aeroplano Ed., 2000.

LIMA FILHO, M. F.; ABREU, R. A antropologia e o patrimônio cultural no Brasil. In: LIMA FILHO, M. F.; BELTRÃO, J. F.; ECKERT, C. (Org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 21-43.

MAUSS, M. La Nation. In: MAUSS, M. *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. v. 3. p. 573-625.

POMIAN, K. Coleção. In: ENCICLOPÉDIA Einaudi: volume 1: memória, história. Porto: Imprensa Nacional, 1984. p. 51-86.

VELHO, G. 2006. Patrimônio, negociação e conflito. In: LIMA FILHO, M. F. BELTRÃO, J. F.; ECKERT, C. (Org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 249-261.



## Apêndice – Lista de “casas históricas” tombadas pelo Iphan

1. Casa do Marechal Deodoro da Fonseca (Marechal Deodoro, AL, 1964)
2. Prédio à rua Ana Néri, n.º 7 (casa natal de Ana Néri, Cachoeira, BA, 1941)
3. Prédio à rua Sete de Setembro, n.º 34 (Casa natal de Teixeira de Freitas Cachoeira, BA, 1941)
4. Casa natal do Barão de Macaúbas (Rio de Contas, BA, 1958)
5. Casa de José de Alencar (Fortaleza, CE, 1964)
6. Fazenda onde nasceu Tiradentes (Ritópolis, MG, 1971)
7. Casa do Sítio Cabangu (Casa natal de Santos Dumont, Santos Dumont, MG, 1950)
8. Casa de Joaquim Nabuco, à rua da Imperatriz n.º 147 (Recife, PE, 1949)
9. Casa de Oliveira Lima, à rua Oliveira Lima (Recife, PE, 1968)
10. Casa natal de Bento Gonçalves (Triunfo, RS, 1940)
11. Museu Casa natal de Vítor Meireles (Florianópolis, SC, 1950)
12. Casa natal de Oswaldo Cruz (São Luís do Paraitinga, SP, 1956)
13. Casa de Castro Alves (Salvador, BA, 1938)
14. Casa do Barão de Pontal (Mariana, MG, 1962)
15. Sobrado à rua Peregrino de Carvalho (Onde esteve preso Peregrino de Carvalho, João Pessoa, PB, 1938)
16. Sobrado da Madalena (Casa do Conselheiro João Alfredo Recife, PE, 1966)
17. Casa de Casimiro de Abreu (Casimiro de Abreu, RJ, 1963)
18. Casa do Visconde de Itaboraí, atual Fórum (Itaboraí, RJ, 1964)
19. Museu Antônio Parreiras (Niterói, RJ)
20. Casa que pertenceu a Carlos Oswald (Petrópolis, RJ, 1987)
21. Casa de Benjamin Constant (Rio de Janeiro, RJ, 1958)
22. Casa do General Osório (Rio de Janeiro, RJ, 1949)
23. Casa do Marechal Deodoro da Fonseca (Rio de Janeiro, RJ, 1958)
24. Casa à rua da Conceição (Museu Café Filho, Natal, RN, 1963)

25. Casa de Garibaldi (Piratini, RS, 1941)
26. Casa do Visconde de Pelotas (Porto Alegre, RS, 1963)
27. Casa de Davi Canabarro (Santana do Livramento, RS, 1953)
28. Sobrado à Praça Fernando *Abott* (que em 1845 hospedou Dom Pedro II, São Gabriel, RS, 1974)
29. Casa à Praça das Bandeiras (Museu Anita Garibaldi ,Laguna, SC, 1954)
30. Casa de Rodrigues Alves (Guaratinguetá, SP, 1969)
31. Barraca onde Euclides da Cunha escreveu *Os Sertões* (São José do Rio Pardo, SP, 1939)
32. Casa de Monteiro Lobato (Taubaté, SP, 1962)



# Notas para uma precípua reflexão sobre memória, construções identitárias e patrimonização<sup>1</sup>

Sandra C. A. Pelegrini.

*Nós somos hoje responsáveis pelo futuro  
mais longínquo da humanidade*  
Paul Ricoeur

As questões relacionadas à ética, à produção do conhecimento, à preservação das identidades culturais, dos bens patrimoniais e das memórias coletivas se distinguem nas organizações societárias atuais ora como interfaces de uma problemática comum, ora como proposições emblemáticas de dicotomias aparentemente **irresolúveis**. Sem dúvida, trata-se do enfrentamento de dilemas complexos, uma vez que implicam a imposição de princípios morais, juízos de valor, saberes e escolhas restritas a determinados segmentos sociais.

Tais impasses tornam-se ainda mais complexos quando os associamos ao processo de ocidentalização das culturas e às inovações técnicas e tecnológicas no campo da informação – aspectos que poderiam nos induzir a proposições apressadas e incautas no sentido de uma presumida interação consentida, tomada como “natural” e responsável pela difusão do bem comum. A guisa de exemplo, podemos mencionar os referenciais vinculados à ideia de que apenas o progresso econômico e o limitado acesso à educação formal seriam capazes de promover a tão

---

<sup>1</sup> Apresento aqui uma versão ampliada das ideias expostas no artigo “O patrimônio cultural e a materialização das memórias individuais e coletivas”, publicado na *Revista Patrimônio e Memória* (Assis: UNESP/CEDAP, 2007, v. 1, n. 1). Nessa oportunidade agradeço a generosidade intelectual da profa. dra. Zélia Lopes da Silva (UNESP), do prof. Nilson José Machado (USP) e da profa. dra. Ana Mandarinó (UFBA) que compartilharam comigo, em distintos momentos, seus conhecimentos tanto por meio de suas publicações, quanto em colóquios presenciais em eventos acadêmicos.

proclamada “harmonia social”, apenas para citarmos duas variáveis de um amplo conjunto de conceitos precípuos.

Não obstante, um olhar mais arguto, sobre a problemática acima referida, nos colocará de frente a questões epistemológicas singulares porque envolvem linhas tênues entre o respeito à diversidade e à pluralidade de opiniões embasadas em conveniências discrepantes que adquirem visibilidade mediante a apreensão de empreendimentos concretos e referenciais simbólicos.

Posto isso, com vistas a refletirmos a respeito da problemática da preservação das memórias e dos bens patrimoniais, optamos por estruturar este ensaio em duas partes. Inicialmente, procuramos apreender as articulações entre as construções discursivas relativas às histórias, às memórias e identidades expressas na literatura especializada; posteriormente, abordamos questões pertinentes aos processos de patrimonização dos bens culturais. Imbuídos desse intento passaremos então a abordagem do primeiro tópico proposto.

## **As construções discursivas e suas subjetividades**

As interfaces entre a história, a cultura, a memória e a identidade direta ou indiretamente vêm sendo alvo de incontáveis debates ao longo da história da humanidade, contudo, desde meados do século XX, esses debates foram redirecionados e ainda continuam gerando contendas e suscitando o interesse dos pesquisadores. De imediato, faz-se necessário reconhecermos que as conexões entre essas definições conceituais vêm sendo elaboradas de forma mais dinâmica nessa primeira década do século XXI, particularmente a partir do momento em que elas se mostraram como campos minados pelos dilemas que envolvem a subjetividade e cientificidade, a ética e o respeito à diversidade, além de tantas outras incertezas relacionadas a axiomas até bem pouco tempo considerados inquestionáveis.

Cumpre-nos lembrar, no entanto, que as evidências históricas comprovam também que, desde a Antiguidade, a ética e a memória foram alvos de interesse da filosofia e da história, mas é fato de que do ponto de vista contemporâneo foram desenvolvidas inúmeras hipóteses

e revisitadas algumas teses que embasaram estas acepções em distintos espaços e temporalidades.

Se considerarmos que a ética diz respeito aos valores instituídos socialmente, seremos obrigados a reconhecer que tais valores se engendram a partir de juízos morais; esses últimos, por sua vez, são gestados mediante determinadas regras de convívio social e associados aos procedimentos adotados por homens e mulheres que se submetem ou são submetidos a normas de conduta reguladoras da convivência em organizações societárias. Como adverte Nilson José Machado (2004, p. 143), o vocábulo ética “origina-se do grego *ethos*”, como tal está “[...] associado a uma reflexão sobre os costumes ou sobre a moral, fundada em princípios que transcendem a mera consolidação de hábitos”. Segundo esse filósofo da educação, “[...] trata-se de uma distinção sutil, mas fundamental” para a apreensão das relações humanas, pois enquanto para a ética “os valores” constituem “pontos de partida”, para a moral eles configuram elementos reguladores.

Podemos assegurar que, por essa via, o exercício da cidadania, reafirmado mediante sua associação às garantias dos denominados “direitos humanos”, manifestos por meio da Declaração Universal de 1948, pode se circunscrever a “simplificações exageradas” porque é justamente na “articulação entre o pessoal e o coletivo” que “reside o cerne da cidadania”; o direito à memória no plural. Trata-se de um processo em permanente construção, vital à dinâmica social, por conseguinte, crucial para a compreensão das memórias coletivas ou individuais.

Para Ricoeur (1913-2005), por exemplo, assevera que a memória contempla a habilidade humana de produzir (re)significações, representações de fatos “reais” ou “imaginários” passíveis de sofrer (re)configurações, sobretudo por meio da rememoração. Nessa linha de interpretação, afirma: “[...] não temos nada melhor que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu” ou “[...] se passou antes que declarássemos nos lembrar dela”. (RICOEUR, 2007, p. 40)

Em outros termos, o filósofo francês assinala que seria falacioso e reducionista circunscrevermos a memória a um mero receptáculo ou para usar os termos do autor, defini-la como um “reservatório de lembranças”; as reminiscências humanas viabilizam a emergência de “dados mnemônicos”, configurados quiméricamente no presente, mas capazes de provocar reflexões ou reavaliações daquilo que foi vivenciado

e/ou observado pelo sujeito. Portanto, elas enredam suas experiências em processo de (re)significação dos acontecimentos e torna-se capaz de (re)elaborar e reconstruir uma narrativa acerca de uma “realidade” para si própria e/ou para os outros.

A atribuição de valores e simbologias a determinados bens materiais ou imateriais adquire, no decorrer do tempo histórico, sentidos e vivências subjetivas, determinadas pela relação que esses objetos estabelecem com os sujeitos ou grupos sociais. Aliás, Gaston Bachelard (1888-1964), outro filósofo natural da França, destacou que as memórias se apresentam repletas de simbolismos impregnados tanto nos objetos, como nas experiências vividas pelos seres humanos. (BACHELARD, 1993)

Nessa linha de abordagem, os antropólogos Flávio Leonel A. Silveira e Manuel F. Lima Filho (2005), afirmam que as experiências culturais envolvem a “alma dos objetos” e as subjetividades imagéticas de que deles emanam. As imagens são capazes de “[...] veicular aspectos singulares das reminiscências do sujeito devaneante, pelas ações de rememorar vivências passadas e experimentar a tensão entre esquecimento e lembrança”. (SILVEIRA; LIMA FILHO, 2005, p. 38)

Assim, os autores argumentam:

[...] um objeto ou uma coisa sempre remete a alguém ou algum lugar, permanecendo como um elemento de uma paisagem (o casarão do século XVII; a velha figueira; o pilão; o Ford modelo 1929), ou mesmo de uma paisagem corporal (um colar de esmeraldas proveniente do Novo Mundo; um bracelete de ouro da Roma Antiga; um sapato a Luís XIV; um cocar Yanomami; um vestido de Marilyn Monroe). É nesse sentido que é possível falar numa memória que impregna e restitui ‘a alma das coisas’, referida a uma paisagem (inter) subjetiva onde o objeto (re) situa o sujeito no mundo vivido mediante o trabalho da memória. (SILVEIRA; LIMA FILHO, 2005, p. 39)

Assim, podemos inferir que não somente os objetos ou as coisas, mas suas representações imagéticas e simbólicas circulam nas entranhas das memórias dos sujeitos sociais, em meio a sentimentos e vivências que resistem ao ocaso e se mantêm devotadas a sustentar vínculos com os seus lugares de pertencimento historicamente construídos. Essa articulação se dá, porque os objetos, sons ou aromas dinamizam a memória coletiva ou individual e constituem manifestações

da materialidade da cultura de um grupo social, desencadeando tensões entre as reminiscências e o esquecimento, numa busca constante de fortalecimento de seus elos com o seu lugar de pertencimento.

A memória individual, como afirmou o sociólogo Maurice Halbwachs, constitui um ponto de vista da memória coletiva, porque muitos dos seus referenciais são sociais. Segundo o autor, a memória social ou coletiva é alimentada por recordações moldadas por formas de linguagem, pessoas e datas que se encontram presentes, e ainda predominantes na vida moral e material das sociedades em que integramos. Essas reminiscências se fundamentam numa série de marcos sociais que se concretizam num dado espaço, tempo e linguagem, por isso ele assegura que “[...] não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial”. (HALBAWCHS, 2004, p. 150)

A memória permite a sobrevivência do passado, como asseverou o historiador Jacques Le Goff (1984), uma vez que, mediante o exercício do pensamento simbólico, a história se eterniza na consciência humana. Contudo, divergindo de Halbwachs, Le Goff e Nora, entendem que não existe uma memória espontânea e verdadeira, ela sempre estabelece um recorte seletivo relacionado à necessidade humana de definir sua própria identidade. E mais, como sugeriu Pierre Nora (1993, p. 7-8), a memória recorre aos valores que cultivamos individualmente e está intrinsecamente associada à memória coletiva porque constitui um elemento de negociação importante no convívio social.

A historiadora Déa Fenelón (2004, p. 6) assinala que, por um lado, a memória “como qualquer experiência humana” se revela “um campo minado pelas lutas sociais” e, por outro, a “[...] memória histórica constitui uma das formas mais poderosas de dominação e de hegemonia do poder”. Por certo, a “aceleração da história” e as transformações observadas na percepção do tempo e do espaço, após o advento da industrialização e, em particular, da expansão da “mundialização” econômica e cultural, corroboraram para a fragmentação de estruturas que salvaguardavam os valores e as memórias consideradas passíveis de serem transmitidas às gerações futuras, por meio de instituições nucleares como as famílias e de outras instâncias como as religiosas, educacionais ou governamentais. (NORA, 1993)

Por seu turno, o erudito francês Michel de Certeau (2004, p. 199-200) que reuniu em suas obras referenciais da filosofia, ciências sociais

e psicanálise, ao apreender a historicidade que envolve as questões da memória, assinala que as “estruturas narrativas” adquirem valores numa construção gramatical ou sintática assentadas em territórios espaciais particulares, informadas pela denominada “prática do espaço” ou “geografia das ações”. Sob essa ótica, “os lugares” metamorfoseados em “espaços sociais” agregam temporalidades e imagens aos seus referentes.

Não obstante, a intensificação dos embates políticos e dos protestos contra as formas autoritárias de poder no âmbito individual e coletivo emergentes na segunda metade do século XX, fomentou o questionamento sobre os valores tradicionais propugnados por instituições tradicionais – como a família, a escola, a igreja e o estado – e criaram celeumas entre distintos sujeitos históricos, gestores de práticas e comportamentos sociais diferentes daqueles considerados “habituais” ou “normais”.

O choque causado pelos movimentos sociais que eclodiram na década de 1960, como as revoltas estudantis, as lutas pelos direitos civis, as mobilizações dos negros, das mulheres e das minorias sexuais, os movimentos pela paz e contracultura colocaram em xeque as dimensões objetivas e subjetivas da política e opuseram-se tanto aos princípios liberais da ordem capitalista ocidental, quanto às práticas “stalinistas” do Oriente.<sup>2</sup> Como bem o lembram, os historiadores Daniel Aarão Reis Filho e Sandra C. A. Pelegrini, os sociólogos Marcelo Ridenti e Stuart Hall, essa geração colocou sob suspeição “todas as formas burocráticas de organização”, apadrinhou a “espontaneidade e os atos de vontade política” e apontou certa fragilidade do pátrio poder – em latim, *patria potestas* – e das demais instituições tradicionais. (HALL, 2005, p. 44)

Para tanto, cada um desses movimentos “apelava para a identidade social de seus sustentadores”:

[...] o feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e lésbicas, às lutas raciais aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas, e assim por diante. Isso constituiu o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a ‘política de identidade’ – uma identidade para cada movimento. (HALL, 2005, p. 45)

---

2 Sobre o assunto consultar: Reis Filho (1988), Ridenti (2000) e Pelegrini (1998). Além de outros autores que pesquisam a década de 1960 no Brasil.

Além disso, Hall (2005, p. 45) ainda destaca que:

1º. O conceito de identidades tem permeado, cada vez mais, os trabalhos de estudiosos das diferentes áreas do conhecimento. De acordo com Stuart Hall a recorrência do tema pela teoria social justifica-se pelo fato de que ‘as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno’;

2º. A identidade é relacional, ou seja, ela precisa de algo exterior a ela para existir;

3º. Outra importante característica relacionada ao conceito de identidades implica em reconhecermos que ela é uma construção social e está sujeita às relações de poder. E o poder é a normalização, tendo em vista que fixar uma determinada identidade, como a norma, é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças.

Essa transformação nas maneiras de atuação e organização dos sujeitos correspondeu àquilo que os sociólogos denominaram “descentramento conceitual do sujeito” pós-moderno. Portanto, as noções de identidades na cultura contemporânea surgiram assentadas em práticas plurais, reveladoras das mais ambivalentes prioridades, gostos e objetivos.

Talvez por esta razão, a cultura não escamoteie mais a intensidade dos embates que se deflagram entre os sujeitos sociais – consigo mesmo e com seus pares, entre eles e os espaços físicos e sociais nos quais se inserem. Desse modo, como sugere o sociólogo Boaventura de Souza Santos (1999), a interpretação sociológica das culturas possibilita a percepção das fronteiras que se alteram continuamente e reorientam os modos de viver e sentir dos indivíduos.

A expressão da individualidade conquistada pelo cidadão, embora se torne um meio de aquilatar a sua identidade pessoal, na atualidade acaba sendo redefinida em função do seu anseio pela inclusão e reconhecimento na esfera pública. Para se ajustar ao corpo social, esses indivíduos tendem a remodelar seus corpos físicos e suas ações, de acordo como os objetivos de determinados grupos. Esses processos emblemáticos de “centralização” e de “descentramento” contribuem para a apreensão das relações entre os sujeitos e/ou atores sociais, uma vez que desvenda seus posicionamentos, manifestos tanto na sua aceitação

quanto na sua recusa em relação aos propósitos do grupo ao qual pertencem ou ao qual desejam se enquadrar.<sup>3</sup>

A problemática das culturas, portanto, não pode ser dissociada das expressões identitárias e patrimoniais que se estabelecem numa dada temporalidade e espaço, ora entre o “individual” e o “coletivo”, ora entre o “global” e o “local”. Tal consideração nos induz a refletirmos sobre as “identidades partilhadas” e os “valores coletivos” que, por seu turno, tangenciam também discussões sobre o corpo debatidas pela literatura sociológica.<sup>4</sup> As proposições do filósofo e historiador Michel Foucault<sup>5</sup> e do sociólogo Norbert Elias (1993), embora em campos epistemológicos diferentes, tomam o corpo como referenciais de interpretação que podem nos auxiliar a compreender melhor a relação entre o individual e o coletivo, entre a cultura e o patrimônio.

Do ponto de vista de Foucault, os sistemas de controle sobre o corpo social propalam redes de poderes que disciplinam a sociedade, por meio de instituições capazes de moldar o sujeito, através de representações da individualidade pautadas em estratégias psicoculturais e expedientes mais convincentes e estimulantes do que os métodos coercitivos. Para Elias (1993), a cultura e a civilidade suplantam a condição biológica do homem, pois a “civilização” do corpo, conquistada por intermédio de regras sociais de convívio e da superação do “estado de barbárie”, constituem condição *sine qua non* – ou *conditio sine qua non* – à modernização e, conseqüentemente, ao refinamento da conduta ou das maneiras sociais. Nesse sentido, podemos entender que a cultura materializada nos bens patrimoniais, de certa forma, assume um papel preponderante num processo didático pedagógico mais eficaz e menos

---

3 Cabe lembrar que o conceito de centralidade ou de “imaginação do centro” desenvolvido por Boaventura S. Santos (1999, p. 50-53) voltou-se para a análise das relações do Estado português com os outros países europeus. No entanto, a abrangência da argumentação desenvolvida pelo autor nos permite pensar tais questões em escalas menores, ou em microescalas.

4 Karl Marx (1980), por exemplo, quando estabelece uma contundente crítica à apropriação das “forças vitais” do trabalhador pelo capital, trata o corpo como “força de trabalho” articulado à “força produtiva”. Max Weber, entretanto, sustenta que o “corpo racional” constitui característica basal do grupo e do *status* que os indivíduos desejam conquistar. Essa visão de M. Weber pode ser observada tanto no livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, 1989; quanto na obra *Economia y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, 1996.

5 Ver em: Foucault (1979) e a entrevista de Gallagher e Wilson (1984). Esta entrevista foi concedida a B. Gallagher e A. Wilson, Toronto, em junho de 1982 e traduzida por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault.html>. Acesso em: set. 2006.



coercitivo, capaz de promover a profusão da civilidade e de valores culturais hegemônicos.

Não obstante, do ponto de vista histórico, cabe acrescentar que a preservação da memória transforma-se em uma “necessidade” à medida que a sociedade contemporânea busca preservar vestígios do passado que lhe permita a “reconstituição de si mesma”. Segundo Pierre Nora (1988), essa sociedade tende a reformular sua relação com o passado através das tecnologias e da mídia a qual ela tem acesso na contemporaneidade. Mas, segundo os sociólogos e filósofos alemães Hebert Marcuse (1997) e Theodor L. W. Adorno (1977), críticos da Escola de Frankfurt, a expansão das relações capitalistas na esfera cultural, provocou aquilo que eles interpretam respectivamente como o “fetichismo da mercadoria” e a “indústria cultural”, os quais urdem a um só tempo os desejos e a imaginação dos consumidores que recriam estruturas referenciais, individualizadas e, simultaneamente, coletivas. Em outras palavras, essa individualização cultural da sociedade, sob a ótica desses pensadores, tende a influenciar as preferências e práticas dos sujeitos e agentes sociais, interferindo nas suas relações com o trabalho e a cultura, além de alterarem suas formas de sociabilidade.<sup>6</sup>

Como lembra o sociólogo Carlos Fortuna, a globalização da cultura e da informação manifestada por meio da produção e do consumo de bens simbólicos, quanto da cultura material, tangenciam as questões da patrimonização e da memória na sociedade contemporânea. (FORTUNA 1999) Seja como for, a configuração de memórias hegemônicas vem historicamente fundamentando a constituição de múltiplas culturas cuja essência se assenta em identidades simbólicas. E, embora tenhamos que reconhecer a intensa busca de “unificação” de memórias e identidades, Stuart Hall (2005, p. 65) nos alerta para o fato de que as memórias hegemônicas, como por exemplo, as memórias nacionais que não conseguem subordinar “[...] todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas”.<sup>7</sup>

---

6 Entendemos por sociabilidade: “redes de relações” que envolvem experiências cotidianas, formas de lazer e convivência entre diversos grupos na sociedade. Tal conceito fundamenta-se na definição de Baechler (1995). Esse conceito é muito bem discutido na tese de doutoramento de Tanno (2003).

7 Essas ideias foram desenvolvidas também em: Hall (1997).

Por outro lado não podemos ignorar, como salientou Manuel Castells (2003, p. 3) que a própria identidade se engendra num “[...] processo de construção de significados com base num atributo cultural” ou num “[...] conjunto de atributos culturais inter-relacionados” que “[...] prevalecem sobre outras formas de significado”. Assim, conclui que um mesmo indivíduo pode reunir “identidades múltiplas” em torno de si e que estas geram “[...] tensão e contradição tanto na autorrepresentação, quanto na ação social”.

Ademais, do ponto de vista de Stuart Hall (2005), ao se conciliarem com outras memórias, as memórias individuais e as coletivas estabelecem pactos de lembranças e esquecimentos, e ao longo de suas trajetórias, contribuem para a formação da chamada “memória nacional”, basal para a consolidação de um “sistema de representação cultural” coadunado à formação de “comunidades simbólicas” assentadas na projeção da identidade de uma nação.<sup>8</sup> Outrossim, o autor ressalta que os caminhos das memórias e seus vínculos com o processo de sociabilidade dizem respeito à “política de identidade” de cada grupo. Nesse processo, certamente, a memória coletiva é definidora, mas seu determinismo pode contribuir para uma maior fragmentação das identidades e sugerir a multiplicação dos bens patrimoniais a serem reconhecidos.

Embasados nos conceitos acima arrolados, passamos a nos debruçar sobre as inter-relações entre a patrimonização e as identidades culturais.

## **Das alegorias do patrimônio às identidades culturais**

Interessa-nos destacar que, na esfera das políticas patrimoniais, todos os embates supracitados, bem como as transformações históricas decorrentes da individualização e da industrialização da cultura também adquiriram expressão. Se até meados do século XX a preservação estabeleceu uma relação intrínseca com a “memória histórica” e a “história oficial”, inegavelmente, nas décadas finais deste milênio, os confrontos entre os sujeitos e as forças sociais hegemônicas também ecoaram no âmbito da proteção e do reconhecimento de bens culturais de diversas naturezas.

---

8 Estas questões foram debatidas por Stuart Hall no artigo “Identidade cultural na diáspora”, publicado na *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. 1996. No entanto, as referências aqui citadas encontram-se no livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, 2005.

A busca incessante ao prestígio e aceitação por parte dos sujeitos ou dos diversos segmentos sociais chegou a suscitar uma significativa ampliação desse conceito outrora restrito aos bens de cal e pedra ou às obras excepcionais da humanidade, quase sempre, vinculadas às expressões de poder. Esse paulatino alargamento das noções de patrimônio observadas no início da segunda metade do século XX esteve relacionado ao impacto destrutivo causado pela Segunda Guerra Mundial (1939-1945), aos problemas gerados pelo intenso crescimento urbano e pelo questionamento das formas de poder e autoridade emergente nos anos sessenta. Tais percepções abriram espaço para manifestação de valores identitários antes sufocados e colocaram em xeque a

[...] perspectiva inicial reducionista que reconhecia o patrimônio apenas no âmbito histórico, circunscrito a recortes cronológicos arbitrários, permeados por episódios militares e personagens emblemáticos, acabou sendo, aos poucos, suplantada por uma visão muito mais abrangente do conceito de patrimônio. Este passou a ser pautado pelos referenciais culturais dos povos, pela percepção dos bens culturais nas dimensões testemunhais do cotidiano e das realizações intangíveis. (FUNARI; PELEGRINI, 2006, p. 31-32)

Sob esse prisma, a acepção de patrimônio passou a abranger a materialização das memórias de amplos segmentos sociais, grupos ou etnias e a ser observada como mais um campo no qual se delineiam as lutas cotidianas responsáveis tanto pela produção de memórias hegemônicas, quanto de outras memórias com as quais elas interagem continuamente. Nessa direção, a ampliação do conceito de patrimônio corroborou a retomada de tradições e identidades das minorias excluídas do rol dos bens culturais tomados como “monumentos exemplares” dos patrimônios históricos, paisagísticos e artísticos da humanidade e, em escalas menores, dos patrimônios nacionais.

Esse outro enfoque viabilizou uma revisão sobre os princípios que norteavam a seleção dos bens a serem preservados e informaram recomendações no sentido da preservação não só de monumentos públicos e religiosos antiquíssimos, mas também das edificações menos glamorosas como mercados públicos, estações de trem, além de construções contemporâneas e bens culturais de natureza intangível, como expressões, conhecimentos, práticas, celebrações e técnicas populares. Essas alterações são visíveis na conceituação e nas recomendações propostas

nas Cartas Patrimoniais resultantes de convenções internacionais realizadas em 1964 e 1975, como a Carta de Veneza e a Declaração de Amsterdã cujas proposições “[...] imprimiram novos parâmetros de análise à questão do patrimônio” ao expandirem a concepção de monumento e sugerirem “a preservação de obras consideradas modestas que tivessem adquirido significação cultural e a proteção de conjuntos, bairros ou aldeias que apresentassem interesse histórico e cultural”.<sup>9</sup> (FUNARI; PELEGRINI, 2006, p. 33)

Da mesma forma, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, aprovada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), em 17 de outubro de 2003, propugnava que o patrimônio cultural imaterial compreendia as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas, junto com os respectivos instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes eram associados.<sup>10</sup> (UNESCO, [2003?]) Mesmo assim, o estudo clássico do patrimônio nos remete, por um lado, a considerarmos os bens individuais que recebemos de nossos antepassados e deixamos como espólio para os nossos descendentes, e por outro, o patrimônio coletivo, pertencente a vários grupos ou comunidades com afinidades distintas, desígnios e práticas, por vezes, incompatíveis.

Nos dias atuais a preservação do patrimônio ainda se mantém articulada às memórias e identidades das elites dominantes, de modo que os bens reconhecidos como tal representam apenas os interesses e os jogos de poder desses segmentos. Afirmamos com segurança que o próprio conceito de patrimônio é histórico e socialmente construído, portanto, seus conteúdos e valores se alteram com o passar do tempo. Um indivíduo no decorrer de sua vida também passa por transformações biológicas, culturais e sociais que o levam a se vincular a grupos com diferentes “faixas etárias”; distintas categorias profissionais ou díspares opções religiosas. De fato, as coletividades “convivem em constante interação e mudança”. Essa diversidade resulta numa “multiplicidade de pontos de vista, de interesses

---

9 A Declaração de Amsterdã constitui um marco na discussão referente às “políticas de conservação integrada”, porque sugeriu a “integração do patrimônio à vida social” e “[...] o envolvimento da população residente nos processos de preservação, de modo a garantir-se maior observância dos valores ligados à identidade microlocal e a evitar-se a evasão dos habitantes em virtude de processos especulativos”. Conforme Funari e Pelegrini (2006, p. 33).

10 Outras cartas patrimoniais recentes também podem ser encontradas de forma impressa em Funari e Domínguez (2005).

e de ações no mundo” que, por sua vez, influenciam os valores que definem sua relação com o patrimônio e o sentido de pertencimento de uns agentes sociais em relação aos outros, sejam eles homens ou mulheres, crianças ou adultos, jovens ou idosos. (FUNARI; PELEGRINI, 2006, p. 10)

Nessa linha de argumentação, devemos acrescentar que todo grupo social possui um embasamento cultural, no cerne do qual se engendra a sua identidade. Os sentimentos e os modos de ver e atuar dos seres humanos os instigam a desenvolver costumes e hábitos individuais e coletivos. Estes quando partilhados com outras pessoas passam a envolver afinidades num espectro mais amplo – grupal, local, regional ou nacional. O pacto que os une tende a articular relações sociais capazes de superar rivalidades e a formatar projetos e memórias coletivas.

A preservação dos bens culturais da humanidade também enfrenta questões relacionadas ao etnocentrismo europeu. Os estudos de José Marin Gonzáles, Serge Latouche e Alain Touraine, indicam que o eurocentrismo influenciou as visões acerca das políticas públicas patrimoniais que vêm norteando as ações dos países signatários da Convenção do Patrimônio Mundial, um acordo firmado pela Unesco, em 1972, que visava o compromisso de identificar e proteger os patrimônios mundiais e, em particular, dos países signatários dessa convenção.

Tal postura pode ser facilmente identificada quando observamos as construções discursivas que regem os princípios da Unesco e de outros órgãos internacionais devotados à proteção patrimonial, haja vista que continuam alimentando a dicotomia cultural entre os povos “desenvolvidos” e os “subdesenvolvidos” ou a suposta “superioridade cultural” dos colonizadores sobre os colonizados. Portanto, prevalece ainda na atualidade o reverenciamento dos monumentos das dominadoras “civilizações do passado”, o “[...] predomínio dos interesses das potências econômicas” e a “[...] valorização do patrimônio ligado às elites em geral e da Europa em particular”. (FUNARI; PELEGRINI, 2006, p. 26)

Não obstante, como ressaltam Funari e Pelegrini (2006, p. 26), as ações da Unesco, nas últimas duas décadas do século XX, têm sinalizado “[...] o crescente reconhecimento do valor da diversidade humana em qualquer situação, não apenas, nem principalmente, no campo da potência militar e material”. Ainda assim, é inegável a primazia da preservação dos bens radicados na Europa, pois cerca de mais de 50% dos bens reconhecidos pela Unesco como patrimônio mundial da

humanidade se encontram no continente europeu e 60% do total de bens listados se situam na Europa e na América do Norte. As noções de civilidade e cultura que regem os bens tombados na América Central e do Sul, e nos continentes asiático e africano também veneram “[...] valores culturais introduzidos pelos europeus”.

A complexidade dos dados supracitados exige que reconheçamos a relevância das mobilizações emergentes na década de 1960, em particular, no que tange ao surgimento de novas configurações identitárias e a reafirmação de identidades renegadas historicamente, sem, no entanto, nos eximirmos de admitir os avanços alcançados da década de 1980 na esfera da valoração das culturas tradicionais populares. (HALL, 2005) Também não podemos negligenciar a importância da “revisão” e dos debates acerca dos limites da hegemonia das identidades nacionais processados na década de 1990, mediante um cuidadoso exame dos contextos nos quais as identidades étnicas e religiosas, entre outras, foram submetidas a pseudo unidades forjadas na acepção de nação. (CASTELLS, 2003)

## Considerações finais

Seria adequado afirmarmos que no mundo globalizado uma linha tênue delinea o diferencial entre os indivíduos e seus respectivos grupos, encurta as distâncias e afiança vínculos de pertença? Esta é uma problemática que exige uma reflexão mais profunda do que as ora apresentadas nessas breves notas, contudo, é notória a mediação entre as práticas e as representações discursivas expressas no âmbito das memórias no seu sentido mais plural. Também nos parece evidente que a proteção e a preservação dos bens patrimoniais passam pela perspectiva de que a cultura é uma construção social e de que os sujeitos interagem com uma gama intrincada de referenciais simbólicos e de práticas sociais através das quais podem reafirmar ou negar suas identidades.

As afinidades entre esses sujeitos e os lugares nos quais circulam e atuam tendem a agrupá-los e identificá-los com a preservação de determinadas memórias representadas por meio de legados culturais. Daí a multiplicidade de reivindicações no sentido da preservação de saberes, tradições e celebrações dos mais diversos grupos, étnicos, religiosos,

sexuais, profissionais, entre outras designações – num amplo processo de patrimonização da cultura.

Por fim, nos parece adequado enfrentar um último problema: se as memórias e patrimônios apresentam, como sublinham os especialistas mencionados, delicadas articulações com o grupo social no qual circulam, como podemos pensar as relações entre os patrimônios e as culturas na sociedade contemporânea? E mais, se essas culturas na contemporaneidade tendem a massificação da produção e do consumo de bens materiais e simbólicos, a ampliação do conceito de patrimônio cultural e a prerrogativa da extensão do reconhecimento de bens dos mais diversos grupos estariam correspondendo à intensidade da relação que se estabelece entre o patrimônio e o consumo? Dessa forma, a multiplicação das identidades decorrente do descentramento dos sujeitos no mundo globalizado não estaria contribuindo para a banalização do patrimônio e para o esfacelamento da materialização da memória?

Assim, no limiar do século XXI, tornam-se cada vez mais agudas as lutas pela retomada de laços de pertencimento e de redes de relações perdidas ao longo da existência de grupos minoritários. Não por acaso, eclodem, dia após dia, movimentos em defesa de direitos territoriais, étnicos, raciais e religiosos e mobilizações em prol da proteção dos bens patrimoniais e do ambiente natural que, em última instância, também alimentam reivindicações no sentido da preservação de múltiplas memórias, narradas, registradas e observadas sob os mais diversos ângulos.

## Referências

ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A: FAPERJ, 2003.

ADORNO, T. W. A indústria cultural. In: COHN, G. (Org.). *Comunicação e indústria cultural: leituras de análise dos meios de comunicação na sociedade contemporânea e das manifestações da opinião pública, propaganda e “cultura de massa” nessa sociedade*. São Paulo: Ed. Nacional, 1977. p. 287-295.

BACHELARD, G. *A poética do espaço*. Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BAECHLER, J. Grupos e sociabilidades. In: BOUDON, R. (Dir.). *Tratado de sociologia*. Tradução de Teresa Curvelo. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p. 61-106.

CASTELLS, M. *O poder da identidade: a era da informação: economia, sociedade e cultura*. Tradução de Alexandra Lemos e Rita Espanha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petropolis: Vozes, 2004.

DECLARAÇÃO de Amsterdã, 1975. Apresentada ao Congresso do Patrimônio Arquitetônico Europeu, Conselho da Europa, Ano Europeu do Patrimônio Arquitetônico, Amsterdã, 1975. Disponível em: <http://www.patrimonio-santarem.pt/imagens/3/declaracaodeamsterdam.pdf>. Acesso em: 1 set. 2006.

ELIAS, N. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

Foucault, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GALLAGHER, B.; WILSON, A. Michael Foucault, an interview: sex, power and the politics of identity. *The Advocate*, San Jose, n. 400, p. 26-30, 1984. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault.html>. Acesso em: 1 set. 2006.

FENELON, D. R. et al. (Org.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho d'água, 2004.

FUNARI, P. P. A.; DOMÍNGUEZ, L. *As cartas internacionais sobre o patrimônio*. Campinas: Unicamp/IFCH, 2005.

FUNARI, P. P. A.; PELEGRINI, S. de C. A. *Patrimônio histórico e cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

FORTUNA, C. J. *Identidades, percursos, paisagens culturais: estudos sociológicos de cultura urbana*. Oeiras: Celta, 1999. (Sociologias).

HALL, S. The centrality of culture: notes on the cultural revolutions of our time. In: THOMPSON, K. (Ed.). *Media and cultural regulation*. Thousand Oaks: SAGE; Milton Keynes: The Open University, 1997. p. 211-246. (Culture, media, and identities).

HALL, S. Identidade cultural na diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 24, p. 68-75, 1996.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. Tradução de Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1984.

MACHADO, N. J. *Conhecimento e valor*. São Paulo: Moderna, 2004.



- MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Tradução de Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- NORA, P. (Dir.). *Les lieux de la mémoire*. Paris: Gallimard, 1984. (Bibliothèque illustrée des histoires).
- NORA, P. O retorno do fato. In: LE GOFF, J.; NORA, P. *História: novos problemas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p. 179-193.
- NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.
- PELEGRINI, S. de C. A. *A UNE nos anos 60: utopias e práticas políticas no Brasil*. Londrina: EdUEL, 1998.
- REIS FILHO, D. A.; MORAES, P. de. 1968: *a paixão de uma utopia*. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1988.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François. Campinas: Ed. UNICAMP, 2007.
- RIDENTI, M. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- SANTOS, B. de S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1999.
- SÃO PAULO. Secretaria Municipal de Cultura. Departamento de Patrimônio Histórico. *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo, 1992.
- SILVEIRA, F. L. A. da; LIMA FILHO, M. F. Por uma antropologia do objeto documental: entre a “a alma nas coisas” e a coisificação do objeto. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 37-50, jan./jun. 2005.
- TANNO, J. L. *Dimensões da sociabilidade e da cultura: espaços urbanos, formas de convívio e lazer na cidade de Assis – 1920-1945*. 2003. 279 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2003.
- UNESCO. *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial*. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>. Acesso em: 18 out. 2013.
- WEBER, M. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1989.



# Moçambique: entre democracia multipartidária e o multilinguismo

Armindo Ngunga

## Introdução

O presente trabalho debruça-se sobre os desafios da construção de uma sociedade democrática num país multilingue que quer se desenvolver ignorando assimetrias que possam ser causadas pela diversidade linguística. Uma vez que o lugar da língua portuguesa é inquestionavelmente visível e reconhecido, o trabalho pretende também discutir o lugar das línguas moçambicanas no exercício da cidadania tomando a escola bilingue como embrião de uma sociedade inclusiva e de democracia participativa. Para efeitos desta comunicação, deve-se entender por línguas moçambicanas as línguas africanas do grupo bantu faladas em Moçambique, quer sejam partilhadas ou não com algum país vizinho.

Esta apresentação pretende responder as cinco questões, nomeadamente:

- I. Qual o impacto, na sociedade moçambicana, do uso das línguas moçambicanas na educação formal?
- II. Que papel os profissionais de educação podem ter no processo educativo para o sucesso da educação bilingue?
- III. Que contribuição as línguas moçambicanas podem dar na garantia do sucesso da educação em Moçambique?
- IV. É possível uma democracia monolingué num país multilingue e multicultural como Moçambique?
- V. Qual é o papel das línguas moçambicanas na garantia do exercício da cidadania e democracia participativa?

A ideia subjacente na presente discussão é de que a utilização da língua materna na escola desinibe a criança e desenvolve a sua autoestima permitindo que ela traga à escola as suas experiências acumuladas através da interação com outras pessoas fora da escola, o que faz da vida do recinto escolar um prolongamento da vida da comunidade de que a escola é parte integrante. É preciso enfatizar que a educação do cidadão não é tarefa exclusiva da escola. Ela começa na comunidade e continua na escola, o que justifica a necessidade de um diálogo permanente entre os dois lugares que se complementam na sua tarefa de preparar as novas gerações, seja através das várias formas de educação formal realizadas nas escolas ou nos ritos de iniciação, seja através de formas de educação informal realizada nos vários lugares ou momentos em que se processa a transmissão de conhecimentos e/ou experiências.

O entendimento de que se pretende partilhar nesta comunicação é o de que uma sociedade democrática se caracteriza pelo grau de participação dos cidadãos na vida em sociedade. E participação democrática é feita, sobretudo, através da língua cuja libertação e valorização começa pelo papel a que lhe é atribuído pelo sistema de educação.

Para discutir estas matérias, depois desta breve introdução, o presente artigo segue organizado da seguinte maneira: 2. A situação linguística de Moçambique e a participação democrática; 3. Os desafios de construção de uma sociedade democrática num país multilingue e o papel “exclusionista” da língua portuguesa; 4. As línguas moçambicanas no sistema de ensino; 5. A escola inclusiva como embrião de sociedade inclusiva; 6. Pesquisa científica como motor do desenvolvimento das línguas; 7. Conclusões.

## **A situação linguística de Moçambique e a participação democrática**

Antes da discussão do tema proposto para esta comunicação, afigura-se importante a apresentação da paisagem linguística de Moçambique, um país multilingue e multicultural por excelência. De acordo com Instituto Nacional de Estatística (2010), coexistem em Moçambique a língua portuguesa, a única língua oficial do país, com as línguas de sinais e 21 línguas moçambicanas. Portanto, considerando

as línguas dos sinais como variedades de uma única língua, sem perder de vista que pode não ser bem o caso, pode-se dizer que Moçambique é um país multilingue e multicultural porque os seus cidadãos se identificam linguisticamente através de 23 línguas diferentes. A tabela a seguir fornece o nome de cada uma dessas línguas, o número de falantes de acordo com o censo de 2007, a percentagem que cada uma delas representa no universo da população de cinco ou mais anos de idade e a distribuição pelas províncias onde as línguas são faladas. Assim:

Tabela 1 – Distribuição de línguas faladas por população de 5 ou mais anos de idade

Nº	Língua	Falantes	%	Província onde se fala
1	Makhuwa	4.097.788	26.1	C. Delgado, Nampula, Niassa, Sofala, Zambézia
2	Português	1.693.024	10.8	Todas as províncias do país
3	Changana	1.660.319	10.5	Gaza, Maputo, Maputo Cidade, Inhambane, Niassa
4	Sena	1.218.337	7.8	Manica, Sofala, Tete, Zambézia
5	Lomwe	1.136.073	7.2	Nampula, Niassa, Zambézia
6	Nyanja	903.857	5.8	Niassa, Tete, Zambézia
7	Chuwabu	716.169	4.8	Nampula, Sofala, Zambézia
8	Ndau	702.464	4.5	Manica, Sofala
9	Tshwa	693.386	4.4	Gaza, Inhambane, Maputo, Sofala
10	Nyungwe	457.292	2.9	Manica, Tete
11	Yaawo	341.796	2.2	Cabo Delgado, Niassa
12	Copi	303.740	1.9	Gaza, Inhambane, Maputo, Cidade de Maputo
13	Makonde	268.910	1.7	Cabo Delgado
14	Tewe	259.790	1.7	Manica
15	Rhonga	235.829	1.5	Gaza, Maputo, Maputo Cidade, Inhambane
16	Tonga	227.256	1.5	Gaza, Inhambane, Maputo, Cidade de Maputo
17	Manyika	133.961	0.9	Manica
18	Cibalke	112.852	0.7	Manica
19	Mwani	77.915	0.5	Cabo Delgado
20	Koti	60.771	0.4	Nampula
21	Shona	35.878	0.2	Tete
22	Swahili	15.255	0.1	Cabo Delgado

Nº	Língua	Falantes	%	Província onde se fala
23	Lgs dos Sinais <sup>1</sup>	7.503	0.05	Todas as províncias
	Outras LMs	310.259	2.0	Todas as províncias
	Total	15.670.424 <sup>2</sup>	100.0	Todas as províncias

Fonte: INE (2010).<sup>12</sup>

A Tabela acima mostra que, tomando aleatoriamente um milhão de falantes como número de referência para se definir uma língua como maioritária, em Moçambique existiriam cinco línguas maioritárias, a saber: makhuwa (4.097.788), português (1.693.024), changana (1.660.319), sena (1.218.337) e lomwe (1.136.073). Se os números contassem na definição de política linguística e tomando um milhão como critério, estas podiam ser eleitas línguas oficiais em Moçambique porque juntas são faladas por 9.805.537 pessoas de cinco ou mais anos de idade, o que corresponde a pouco mais de 60% da totalidade dos 15.670.424 indivíduos desta faixa etária no país. Mas os números não determinam a política linguística. A política linguística é determinada por factores diversos, incluindo uns subjectivos como se pode depreender da política linguística de Moçambique que reconhece o português como a única língua oficial.

Uma observação da tabela acima permite também notar que, enquanto a língua portuguesa e as línguas de sinais são usadas ao longo de todo o país, cada uma das línguas bantu moçambicanas é predominante em determinadas regiões que nem sempre coincide com os territórios administrativamente definidos – províncias, distritos, postos administrativos etc.–, como se apresenta na seguinte Tabela:

Tabela 2 – Distribuição de línguas moçambicanas por províncias

Província	Língua
Cabo Delgado	Makhuwa, Makonde, Mwani
Niassa	Makhuwa, Yao, Nyanja
Nampula	Makhuwa, Koti
Tete	Nyanja, Nyungwe, Sena, Chuwabu
Zambézia	Lomwe, Chuwabu, Sena

1 Aqui chamadas “línguas dos mudos”.

2 Total de Moçambicanos de cinco anos e mais de idade.

<i>Província</i>	<i>Língua</i>
Manica	Ndau, Tewe, Manyika, Sena, Nyungwe, Balke
Sofala	Sena, Ndau, Chuwabu, Tshwa
Inhambane	Tshwa, Tonga, Copi, Changana
Gaza	Changana, Copi
Maputo	Changana, Rhonga, Tshwa, Copi, Tonga

Fonte: Ngunga (2002b, p. 3).

A Tabela 2 apresenta algumas línguas moçambicanas e mostra que não existe uma relação de um para um entre línguas e província. Isto é, embora uma ou outra língua seja falada, exclusivamente, numa única província, muitas são as línguas faladas em mais de uma província e não existe nenhuma língua falada exclusivamente numa província. Além disso, também chama a atenção para a eterna questão da relação entre língua e dialecto, problema cujo esclarecimento pode provocar uma mudança do número de línguas apresentadas na tabela. Mas neste trabalho não vai se desenvolver a discussão desses conceitos ao comentar a tabela cuja apresentação tinha como objectivo registrar aquilo que os inquiridos e o analista entenderam como sendo “línguas” que se deveriam apresentar como tal, apesar de a lista criar um irresistível apetite de dizer algo mais sobre o assunto. Retem-se, por isso, que os dados da tabela são apenas dados de recenseamento e não fazem nada mais do que dar alguma ideia sobre a situação linguística do país, uma ideia de que não sendo necessariamente a real, como diria Fasold (1984), a ela se pode aproximar e, com base nela se pode definir uma política linguística. Por isso, o mais importante na lista acima é que o leitor compreenda quanto plural é, de facto, Moçambique, um país onde cada língua corresponde a uma cultura, e cada cultura a um povo com formas peculiares de percepção e interpretação do mundo. Por isso é que se diz que além de multilingue, Moçambique é um país multicultural.

## Os desafios de construção de uma sociedade democrática num país multilingue e o papel “exclusionista” da língua portuguesa

Vista essa situação altamente multilingue de Moçambique, já se pode imaginar a dificuldade que deve ser a construção de uma sociedade multilingue baseada no pluralismo de ideias que ultrapasse o âmbito de língua, etnia, região de origem. Como se sabe, a língua, a maior guardiã não só da cultura, que é “[...] um dos últimos bastiões da defesa da identidade e da personalidade de cada comunidade” (CABAÇO, 2001, p. 32) mas também da paz e da democracia num país (NGUNGA, 2002b) como Moçambique. Num país multilingue, deve-se falar no plural. No lugar de língua, deve-se dizer línguas. Ao se falar no singular, deve-se saber que se trata de língua de cada cidadão ou cada grupo de cidadãos. Pelo que, o reconhecimento e a valorização de várias línguas, num país multilingue, pode revelar de forma inequívoca o desejo sublime de um povo que quer tratar com igualdade e justiça, como membros da sociedade que se pretende construir.

Paradoxalmente, é a isto que se pretende que se preste atenção em Moçambique, o carácter plural da sociedade não é apresentado ao mundo nas suas reais dimensões e complexidade, nem na escola nem no parlamento. O discurso fazedor da opinião pública moçambicana, veiculado exclusivamente na língua portuguesa, sobretudo através dos meios de comunicação social, fornece à sociedade e ao mundo uma realidade distorcida. Com efeito, Moçambique é tratado como se fosse um país monolíngue. As línguas moçambicanas, principais depositários dos conhecimentos seculares dos moçambicanos, foram discriminadas e vítimas de exclusão ao longo dos últimos séculos, incluindo o século XXI. Durante todo esse tempo até ao presente, o aluno ou o parlamentar que não saiba a língua usada na escola, que não perceba o que os colegas parlamentares dizem, não pode participar nem nas discussões da turma, nem pode tomar a palavra no pódio parlamentar como deveriam se dominassem o principal meio de trabalho escolar ou parlamentar, a língua portuguesa.

Os moçambicanos não participam com toda a plenitude na tomada de decisões políticas que afectam as suas vidas, não gozam dos seus



direitos cívicos de participar na construção da democracia e criação da riqueza porque não falam a língua que monopoliza o discurso político oficial no país. Aliás, muitas vezes, alguns parlamentares não percebem o que se fala no parlamento de que são membros.

A nível de cada distrito, existe um fórum chamado Conselho Consultivo Distrital, esse órgão, como o próprio nome sugere, é consultivo e constitui hoje o único fórum onde se vive a real democracia em Moçambique, pois os seus membros têm a liberdade de falar nas suas línguas e colocar as reais preocupações das pessoas que representam. Ali se vê que a única coisa que falta àquelas pessoas é ter a capacidade de registar por escrito aquilo discutido nas suas línguas, facto que torna urgente a introdução da alfabetização e educação de adultos nas línguas moçambicanas.

Uma democracia multipartidária, num país multilingue e multicultural como Moçambique, só pode ser expressa por meio de muitas línguas, também uma forma de valorização das ideias daqueles que não falam a língua oficial. Por isso, seria de insistir que, tal como nos Conselhos Consultivos Distritais, também na Assembleia da República, fosse autorizado e materializado o uso das línguas moçambicanas por aqueles membros cujas ideias também são tão brilhantes quanto ou até mais do que as de muitos parlamentares falantes da língua portuguesa. Portanto, o princípio segundo o qual o parlamentar que quiser usar a sua língua pode fazê-lo contanto que se responsabilize pelas despesas de tradução ou interpretação é um princípio discriminatório que só pretende perpetuar o silêncio das vozes dos que não falam a língua portuguesa. A abolição deste princípio contribuiria sobremaneira para a construção de um parlamento mais sólido e mais participativo do qual nenhum membro seria excluído. Desta forma, cada parlamentar poderia gozar plenamente do direito de uso da palavra na língua que melhor domina sem correr o risco de ser rotulado de ignorante e analfabeto. Mas isso traria algumas consequências que são próprias do custo de democracia. O parlamento precisaria se organizar no sentido de criação de serviços de tradução das diferentes línguas moçambicanas e destas para a língua portuguesa. Infelizmente, os políticos moçambicanos parecem convencidos de que só eles são os actores eleitos do jogo político nacional e os restantes moçambicanos, sobretudo os das zonas rurais, que não são falantes da língua portuguesa, não passam de

meros espectadores que vão à casa do povo somente para bater palmas nos intervalos de sono.

Nota-se que a questão do papel das línguas moçambicanas na área política não é assunto exclusivo dos parlamentares, uma vez que não existe uma verdade sem o sistema que se expressa através do voto e que ele se conquista no calor e não na chuva do período eleitoral através da campanha eleitoral. Liphola (1995) sugere que “nos períodos pré e pós-eleitorais em Moçambique se deve informar e educar a população sobre o papel que todos os moçambicanos devem desempenhar na construção e na consolidação da democracia”. É uma proposta bem conseguida, obviamente, que só peca pelo facto de não indicar de imediato o veículo dessa informação e dessa educação. Não obstante, fica claro que a “população” referida por Liphola (1995) não é exclusivamente aquela que fala a língua oficial. Logo, o processo de educação cívica dificilmente ultrapassa o ideal de escolher o próximo presidente ou deputado da Assembleia da República no dia X, pois o resto acaba numa confusão de palavras de que o próprio agente de educação cívica tem uma compreensão deficiente porque é deficiente no seu domínio da língua de trabalho, a língua portuguesa. Portanto, uma mensagem que se pretende boa para a democracia, não chega a cumprir esse papel porque se coloca uma barreira de impedimento que para a maioria da população moçambicana tal desejo possa se materializar. Essa barreira é a língua portuguesa. Por falta de domínio dessa língua, o moçambicano está excluído de participar nas discussões do parlamento, mesmo tendo sido eleito a nível local. Desta forma, é caso para dizer que a língua portuguesa deveria desempenhar um papel importante de veículo de democracia em Moçambique, está a ser um obstáculo para o desenvolvimento da democracia abrangente, inclusiva e não condicionada.

Nas eleições autárquicas de 2008, a vitória do Partido Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) deveu-se, em grande medida, ao uso massivo destas línguas pelos candidatos e pela maioria das pessoas envolvidas na campanha eleitoral. A estratégia de contato interpessoal através da campanha *porta a porta* só foi eficaz graças ao diálogo em que os intervenientes usavam a mesma língua. Há um candidato da oposição que soube explorar os recursos linguísticos numa importante autarquia do centro do país que, para a surpresa da imprensa, demonstrou dominar bem e penetrou o coração dos cidadãos que lhe

garantiram a vitória. Isto deveria ter servido de alerta para todos aqueles que queiram exercer o seu direito político, pelo menos a nível local, de agora em diante é bom saber explorar este recurso importante, pois ninguém há de ser politicamente bem-sucedido se não falar a língua do seu eleitorado ou de uma parte considerável deste. Em tempos recentes, os moçambicanos assistiram à repetição de um cenário idêntico noutra também central autarquia moçambicana. Nas eleições autárquicas intercalares de 2011, um outro candidato da oposição pôs em prática a lição de uso da língua local e, como era de esperar, ganhou. O partido historicamente maioritário ficou assim a perder mais uma autarquia. O pretendido a ser dito aqui é que o candidato pretendente a ser ganhador precisa de usar a língua local na campanha eleitoral.

O recurso à língua local é uma forma não só de passar explicitamente a mensagem política, mas também de mostrar ao eleitorado que o candidato se identifica com as pessoas pretendentes a governar, ou seja, que o candidato é membro do grupo dos eleitores. O eleitor tem de saber que vai eleger um dos seus para cuidar dos assuntos que o preocupam como cidadão e como munícipe. Nem que o candidato tenha de aprender a língua uma semana antes, desde que revele no comício popular que não despreza o eleitorado, que se identifica com ele, tem a intenção de se comunicar na sua língua para fazer entender a sua mensagem. Poder ganhar alguns votos, isto é, muito importante em política na qual só é bem-sucedido quem expõe as suas ideias com clareza e penetra melhor os corações e as mentes das pessoas. A tradução pode ser um recurso importante, ao confiar exclusivamente na tradução arrisca-se a não ser entendido e, conseqüentemente, a ser ignorado. Portanto, ao invés de o eleitorado não participar, o candidato é transformado em não participante. Portanto, enquanto das discussões parlamentares é excluído o deputado que não fala a língua parlamentar, nas urnas das eleições locais é excluído o candidato não falante da língua local.

Em resumo, esta secção pretende mostrar que a participação democrática em sociedade multilingue e multicultural só pode ser conseguida através de um discurso multilingue que reflita a sua diversidade linguística e cultural. No caso de Moçambique, o desafio de participação democrática coloca-se também ao nível da educação, como se vai discutir na secção a seguir.

## As línguas moçambicanas no sistema de ensino

Apesar da sua inestimável importância no sistema de ensino, o que não é caso particular de Moçambique, o uso das línguas moçambicanas nas escolas foi vedado durante o período colonial e muitos anos depois da independência. Muitas razões de ordem política, econômica e científica foram chamadas para justificar essa violação do artigo 24º da Declaração Universal dos Direitos Linguísticos. (UNESCO, 1996)

Durante o tempo colonial não havia condições objectivas para permitir o ensino de e/ou em línguas moçambicanas então chamadas dialectos. O colonialismo português cerceou o crescimento e desenvolvimento das línguas moçambicanas tal como o fez com as outras manifestações culturais moçambicanas através da implementação de uma política de assimilação que, tendo as línguas como o seu principal alvo, era eminentemente glotofágica. De acordo com Duarte (2006, p. 51), a política de assimilação implementada pelos portugueses em todas as suas colônias pode-se

[...] resumir do seguinte modo: a) as línguas dos povos colonizados são meio de comunicação de gente inculta e, por essa razão, não estão aptas a *veicular a cultura* dos povos ‘civilizados’ que dominam as colônias, e muito menos a traduzir conceitos científicos; b) os colonizados têm, pois, interesse em aprender as línguas dos povos colonizadores, as únicas capazes de os tirarem da ignorância e os fazerem ascender à civilização. Tanto mais que as línguas não têm escrita e por isso não podem desempenhar todas as suas funções sociais. Sobretudo, não podem ser línguas de ensino e muito menos da administração.

O paradoxo dessa retórica colonialista reside no facto de a administração colonial nunca ter pensado em estudar cientificamente as línguas dos povos colonizados, quer se tratasse de línguas encontradas nos territórios dominados, quer com mais razões ainda se tratasse dos crioulos formados com a colonização. Mas foi com estas linhas que se coseu a política linguística de Moçambique e dos outros países colonizados por Portugal durante o tempo colonial. Foi neste ambiente político ideológico que muitos moçambicanos cresceram e se desenvolveram. Num ambiente em que estava claro que as línguas moçambicanas eram de “gente sem cultura”. As línguas moçambicanas “não poderiam servir” como meio de transmissão de conhecimentos científicos. Infelizmente,

esta mentalidade estava tão incrustada nas mentes dos colonizados que foram necessárias três décadas para se convencerem de que a independência de Moçambique nunca atingiria a sua plenitude, enquanto esse vírus de mentalidade colonial não fosse definitivamente erradicado.

Depois da independência, foi difícil operar a mudança de mentalidade colonial no que tange à percepção e ao papel das línguas moçambicanas. Entre as várias razões por de trás da proibição do uso das línguas moçambicanas pelos moçambicanos, figuravam as três seguintes: primeira, dizia-se que as línguas moçambicanas não deviam ser faladas senão em casos de extrema necessidade em ambiente familiar e pessoas do mesmo grupo étnico que não soubessem a língua portuguesa para não fomentar o tribalismo, inimigo número um da unidade nacional; segundo, as línguas moçambicanas não podiam ser introduzidas no sistema de ensino porque eram muitas. Como tal, nunca haveria dinheiro bastante para a produção, a aquisição de livros escolares em tantas línguas; terceira, dizia-se que não havia conhecimento científico suficiente em termos de gramáticas, dicionários, e outros de meios de ensino.

Apesar dos factores acima serem reais na altura em que eram invocados, os mesmos não são convincentes para justificar a preferência à condenação de milhões de pessoas à ignorância devido à sua incapacidade de sobreviver num sistema de ensino em que o seu insucesso era predizível no primeiro dia de entrada na escola. E ainda hoje continua inconcebível como um movimento revolucionário como a FRELIMO que se tinha batido pela libertação total da terra e dos homens e mulheres moçambicanos e foi capaz de embarcar numa política linguística oficial que discriminava o seu próprio povo. Na verdade, o uso das línguas moçambicanas no ensino poderia representar outra face importante do mesmo combate iniciado a 25 de Setembro de 1964, a da libertação do povo da ignorância, uma componente sempre presente nos documentos do movimento libertador, mas que conheceu dificuldades na fase crucial de sua concretização.

Durante cerca de trinta anos de independência, os moçambicanos foram se entretendo com estas aparentes explicações que nunca encontraram eco nem na política nem na ciência. Politicamente, o país perdeu muito com os altos encargos da ignorância cujos prejuízos são incalculáveis. A ciência e a arte de ensinar há muito tinham provado que o melhor veículo de aquisição de conhecimentos na fase inicial da

vida escolar de uma pessoa é a língua materna ou aquela que melhor domina. Aliás, isto corrobora a visão de Ferguson (2000, p. 108) para quem, “[...] sendo tudo igual, os alunos aprendem mais eficazmente os conteúdos escolares quando estes são ensinados na língua que lhes é familiar e a que estão expostos no seu ambiente. E geralmente essa língua não é estrangeira”.

Em termos econômicos, também a explicação dada nunca poderia ser convincente, porque em Moçambique independente tudo foi sempre possível quando houve alguma vontade política. Actualmente, todos esses obstáculos já estão removidos e as línguas já estão a aparecer nas escolas, não obstante a sua forma ainda titubeante, medida inteligente de quem não quer dar passo em falso. Os técnicos, que tudo sabiam antes, já podem demonstrar na prática as vantagens pedagógicas do uso da língua materna pelo menos nas classes iniciais, uma vez que mudanças de visão secular podem ser motivos de incompreensão. É de entender que ainda hoje, muitos moçambicanos não concordem, porque não compreendem, com a introdução das línguas moçambicanas nas escolas moçambicanas. O que um técnico pode dizer sobre esta matéria não é obrigar que todas as pessoas tenham fé no desconhecido, a menos que se trate de uma confissão religiosa. O que se pode dizer aos que se manifestam incrédulos é que a introdução dessas línguas no sistema de ensino representa uma grande conquista porque é uma afronta à política assimilacionista ainda habitando a mente de alguns moçambicanos nas diferentes camadas da vida social. Precisa-se de uma advocacia para convencer os moçambicanos a se engajarem nesse combate em prol da construção da sua própria autoestima, da sua moçambicanidade, o que passa pelo esforço de reconhecimento e aceitação das suas línguas como instrumento importante na luta pela igualdade de oportunidades e de possibilidade de todos contribuírem para o desenvolvimento do seu país.

A mentalidade ainda prevalecente em muitos moçambicanos caracterizada como estereótipo desenvolvido em relação às suas próprias línguas é consequência da aplicação de medidas de repressão a essas línguas no período colonial que era combinada com outras

[...] de natureza persuasiva, visando, em última análise, o esvaziamento cultural do povo colonizado, o qual foi conduzido a

autoconvencer-se de que não era susceptível de ser um sujeito cultural autónomo, isto é, capaz de criar e moldar uma cultura e uma língua próprias à sua imagem e semelhança. (ALMADA, 2006, p. 199)

É por isso que se apela para uma terapia colectiva que expurgue os espíritos coloniais que ainda residem em muitas mentes. É preciso que se assuma uma vez para sempre que as línguas moçambicanas são o espelho incontornável das culturas multiétnica moçambicana. Não se pode pensar que os moçambicanos possam alcançar o desenvolvimento sem recurso às suas línguas, pois o problema de desenvolvimento é problema de produção de conhecimento. E produção de conhecimento é baseada na cultura das pessoas. E “[...] a base mais importante de produção e expressão de conhecimentos é a língua”. (NGUNGA, 2000, p. 4) Prah (2006, p. 51), vai um pouco mais longe ao estabelecer a relação entre cultura, conhecimento e língua nos seguintes termos:

A cultura funciona como um banco de conhecimento em que este é depositado, é levantado e partilhado através da interacção social, e transmitido ou passado para outros com modificações e refinamentos ou adaptações de geração para geração. A língua é o instrumento através do qual acedemos ao conhecimento e à cultura da informação.

Portanto, ao se insistir no ensino da língua portuguesa, num sistema que exclui totalmente as línguas moçambicanas, está se defendendo a perpetuação da cultura portuguesa em detrimento da multiétnica cultural moçambicana veiculada pelas diversas línguas moçambicanas. Por outras palavras, sabendo-se que, “[...] como meio de expressão, a língua tem um poder simbólico potente, ela constitui não apenas uma variável importante de autoidentificação do grupo, mas também representa diferentes formas de estar no mundo e de ver o mundo”. (RASSOOL, 1999, p. 144) Por isso, ao se adiar a introdução das línguas no ensino, os moçambicanos favoreceram sobremaneira o atraso das suas línguas em benefício da língua portuguesa que, como já foi mencionado, até foi elevada à categoria de língua oficial, o mais alto estatuto que qualquer língua pode almejar alcançar na face da terra.

## Escola inclusiva como embrião de sociedade inclusiva

Em 2003, a título experimental, foram introduzidas as línguas moçambicanas no ensino, o elemento mais inovador da reforma do ensino básico, através do modelo de ensino bilingue. Actualmente existem no ensino secundário alunos que iniciaram os estudos primários na sua língua moçambicana em 2003.

Nas escolas experimentais de educação bilingue, de uma forma geral, os professores gostam do programa porque os alunos do “bilingue” – como eles chamam o programa que consiste na utilização da língua materna nas primeiras classes enquanto se aprende o português que mais tarde passará à função de língua de instrução – revelam-se mais espertos do que os do ensino monolingue em língua portuguesa. (NGUNGA, 2001)

De facto, não seria possível a implementação do *curriculum* resultante da reforma de ensino básico que inclui 20% do fundo de tempo para currículo local se o uso da língua local na escola continuasse proibido. Todavia, na fase de expansão, seria necessário introduzir algumas melhorias no modelo, mormente no que diz respeito à transição. Com efeito, ao invés dela ter lugar a partir da 3<sup>a</sup> série, seria de se propor que a mesma se realizasse pelo menos depois de cinco anos de aprendizagem da língua portuguesa, isto é, depois da 5<sup>a</sup> série, reconhecendo-se que o ideal seria a 7<sup>a</sup> ou mais tarde. A desvantagem de a transição acontecer a partir da 3<sup>a</sup> série é que o aluno revela não ter desenvolvido as habilidades que poderiam propiciar a transferência dos conhecimentos de escrita da língua primeira para a língua segunda. Portanto, quando chega à 4<sup>a</sup> série, altura em que se deve usar a língua segunda como meio de aprendizagem das matérias de todas as disciplinas, incluindo as que são introduzidas pela primeira vez nesta classe, o aluno só tem um ano de aprendizagem de leitura e escrita da língua segunda. Reconhecendo o rol de dificuldades de recursos materiais e humanos existentes nas escolas moçambicanas, pode-se prever as dificuldades que os alunos enfrentam na disciplina de ciências sociais, que começa a ser leccionada nesta classe. Tais dificuldades desvirtuam o espírito de ensino bilingue que visa facilitar o processo de ensino e aprendizagem através de uso de



uma língua que o aluno melhor domina, pois o aluno da 4ª classe ainda não domina (melhor) a língua portuguesa.

É claro que apostar numa solução que afasta o início da transição para mais tarde é um desafio para toda a família da educação. Os professores de todas as disciplinas têm de estar preparados para enfrentar esse desafio. É necessário que os manuais de português como segunda língua sejam adequados às necessidades destes alunos que iniciam a sua vida escolar na língua materna, porque a língua portuguesa é língua estrangeira para a maioria das crianças que entram na escola, não faria diferença para elas encontrar a língua portuguesa ou inglesa ou chinesa na primeira classe. As universidades precisam formar professores especializados para formar professores de português como língua estrangeira em Moçambique, professores para a maioria das crianças que sobrevivem nas franjas do sistema educativo. Portanto, é necessário um investimento sério na educação bilingue que não começa nem termina no professor primário, nem no ensino de língua apenas. A Universidade Eduardo Mondlane está qualificando formadores de professores. Seria interessante saber se os especialistas em formação de professores têm na agenda a formação de professores de educação bilingue, esta área de importância capital para o futuro de educação em Moçambique.

É preciso que a camada intelectual, os docentes, os jornalistas, todos os profissionais, os políticos, assumam e saibam justificar a presença das suas línguas nas escolas, sobretudo, naquilo que significa a sua contribuição na construção de uma nação moçambicana forte que tem os olhos postos no futuro. Portugal usou a língua portuguesa como instrumento de exclusão social durante o período colonial bem como para tornar intelectualmente dependentes os moçambicanos mesmo depois da independência nacional. Por isso, usou a língua portuguesa como a única língua de acesso ao conhecimento através da qual matérias de todos os níveis de ensino eram ensinadas. O uso das línguas moçambicanas nas escolas hoje testemunha a conquista da soberania, pois os moçambicanos já podem, em liberdade, ensinar aos seus descendentes a melhor maneira de rir, cantar os seus antepassados, chorar os seus defuntos da forma mais íntima, digna, emocional e profunda. Portanto, a introdução destas línguas nas escolas é a maneira mais significativa dos moçambicanos prestarem a devida homenagem a essas línguas que, como parte deles próprios, resistiram ao colonialismo ao longo de

séculos. É também uma maneira de prestarem homenagem aos seus heróis que libertaram o país nas suas línguas, estas que hoje participam no processo de construção e desenvolvimento de um Moçambique inclusivo e próspero em que se cultiva a diversidade e a igualdade.

Mais do que as razões pedagógicas, para a maioria das crianças moçambicanas, geralmente referidas por especialistas para justificar a introdução das línguas no ensino em Moçambique, hoje já há outras razões igualmente importantes que se juntam àquelas. Trata-se de razões políticas, econômicas e culturais levemente mencionadas nos documentos da educação sobre esta matéria. Em termos pedagógicos, os estudiosos sempre disseram que não era justo que a bitola para se medir o quociente de inteligência materializado no progresso escolar fosse a língua não conhecida, mas sim, a usada na escola. Como dizia Ngunga (2002a, p. 5), “o uso na escola de uma língua desconhecida como veículo de ensino e aprendizagem, fomenta, em qualquer sociedade, a timidez na criança e desenvolve a arrogância no professor”. Não é por acaso que os alunos das escolas das zonas rurais falam menos na escola do que os das zonas urbanas, e são geralmente mais velhos que os das zonas urbanas das mesmas classes. (NGUNGA, 2001)

Em algum momento, Ngunga (2000) fez referência às consequências do facto dos alunos do campo serem geralmente mais velhos que os das cidades. É que aqueles são incorporados no exército antes de concluírem a 12<sup>a</sup> série enquanto os das cidades vão ao exército depois desse nível de ensino. Se não se acabar com o sistema discriminatório de ensino numa língua conhecida por apenas alguns sem dar a oportunidade de cada um demonstrar a sua inteligência na sua própria língua para progredir naturalmente, esta situação pode degenerar numa situação em que um dia o país tenha um exército de generais oriundos das cidades e os soldados praças, e quiçá alguns sargentos, oriundos do campo. Isso pode ser perigoso para uma sociedade que cultiva a igualdade, a harmonia social, a paz e a concórdia.

O ensino das línguas maternas e de outras matérias nas línguas maternas permite a libertação da iniciativa criadora e um desenvolvimento intelectual equilibrado na criança, porque ela se torna autoconfiante e capacita a própria língua para exprimir as novas realidades. Quando a língua da casa é também língua da escola, é possível a participação dos pais e encarregados de educação na vida da escola, o que torna o

ensino e aprendizagem um processo contínuo entre a casa e a escola e contribui sobremaneira para tornar a escola num embrião de uma sociedade inclusiva. Por outras palavras, a democracia participativa que Moçambique almeja não é alcançável sem que as línguas moçambicanas façam parte dos horários das escolas, pelo menos nos primeiros anos do sistema de ensino. O protagonismo das línguas moçambicanas na formação da moçambicanidade (NGUNGA, 2002b) através da sua utilização na educação é a forma de assegurar o sucesso escolar, por um lado, e de desenvolver as próprias línguas para responderem com satisfação aos desafios da globalização, por outro.

Uma área importante de promoção da democracia num país multilíngue e multicultural é a área da saúde, pois não se pode construir uma democracia saudável com gente não saudável. Prestar cuidados de saúde não pode ser resumido em aspectos técnicos de administração de medicamentos ou de intervenção cirúrgica. Uma assistência médica eficaz começa com a comunicação entre o paciente e o agente dos serviços de saúde (médico, enfermeiro, servente, etc.). Não há nenhum mal pior do que aquele causado pelo sentimento de estar nas mãos de quem não se quer comunicar. Muitas mortes que ocorrem nas unidades sanitárias em Moçambique acontecem porque não há comunicação linguística entre o paciente e o agente dos serviços de saúde, pois o tratamento de saúde é um processo eminentemente comunicativo. E a cura começa no momento em que o médico se comunica com o paciente, com a vontade que o paciente coloca o seu problema ao médico, ao enfermeiro ou à parteira. Isto quer dizer que enquanto a comunicação na unidade sanitária for de domínio exclusivo da língua portuguesa, muitas pessoas vão continuar a socorrer da chamada “medicina tradicional”. Os moçambicanos vão à unidade sanitária ao primeiro sinal de doença. Se a doença não passar depois de algum tempo, acabam indo ao “médico tradicional”, aquele com quem se pode comunicar e dizer tudo incluindo a história da saúde dos espíritos dos antepassados. Em outras palavras, enquanto os que sabem português forem os únicos a planificar o acesso aos antirretrovirais, estes fármacos dificilmente chegarão aos não falantes deste idioma. Portanto, se antes dizíamos que quem não sabe a língua oficial não pode ser chefe do posto administrativo ou administrador do distrito, agora podemos com segurança dizer que a maioria dos que não sabem essa língua não tem acesso

aos antirretrovirais e mesmo que os adquiram, não os podem administrar sozinhos porque nunca aprenderam a dizer horas e minutos na sua própria língua. Portanto, estão perfeitamente desprotegidos, porque a única língua eleita para proteger os moçambicanos contra a morte por SIDA (Síndrome de Imunodeficiência Adquirida), para não dizer por qualquer doença, é a língua portuguesa.

Em tempo de paz, teoricamente deveria ser fácil produzir, traduzir e difundir os textos sobre as formas de transmissão e medidas de prevenção do vírus de HIV/SIDA, pois todas as regiões são fisicamente acessíveis. Mas a tradução escrita implica conhecimento da escrita das duas línguas respectivas, o que não é possível enquanto não se dominar o código escrito das línguas de partida e de chegada. No caso vertente, o domínio escrito das duas línguas passa pelo ensino e aprendizagem das línguas moçambicanas nas escolas. Logo, não se pode massificar o combate a essa doença, ou tornar inclusivo o processo de acesso aos antirretrovirais, senão através da introdução das línguas nas escolas. As mensagens sobre os perigos desta pandemia não devem ser traduzidas, têm de ser produzidas natural e espontaneamente nas línguas das pessoas. Para tal, é preciso que estas línguas sejam ensinadas nas escolas a fim de que se possam apetrechar do vocabulário científico necessário à produção das mensagens. De outra sorte, ainda se continuará a usar os números das vítimas do campo para conseguir dinheiro para evitar mortes por essa doença nas cidades.

O facto de as línguas moçambicanas não serem usadas nas escolas sempre pôs em dúvida o grau de genuinidade do combate que se diz estar a se travar contra essa doença à escala nacional. Sendo mais directos, até se pode perguntar, “o que se entende por escala nacional em Moçambique sem incluir a população o campo?”.

## **Pesquisa científica como motor do desenvolvimento das línguas**

Português como “língua de unidade nacional”, foi conceito cultivado pela FRELIMO durante a luta de libertação nacional e depois da independência. Por isso, os moçambicanos ajudaram a desenvolver a língua portuguesa enriquecendo-lhes o vocabulário e até angariando

mais falantes entre nacionais e estrangeiros. Nas casas moçambicanas criam-se filhos que são órfãos de avós vivos. Os filhos, exilados nos prédios das cidades, não se podem deliciar do calor de uma avó que conta histórias e transmitem o saber cristalizado nos anos em que carrega como património colectivo de todos os membros da sociedade a que deve, por isso mesmo, ser passada para as novas gerações.

Quando os moçambicanos citadinos levam os descendentes ao campo, que é a terra de origem de seus antepassados, estes não podem brincar com os outros meninos porque são estrangeiros, não falam as línguas locais. Desta vez, a exclusão é no sentido oposto ao que se está habituado. Os meninos da cidade se sentem excluídos. Consequentemente, aquela semana em que estão no campo parecem doentes, ficam acanhados e murchos, e os pais são obrigados a encurtar as férias para regressar para o exílio urbano sob muitos pretextos de trabalho que os espera na faculdade, no ministério, na empresa. Alguns ainda teimam em submeter os filhos aos ritos de iniciação, o que não passa de uma questão simbólica sem graça e com pouco significado, porque lá tudo é feito na língua moçambicana que as crianças citadinas não percebem.

Quando hoje, muitas décadas após a independência, o conhecimento da língua portuguesa é condição de integração social em Moçambique, é condição para se conseguir emprego digno, há motivos bastantes para se pensar que a língua portuguesa é língua de exclusão social. Paradoxalmente, o conhecimento dessa língua, depois dos moçambicanos terem lutado nas suas línguas pela conquista da independência, é condição para se conseguir emprego, para ser presidente do município. Portanto, como se dizia antes, a maioria dos moçambicanos, por não falar português, está interdita de participar na vida económica, social e cultural do país.

É interessante como a constituição e os defensores de lei são capazes de reconhecer todos os tipos de discriminação e escolher ignorar a discriminação através da língua. Quando se anuncia no jornal um emprego para um casal branco, de preferência de origem portuguesa, como já aconteceu, o Ministério de Trabalho tem tempo de emitir um comunicado de repúdio à descrição dos requisitos dos candidatos a emprego na República de Moçambique. Mas o mesmo Ministério não reconhece que é discriminação o que se vê todos os dias nos anúncios do mesmo jornal ou outros em que invariavelmente se exige o conhecimento da

língua portuguesa e, ultimamente, até conhecimento de língua inglesa. Portanto, quem não sabe português está excluído do mercado de emprego nesse país. Para quem está habituado a ser discriminado e excluído por não saber o português em Moçambique, não se sente escandalizado por se ver discriminado por não ser branco uma vez que discriminação é igual à discriminação.

De facto, bem entendida a situação, e encarada a sangue frio, sabe-se que, entre moçambicanos, não saber português é igual a não ser branco, ou ainda, saber português é praticamente ser branco. É que sem ser rigoroso nos anúncios que aparecem nos jornais e que nunca são questionados, só pelo requisito “domínio de língua portuguesa” cem por cento dos brancos moçambicanos passam, se tiverem concorrido, e cerca de setenta por cento de negros moçambicanos são eliminados antes de concorrerem.

Os cerca de trinta por cento do segundo grupo são aqueles que podem competir com os cem por cento dos do primeiro grupo. Portanto, o que se disse no jornal sobre o casal branco é a prática normal em Moçambique. Desta vez, a infelicidade foi causada pelo facto de aparecer a expressão “raça branca”. Mas poderia ter sido dito casal de língua portuguesa e o resto era visto à porta fechada sem criar nenhum alarido e o casal de “raça branca” teria passado. Mesmo assim, não se sabe se o tal casal de “raça branca” conseguiu o emprego ou não, pois as reacções só surgiram depois do anúncio ter sido publicado e lido lá onde se lê jornal. Por isso, essa matéria de discriminação/exclusão, se calhar, nem deveria ocupar tanto espaço numa comunicação que se pretende académica e, por conseguinte, inofensiva como essa.

O pretendido aqui é que se incentive e se valorize o desenvolvimento da pesquisa das línguas moçambicanas para que elas possam ter a mesma capacidade que qualquer outra língua na expressão de conceitos que fazem parte do património universal da humanidade, incluindo o vocabulário de culinária. Talvez um dia sejam essas as línguas que vão condicionar o acesso ao emprego em Moçambique. E como a condição de saber ler e escrever terá de aparecer sempre, é preciso que os falantes saibam também aprender a ler e escrever.

Os moçambicanos falantes das línguas que nunca tiveram a oportunidade de estudar nas escolas. Cometem muitos erros quando falam, pois não basta ter uma competência linguística (CHOMSKY, 1965), para saber falar sem erros uma língua. Depois de se adquirir a competência

linguística chomskyana, há um segundo nível de conhecimento de uma língua que todo o ser humano precisa atingir fora da casa, na escola. Para tal, é preciso que as escolas tenham gramáticas escritas para que os falantes possam aprender a fazer o exercício de reflexão sobre a sua própria língua. É preciso que sejam escritos dicionários para que os falantes tenham consciência da dimensão das línguas usadas e entendam que o facto de não conhecer uma palavra não significa que ela não exista na língua.

Com as línguas nas escolas, as pesquisas que se vão desenvolver em torno das línguas não vão se limitar aos morfemas e aos fonemas, vão ser bem mais diversificados do que isso. Basta lembrar-mos que, até ao século XVIII, não se ensinava química em alemão e de que foi necessário desenvolver muita pesquisa para que hoje ninguém possa lembrar desse facto, pois a Alemanha é um dos membros do grupo dos sete (+1) países mais desenvolvidos do mundo. Sem química na sua língua materna, o alemão nunca pertenceria a esse grupo dos mais poderosos do planeta.

Pretende-se dizer que, com as línguas em uso na escola, há de haver a necessidade de se desenvolver uma investigação séria para se encontrar, nas línguas moçambicanas, vocabulário endógeno para exprimir conceitos que fazem parte da metalinguagem das diferentes áreas de conhecimento. Isso serve para alertar os moçambicanos que a questão de introdução das línguas moçambicanas no ensino é um grande desafio para todos os moçambicanos.

Não é assunto exclusivo dos professores primários que não se entendem com os seus alunos. É uma questão de soberania intelectual. Os professores de todos os níveis de ensino e de todas as disciplinas têm de ser membros deste movimento, pois, quando chegar a vez de se ensinar física, não vão chamar um linguista para elaborar os manuais de física em changana, makhuwa ou qualquer outra língua moçambicana. Vai ser chamado um especialista de física para tratar deste aspecto particular da língua na escola. Por outras palavras, é preciso que se comece hoje para daqui a cem anos, ou mesmo duzentos, não se interessa quantos, os moçambicanos dominarem a ciência e a técnica nas suas línguas.

O falante de qualquer língua precisa saber que as fronteiras da sua língua são bem mais largas do que os limites do seu quintal ou da sua aldeia. Mas para isso é preciso que ele tenha acesso a uma escola onde se fale dessa matéria. Como se pode perceber, é tarde. Por isso,

é urgente que as instituições de investigação sejam apoiadas para que possam realizar esse trabalho, mais do que valorizar a cultura nacional, de que as línguas são as principais guardiãs, valoriza o conhecimento científico nacional, força motriz do desenvolvimento.

Como dizia Liphola (2002, p. 3), é

[...] indispensável o papel do ensino e da pesquisa para, por um lado, produzir o conhecimento sobre a nossa realidade e, por outro, potenciar as comunidades com meios que lhes permitam participar no desenvolvimento local a fim de que possam fazer face às exigências impostas pela globalização.

O que quer dizer mais do que nunca, no mundo da globalização em que se vive, é que cada sociedade precisa ter a sua própria “bandeira”, para poder legitimar a sua presença à mesa da globalização. Essa sua bandeira é a sua própria língua.

## Conclusões

Ao mesmo tempo em que apresenta uma reflexão sobre a situação linguística de Moçambique, esta comunicação quis apenas partilhar algumas ideias sobre quatro questões fundamentais, a saber: (a) a língua como instrumento de exclusão social e inclusão; (b) o papel da educação bilingue no exercício da cidadania; (d) a investigação como condição para o sucesso da educação bilingue em Moçambique.

As matérias sobre a discriminação, língua como factor inibidor da participação do cidadão na vida do país, e as incoerências das políticas públicas, face a esses factos, foram discutidos aqui para caracterizar a política linguística doente desde o tempo colonial.

Foi sugerido que a questão linguística não devia ser vista no sentido de problema de língua apenas como faculdade de expressão e de comunicação verbal entre as pessoas (SIOUFFI; VAN RAEMDONCK, 1999), instrumento através do qual os cidadãos podem participar no exercício de democracia.

Espera-se que a introdução das línguas seja acompanhada de disponibilização de recursos para que as escolas de educação bilingue, rurais, não sejam tratadas como “outras escolas” no sistema escolar do país, sendo, com efeito, necessário o apoio à investigação e formação



linguística e pedagógica para que os educadores ensinem essas e nessas línguas tenham preparação sólida para o trabalho que realizam. Que sejam criadas condições para que os alunos tenham acesso aos livros didáticos nas línguas em que vão estudar, e incentivar os autores a escreverem outros livros de leitura de lazer para que os alfabetizados não retornem ao analfabetismo.

Por fim, foi demonstrado que a educação na língua materna não deve ser encarada, entre os acadêmicos, apenas como um assunto dos linguistas. Este assunto é também dos biólogos, dos matemáticos, dos físicos, dos historiadores, dos engenheiros, dos astrônomos, de todos, porque o desenvolvimento socioeconômico de um país é um assunto transversal que diz respeito a todos os cidadãos, embora o recurso mais importante nisso sejam as línguas que veiculam a cultura dos seres humanos em sociedade.

Que se expanda a educação formal na língua materna para permitir que o cidadão moderno se forme e possa participar no processo de construção da sociedade democrática que todos os moçambicanos almejam em paz e harmonia social.

## Referências

- ALMADA, J. Importância da padronização para a língua e o ensino. In: GRUPO PARA A PADRONIZAÇÃO DO ALFABETO. *Proposta de bases do alfabeto unificado para a escrita do Cabo-verdeano*. Praia: IIPC, 2006. p. 187-223.
- CABAÇO, J. L. Conheço-me, logo resisto. *Proler*, Maputo, n. 1, p. 32, 2001.
- CHOMSKY, N. *Aspects of the theory of syntax*. Cambridge: MIT Press, 1965.
- DUARTE, D. História da escrita em Cabo Verde. In: GRUPO PARA A PADRONIZAÇÃO DO ALFABETO. *Proposta de bases do alfabeto unificado para a escrita do Cabo-verdeano*. Praia: IIPC, 2006. p. 49-98.
- FASOLD, R. *The sociolinguistics of society: introduction to sociolinguistics*. Oxford: Blackwell, 1984.
- FERGUSON, G. The medium of education in African education: the role of applied linguistics. In: MAKONI, S.; KAMWANGAMALU, N. (Ed.). *Languages and institutions in Africa*. Cape Town: Centre of Advanced Studies of African Society, 2000. p. 95-111.

FIRMINO, G. *Situação linguística de Moçambique: dados do II recenseamento geral da população e habitação de 1997*. Maputo: Instituto Nacional de Estatística, 2001.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA - INE. *III recenseamento geral da população e habitação, 2007: resultados definitivos*. Maputo, 2010. Disponível em: <http://www.worldcat.org/title/iii-recenseamento-geral-da-populacao-e-habitacao-2007-resultados-definitivos/oclc/712644916>. Acesso em: 23 fev. 2017.

LIPHOLA, M. O espaço das línguas moçambicanas na comunidade lusófona no contexto da globalização. In: LUSOCOM: CONGRESSO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DE COMUNICAÇÃO, 5., 2002, Maputo. *Anais...* Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 16-19 abr. 2002. p. 33-37.

LIPHOLA, M. Utilização das línguas moçambicanas no processo eleitoral. In: MAZULA, B. (Ed.). *Moçambique: eleições, democracia e desenvolvimento*. Maputo: Inter-Africa Group, 1995. p. 277-302.

MONDLANE, E. *Lutar por Moçambique*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1969.

NGUNGA, A. As línguas nacionais no ensino formal. In: UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME. *Moçambique: relatório nacional do desenvolvimento humano, 1999*. Maputo, 2000. p. 39-40.

NGUNGA, A. Language policy for education and media in Mozambique: an alternative perspective. In: TREWBY, R.; FITCHAT, S. (Ed.). *Language and development in Southern Africa: making the right choices: conference proceedings*, National Institute for Educational Development, Okahandja, Namibia, 11-13 April 2000. Windhoek: Gamsberg Macmillan, 2001. p. 36-61.

NGUNGA, A. Língua portuguesa e línguas moçambicanas: que relações? In: LUSOCOM: CONGRESSO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS DE COMUNICAÇÃO, 5., 2002, Maputo. *Anais...* Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 16-19 abr. 2002a. p. 42-53.

NGUNGA, A. Papel da língua na manutenção da paz. In: MAZULA, B. (Coord.). *Moçambique: 10 anos de paz*. Maputo: Centro de Estudos de Democracia e Desenvolvimento, 2002b. p. 3-16.

NGUNGA, A.; BAVO, N. *Práticas linguísticas em Moçambique: avaliação da vitalidade linguística em seis distritos*. Maputo: Centro de Estudos Africanos, 2011. (Nossas Línguas, 4).

PRAH, K. K. *Between Distiction and Extiction*. South África: CASAS, 2000.

## O seu bairro tem um museu?

Ana Luiza Carvalho da Rocha  
Cornelia Eckert

O antropólogo francês Pierre Sansot (2004) propõe descrever a cidade a partir de sua poética, captando a voz de seus habitantes em suas narrativas dos acontecimentos vividos nas ruas, nas esquinas, nas praças, assim como suas interações com a vizinhança, a família, as redes de amigos, reconhecendo os personagens *habitués*, os boêmios, os *flaneurs*, os comerciantes, os turistas, os baderneiros, os usuários da cidade de toda sorte. A poética da cidade manifesta-se assim na captura dos “destinos” dos cidadãos envolvendo triunfos, fracassos, sofrimentos, lutas, risos ou aventuras. Para o etnógrafo a perspectiva de investigar a vida urbana em seus movimentos ordinários implica na interlocução constante com seus espaços e seus habitantes e, portanto, no reconhecimento de que o ato de narrar a cidade contempla sua própria criação. Neste sentido, podemos afirmar que a perspectiva do referido autor entrelaça outra, a da autopoética, ou seja, as palavras pronunciadas pelos habitantes das cidades e ouvidas pelo etnógrafo circulam, não estão isoladas, elas articulam o mundo de seres, de objetos, de ações, de vidas que pulsam nos territórios urbanos, organizando suas relações e seus elementos constitutivos, atribuindo-lhes finalmente uma ordem interna.

Sabemos, por outra via, que a cidade não é gerada apenas a partir das narrativas por seus habitantes na recriação por eles das suas experiências vividas em seus territórios numa rede de interações de elementos circulares e recursivos. A cidade é construída também por políticas urbanas, por orientações ideológicas e determinismos institucionais, estruturas que podem ser lisíveis no patrimônio arquitetônico construído, nos equipamentos urbanos, na divisão espacial, nas políticas imobiliárias, de transporte, de saneamento etc.

Diferentemente da poética de compreender a cidade a partir de seu tempo vivido e subjetivo, a perspectiva de pensar a cidade desde um olhar de fora, macroexplicativo, não contempla “o movimento temporal no espaço”, as artes de fazer e as práticas culturais de seus habitantes no movimento da sua vida vivida. Ao se afastar da perspectiva da enunciação dos habitantes das cidades e de suas formas singulares de nomeá-la, segundo uma rede de lugares e de relações (CERTEAU, 1994), a cidade concebida por planos, diretores e projetos administrativos abandona a interpretação da vida urbana desde a pulsação orgânica que estabelece as relações entre os seus elementos, adotando uma posição exterior de tais ambientes no interior de uma totalidade.

Propomos uma reflexão sobre a relevância de reconhecer, no mundo contemporâneo, os espaços dos museus como lugares de autorreferência para os habitantes nas cidades; contextos nos quais os sentidos e as imagens de seus moradores possam ser expressos. Um museu que tenha sentido autorreprodutivo para uma comunidade urbana e que, de tão próximo às suas experiências ordinárias, seja capaz de lhes atribuir uma ordem interna.

Dialogamos com uma prática museográfica da vida urbana que contemple a descrição plural e diversa dos saberes e fazeres dos seus habitantes, atuando como um processo instigante da *autopoiesis* da cidade, isso é, atuando como um dos elementos de reprodução criativa de uma comunidade urbana. Um espaço museal dá, na cidade em que o contempla, a presença das formas de agir e praticar a vida urbana segundo os movimentos e percursos rotineiros de seus habitantes.

Em nosso estudo de antropologia urbana pesquisamos museus que incorporem na sua expografia os ritmos previsíveis e itinerários projetados de seus habitantes, tanto quanto à dramaticidade das rupturas e conflitos vividos. Contextos nos quais a cidade se apresente como um sistema autônomo, dos quais as memórias plurais da vida cotidiana de seus moradores possam ser apresentadas em suas descontinuidades temporais.

Estamos nos alinhando à proposta de um museu que incorpore a poética da vida urbana tal qual visionada por Pierre Sansot (2004), expressão de uma lógica recíproca entre a cidade e os habitantes ao promover uma associação interna entre sujeitos e seus lugares da vida ordinária pela mediação entre suas consciências e elementos materiais

que dela participem. Como em um holograma, nesta modalidade de museografia, nem a cidade é priorizada aos seus habitantes nem esses se sobrepõem a sua cidade.

Aproximando-nos do que propõe Dufrenne (2004), em seus estudos sobre a fenomenologia da audiência, estamos operando com a ideia de um museu da cidade, e na cidade, em cujo tratamento dos objetos expostos por sua intencionalidade possibilite aos seus moradores – sua audiência – uma experiência estética que recria/reproduz a sua vida urbana ordinária. Um museu que contribua para que a comunidade urbana experimente a consciência de si própria como “ser-no-mundo”.

No interior de nossa proposição de espaço museal retomamos novamente ao lugar de centralidade da narrativa da cidade e na cidade – a palavra viva pronunciada, a fotografia colecionada, a carta testemunho, o diário confessional, o livro biográfico, a crônica, a reportagem, o documentário, a letra e o gênero musical, a expressão artística etc. – compartilhada com a audiência: aquele que lê, ouve, olha, manipula e assim qualifica a vida urbana como realidade. Estamos operando com a museografia no plano das narrativas dos espaços praticados (CERTEAU, 1994) que “inventam o cotidiano” tendo por teoria o “relato” inseparável das “práticas” posto que “[...] abre um teatro de legitimidade para ações efetivas”. (GIARD, 1994, p. 32)

Trata-se portanto de romper com a visão do espaço museal como lugar de sacralização dos objetos que impedem a agência desses na fruição mundana, antes museus – ou centro culturais – que evoquem as ambiências que reverberam os episódios, os acontecimentos, as experiências, as situações vividas nas ruas, nas moradas, nas instituições pelos(as) praticantes e usuários(as) dos lugares e dos objetos na vida ordinária. Como espaço destinado à “recuperação da totalidade do ser”, o museu seria assim o lugar privilegiado para a palavra compartilhada que designa experiências temporais diversas e as diferenciadas vividas nas ambiências citadinas. O museu da cidade, na cidade, se coloca como espaço privilegiado de “revelação do ser” (DUFRENNE, 2004, p. 12) da vida urbana dramatizada pelos habitantes nessa rua ou nesse lugar, naquele bairro ou naquele acontecimento narrado etc. Espaços e tempos de experiências complexas de pessoas singulares nas cidades pesquisadas, potencializadas na descrição interpretativa pelo relato que

reverbera na escuta dos interlocutores e, que no espaço museal, apresentam-se no interior do fluxo temporal a que procuram captar.

Avançando em nossas considerações sobre as conexões possíveis entre o museu e a cidade, gostaríamos de abordar o potencial de reconhecimento de um museu de bairro como mediador de destinos e de vontades, de imponderáveis e de sentimentos de pertença dos habitantes na cidade. Um projeto de museu de bairro, por exemplo, concebido no diálogo intenso com a ambiguidade da experiência estética multicultural, geracional, étnica e racial de seus habitantes antigos e recentes e seus “nós” de memória acerca de sua cidade.<sup>1</sup>

Para adentrar esse tema, escolhemos retratar neste artigo a nossa experiência com o Museu de Kreuzberg cujo bairro está sendo objeto de nossa atual pesquisa de pós-doutorado em Berlim. Faz parte deste contexto interpretativo a etnografia de que vem sendo realizada por nós neste bairro berlinense, de setembro a dezembro em 2013, e os laços a que unem o Museu de Kreuzberg às outras dimensões da vida urbana que se processam no interior do bairro – paisagens, sociabilidades, gestos, expressões, performances nas ruas, feiras, mercados, instituições diversas.

A localização e o edifício do museu do bairro revelam por si só uma experiência estética em sintonia com a diversidade dos saberes e dos fazeres que conformam o espaço praticado por seus habitantes na vida ordinária do bairro. Não se trata de um prédio imponente como os que estão situados na ilha dos museus em Berlim, mas um edifício a mais na paisagem do bairro, quase na esquina da rua, em meio encoberto por árvores e vegetação, e ao lado de um pequeno parque com equipamentos para o lazer infantil. Descobrir o prédio em que habita o museu de Kreuzberg é compartilhar a atmosfera da paisagem do bairro que o abriga: os setores do bairro da Berlim ocidental, identificados historicamente por códigos postais sub-ocidentais como o SO 32 e o SO 36 – em contraposição ao SO 61, parte mais nobre do bairro –, lar de inúmeros imigrantes e habitados pelas inúmeras camadas da memória coletiva dos que têm e tiveram, em seus territórios, a sua morada.

Nossa intenção é aprofundar uma reflexão sobre a vocação de museus que têm como centro de suas missões institucionais a memória/

---

1 Fazemos alusão a uma expressão de Ecléa Bosi em seu estudo sobre memória (1987) também concebido na obra de Antônio Arantes sobre a paisagem paulistana (2000).

história de cidades e/ou de bairros considerando as ordens complexas de sentidos das lógicas microéticas às macroéticas ou normativas que eles articulam.

A proposta é pensar o espaço museal como propositivo de uma experiência estética capaz de contemplar uma percepção de cidade segundo as múltiplas camadas temporais em que se configuram as imaginações, os pensamentos, as ações, as tradições, as trajetórias, os acontecimentos rotineiros e conflitivos vividos por seus habitantes. Uma cidade e/ou um bairro cuja museografia seja capaz de acomodar as durações descontínuas que se entrelaçam, nos jogos das memórias dos seus habitantes, os instantes pensados e vividos por eles, conforme preconizamos (ECKERT; ROCHA, 2013; ROCHA; ECKERT, 2005) com base na dialética da duração e na poética do espaço de Gastón Bachelard (1989, 1993).

Estamos nos referindo às possibilidades do espaço museal incorporar os postulados de uma fenomenologia das memórias na forma como desafiam a sua plateia/público a pensar a vida urbana a partir das experiências manifestadas nos seus lugares de vida. Como objeto de tratamento museográfico dos jogos das memórias coletivas, a área central de uma cidade, um bairro, uma rua, uma esquina não se apresentariam mais como unidades homogêneas e autônomas de sentido, senão a partir da unidade estética das lembranças daqueles que ali vivem ou viveram. O esforço residiria em provocar a correspondência entre a paisagem dos espaços urbanos museografados e as experiências narradas dos seus habitantes.

No caso de uma metrópole, o bairro, tal qual uma rua ou uma esquina, apresenta-se neste caso como uma mediação de relações complexas, configuradas por camadas de comunicações e interações de pessoas e objetos. Seus habitantes podem ali viver por gerações ou não.

O bairro nas sociedades complexas situa uma unidade de sentido, mesmo que agregando em seu contexto experiências distintas. Esse pode ser um simples lugar de moradia ou de trabalho, pode ser vivido desde o espaço de uma casa ou de um apartamento, adquirido ou alugado, tanto quanto pode ser território de vocação turística ou de lazer, avaliado como território-dormitório, espaço de efervescência social ou território marginal.

Se o bairro é uma mediação de sentidos, lugar de partilha de memórias narradas e de experiências testemunhadas, o museu do bairro precisa apostar na sua relação com o território onde se situa, ou seja, recriar, na estrutura do microcosmo museal, o macrocosmo do qual se originam as experiências sensíveis de seus habitantes. Consideramos aqui, portanto, as múltiplas possibilidades de um museu de bairro atuar como agência mediadora do sistema de representações do mundo urbano em seu fluxo dinâmico. Um papel de mediador importante nos processos de investigação da museografia contemporânea, como o situa o antropólogo italiano Vincenzo Padiglione (2012).

## **Um giro histórico: o bairro de Kreuzberg**

Kreuzberg é um bairro de Berlim, atual capital da Alemanha Federativa, constantemente referido na historiografia como tendo importância populacional desde o século XVII quando na velha cidade murada de Berlim chegaram os huguenotes, franceses fugidos da intolerância religiosa do absolutista Luís XIV, acolhidos pelo imperador alemão Frederico III o qual estava interessado no aproveitamento da mão de obra de pequenos ofícios para o crescimento da cidade. (DÜSPOHL, 2012, p. 11)

Em seu mito fundacional, a região de Kreuzberg está associada a esta vocação de acolhimento da figura do estrangeiro. A referência à presença imemorial de imigrantes em seus territórios atravessa os diversos ciclos históricos de formação de Kreuzberg, numa espécie de miniaturização do próprio mito de fundação de Berlim, uma metrópole historicamente identificada com os traços da multiculturalidade e da diversidade social que abriga. Apesar de não se configurar como uma antiga aldeia na paisagem berlinense, Kreuzberg surge nos anos 1920 do século XX, a partir de uma lei que previa incorporação de subúrbios e a organização de Berlim em 25 bairros como um dos territórios mais populosos da cidade.

Em sua história, Kreuzberg, em especial, surge como um bairro multifuncional, território onde se enraizaram indústrias de pequeno a grande porte, repleto de um comércio pluriétnico, nos quais se localizam feiras livres conhecidas pela variedade da oferta de produtos hortigranjeiros. No bairro temos a presença de inúmeras igrejas luteranas e



católicas, assim como de sinagogas e mesquitas, essas últimas emergem sobretudo associadas à presença numerosa de famílias de ascendência turca de primeira e segunda geração que trabalham e moram no bairro e que para ali migraram, pós anos 1950, com a finalidade de reconstruir um país devastado pela guerra. Kreuzberg foi um dos bairros mais afetados pelo bombardeio aéreo das forças aliadas durante a Segunda Grande Guerra. Em especial, na noite de 3 de fevereiro de 1945, o bairro é alvo dos bombardeamentos, dada a importância de suas instituições e equipamentos urbanos para o estado nacional-socialista, e arrasado nesta conjuntura.

Nas memórias da atmosfera multifuncional do bairro estão presentes os relatos sobre a forma como seus territórios foram sendo progressivamente afetados por reformas urbanas visando a superação da paisagem berlinense de pós-guerra. Em fins da década de 1950, Kreuzberg sofre uma fissura na conformação de seus territórios de vida urbana, desta vez atingido pelas disputas políticas entre as forças aliadas que ocupavam, na época, Berlim, e os que foram os responsáveis pela sua libertação – Estados Unidos da América (EUA), França e Inglaterra, por um lado, e União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) por outro.

Segundo Martin Düspohl (2012, p. 117), na época Kreuzberg ficava dividido não só entre oeste e leste, mas entre os setores americano e russo, com raros pontos de passagem controlados, como o caso do renomado Checkpoint Charlie. As águas do rio Spree que cortam o centro de Berlim e o canal Landwehr que atravessa o bairro, tornam-se limites naturais da fronteira entre as duas alemanhas: a oriental – República Democrática da Alemanha (RDA), controlada pela antiga URSS, tendo como capital a zona oriental de Berlim, e a ocidental – República Federativa da Alemanha (RFA) –, controlada pelos EUA, na qual se localizavam os restantes setores de Berlim, constituindo-se todos eles, especialmente Kreuzberg, um enclave dentro do território soviético.

O resultado de tais disputas políticas culminou com o processo de construção, em 1961, do muro de Berlim pela URSS, com 150 km de extensão para evitar a fuga dos berlinenses para o lado ocidental. Novamente a estética da vida urbana de Kreuzberg reverbera o drama dos acontecimentos pelos quais passava a cidade de Berlim na época.

Como um enclave no interior da Berlim oriental, delimitado pelo muro em três lados, Kreuzberg se torna um bairro desvalorizado, sem atrativos para investimentos. Devido a sua posição de fronteira com o muro, muitas das antigas habitações do bairro foram abandonadas ou tiveram suas fachadas alteradas, o que fizeram de Kreuzberg o lugar preferido, nos anos 1960, de artistas, estudantes e imigrantes que chegavam à Berlim em busca de trabalho. A procura do bairro por artistas e a sua abertura para estilos de vida alternativos ocasionou a abertura de *ateliês* e casas de teatro, tornando-se o bairro um espaço privilegiado de intervenções artísticas, período em que prolifera o uso de pichações de paredes ou de *graffite* que vão dar origem aos muitos movimentos de arte de rua que Berlim hoje contempla.

O “Kreuzberger”, boêmio, é reconhecido como *locis* de expressões de subculturas, de movimentos alternativos de oposição. Uma ambiência que marcava uma intensa vida noturna na qual se escuta o Berliner Blues nos bares da Oranienstrasse. (TEBBE et al., 2000) Nos anos subsequentes, principalmente os anos 1970 e 1980 do século XX, o bairro se tornou conhecido pelos movimentos do *punk rock* e dos *squatters* que passaram a ocupar os prédios vazios e abandonados pelos proprietários para neles morar, especialmente a parte SO 36, e na qual hoje se situa o museu do bairro. A estes movimentos se soma a mobilização das igrejas, das mesquitas e de associações de ruas e do bairro,<sup>2</sup> uma vez que no interior da Berlim ocidental, a presença da comunidade turca nas fronteiras do bairro é igualmente uma fonte de depreciação e segregação para Kreuzberg em relação a outros bairros.

Ao final dos anos 1980, o cenário comum à comunidade urbana de Kreuzberg é de estratégias e táticas de resistências oficiais e anônimas seguindo o próprio processo de reestruturação de organizações da Berlim chamada livre (sociedade civil, cultural e religiosa) por oposição ao processo ditatorial da parte comunista. Os diversos catálogos de fotografia<sup>3</sup> que pesquisamos trazem imagens da transformação do bairro sempre embaraçado por contradições internas, como o patente

---

2 Dados retidos de Röhner e Steffen (2013), Düspohl (2012) e entrevista em Kreuzberg 14 de outubro 2013, com H.D, brasileiro residente no bairro há 3 anos, além de ter vivido parte da adolescência na cidade, trabalha em instituição pública, é adulto, tem relações sistemáticas com o país de origem e escolheu morar no bairro por afinidade de estilo de vida de camada média intelectualizada.

3 Ver, por exemplo, Frischmuth (2012), Röhner e Steffen (2013) e Tebbe e colaboradores (2000).

sistema de acusações em um bairro multiétnico com forte presença da comunidade muçulmana. Mas também esta se organiza politicamente no confronto ao sistema de exclusão buscando a acomodação social dos coletivos turcos na República Federativa da Alemanha.

A queda do muro de Berlim, no ano de 1989, e o processo de unificação das duas Alemanhas, no ano de 1990, retomam novamente a multiplicidade vocacional de Kreuzberg na memória coletiva de Berlim, espaço radial na mediação às outras zonas da cidade. As perspectivas de reforma urbana e a estrutura de politização da cidade de Berlim unificada levam à fusão do bairro Kreuzberg ao bairro vizinho, Friedrichshain, a partir de 2001, reunido cerca de 148 comunidades étnicas diferentes. (DÜSPOHL, 2012, p. 157) Os impactos da fusão de ambos os bairros são fonte constante de debate entre a comunidade urbana da antiga Kreuzberg que pouco a pouco é desafiada a permanecer na região em razão do atual processo de gentrificação (enobrecimento) pelo qual o bairro vem passando com o aumento dos alugueis e do padrão de vida de seus novos moradores.

## **Observação: visitante no museu Friedrichshain-Kreuzberg**

Chegar no museu de Kreuzberg, que fica na Rua Adalbert 95A, é circunvizinhar o território conhecido por Kottbusser Tor, no qual, na boca do metrô, pode-se encontrar uma pequena feira de produtos hortigranjeiros vendidos por trabalhadores de origem turca, uma biblioteca pública do bairro Kreuzberg e um estranho e ousado prédio que foi construído sobre a rua e de onde se vê uma grande placa anunciando a entrada no bairro, fazendo às vezes um majestoso portal.

A poucos metros do local, uma sinfonia de restaurantes multiétnicos, com mesas e cadeiras nas calçadas, em especial turco, vietnamita, italiano, chinês e, sim, alemão, ao menos há venda de pão com salsichas com molho de *curry*. Lojas de quinilharias predominantemente de comerciantes turcos, boutiques de *souvenir*, ateliês e lojas de produtos das culturas *punk* e *heavy metal* que fazem uma ambiência efervescente. No contexto da paisagem, um pequeno parque e, em sua entrada, placas na calçada escritas com giz anunciando que ali há um museu com visitação

livre. Mais soberbo, destaca-se um placar com as cores laranja, amarelo, vermelho e verde-azulado que anuncia a entrada com o logo do museu FHXB Friedrichshain-Kreuzberg Museum e a indicação escrita em alemão, turco e árabe de ser um museu de história da migração urbana com narrativas dos lugares.

Nas escadas do prédio, encontram-se painéis com fotografias de pessoas diversas, habitantes do bairro, lembrando a proposta do museu da pessoa internacionalmente desenvolvida com base na assertiva de um museu aberto, construído em rede, a partir da participação do público na criação de seu acervo.

Na entrada do prédio um exemplar de impressora que remonta ao século XIX nos informa que no museu há uma coleção com esses equipamentos (Coleção Otto Schneider). Ao lado avistamos um mural com uma quantidade enorme de panfletos com a programação do museu, mas igualmente da programação cultural em toda a cidade. O panfleto do museu anuncia o plano arquitetônico do prédio e a sua proposta expográfica.

Em nossa primeira observação-visitante ao local, resolvemos iniciar pela *boutique* do museu com venda de livros sobre a história do bairro, livros de fotografias, vídeos, poesias, romances, crônicas, mapas e postais. Com preços acessíveis em relação às lojas de outros museus em Berlim, nos foi possível adquirir um bom número de livros históricos e fotográficos sobre Kreuzberg. O vendedor nos orienta sobre os livros e, em especial, responde nossas questões sobre o material produzido a respeito das *graffites* que predominam no bairro. Gerd Schneider faz questão de assinalar que o museu tem apenas livros sobre a arte de rua, em especial as organizadas por Norbert Martins em um livro sobre figuras em paredes cujas reproduções artísticas coletadas estão expostas na escadaria do prédio. Argumenta o livreiro que não podemos confundir arte de rua com “a sujeira” do grafitismo que predomina no bairro e que sobre esse tema não haveria livros a venda. Após uma discussão em torno das denominações da arte de rua, *graffite*, pichação, *street art*, em português e em inglês, *wandbilder* em alemão, prosseguimos para conhecer a proposta da exposição permanente do museu e também da exposição temporária que estava em destaque naquele momento no quarto andar.

Subimos o primeiro lance de escadas e nos deparamos, ao longo do processo, com uma fotodocumentação com pôster de pinturas e intervenções “legalizadas” de artistas em fachadas de prédios de 1975 a 2013.

## Segundo andar: o bairro como cenário

O segundo andar do prédio nos conduz a uma aproximação com a memória da comunidade urbana do bairro que se mescla com a própria cronologia do nascimento do museu. Uma proposta que nasceu nos anos de 1978 como um projeto do Conselho das Artes de Kreuzberg. Nos anos de 1980, o museu é criado pelo Instituto Cultural e na década seguinte se torna museu do bairro de Kreuzberg de Desenvolvimento Urbano e História Social. Em 2013, em razão da fusão do bairro ao de Friedrichshain, o museu é ampliado, e passa então a se denominar FHXB Friedrichshain-Kreuzberg Museum,

Do alto da parede, pensurado um longo rolo como papiro, traz uma cronologia intitulada “a longa história do novo centro Kreuzberg”. A primeira data que orienta o ponto de inflexão do novo centro é o ano 1968 e o destaque fica para os anos 1970 em que se predomina o projeto de reconstrução urbana em que prédios antigos – muitos em ruína – são demolidos em prol de uma arquitetura *standart*. Uma vitrine contém areia e restos de material de um prédio que havia sido invadido pelos *squatters* e que após sua tumultuada expulsão foi implodido em 1976 – esquina da Kohlfurter/Admiralstrasse.

A narrativa do acontecimento no suporte fotográfico relembra os visitantes do museu este momento crucial da vida dos moradores do bairro em sua luta de resistência contra o processo de renovação urbana no bairro de Kreuzberg que previa a passagem de um complexo de pistas de alta velocidade no coração do bairro, Rua Oranien. O antigo edifício destruído, que a narrativa visual contempla, cedeu espaço à construção de um novo prédio nos moldes dos *self-help projects*. (FRASER, 1996, p. 86) Uma forma alternativa de reconstrução do bairro que marcou a memória da paisagem da Rua Admiral, em Kreuzberg, onde os próprios moradores – antigos ocupantes, *squatters* – puderam participaram da reconstrução de suas moradias por meio de incentivos promovidos, na ocasião, pela prefeitura de Berlim em parceria com a International Business Association (IBA) pertencente a New York University’s Leonard N. Stern School of Business.<sup>4</sup> Outro destaque é dado aos eventos após a queda do muro na reconstituição do bairro no quadro da nova Alemanha unificada (1989).

4 A propósito, ver a obra de Derek Fraser (1996).

Proseguimos no mergulho nas memórias dos habitantes de Kreuzberg e entramos em outro ambiente do mesmo andar. Deparamo-nos com um espaço recoberto por vidros, com sofás e poltronas para os visitantes se sentarem e apreciar as dezenas de imagens sobre a vida dos habitantes do bairro em suas moradas – apartamentos e casas. O maior espaço no andar é tomado por grandes tablados no qual a zona SO 36 é representada em maquetes que misturam épocas do patrimônio construído diferenciado com cores do telhado que foi demolido, o que permaneceu, o que sofreu reforma. Na altura aproximada de um metro, é possível ao espectador mergulhar o seu olhar na estrutura miniaturizada do sub-bairro. Alguns *slides*, em transparência, reproduzem cenas de rua ou de moradia dando uma tridimensão a maquete para nosso olhar, nos levando a percorrer imaginariamente suas avenidas, ruelas, edifícios, equipamentos urbanos e a observar o interior das áreas internas dos prédios de apartamentos etc. O uso da miniatura se revela, neste momento de nossa visita, um convite à imaginação de visitantes do lugar para vagar sobre a experiência de viver em Kreuzberg. Inspirando-nos em Gastón Bachelard (1993), analisamos que a miniatura do bairro nos permite visitá-lo em seu devaneio.

Os tablados apresentam inúmeras gavetas de fácil abertura para serem descobertas pelos visitantes. Cada gaveta aberta contém fragmentos diversos, sem uma ordem cronológica, evocando as memórias vividas, como: objetos, cartazes, fotografias, uma carta escrita à mão, outra em máquina de datilografia, fotos recentes de uma família em seu apartamento, o passaporte de um imigrante, cartões postais assinados, *folders*, cartazes etc. Rastros de biografias de diversas temporalidades e experiências de diversas gerações

Pouco a pouco a museografia do lugar leva o visitante a interagir com a maquete através de algumas técnicas de aproximação, como o uso do binóculo para contemplar cenas interiores às casas, fones de ouvido para escutar relatos de habitantes, telas de televisão instaladas em gavetas maiores para assistir a algumas cenas do cotidiano. Na topofilia bachelardiana, diríamos que vamos à casa como metáfora do universo insondável de nossos devaneios da infância e reduto da alma para a poesia dos seus objetos. Vêm-nos à mente as observações de Bachelard (1993) sobre o desejo de sonhar os sonhos da infância que o fundo dos armários, das gavetas e dos cofres despertam em nós; posto que para o

autor da poética do espaço, dentro dos armários tudo tem uma alma. Não se trata de acaso, há laços evidentes entre esta forma de expor/guardar os objetos, para serem descobertos pelos visitantes e os jogos da memória da vida cotidiana nos armários ou gavetas nos quais nunca guardamos uma coisa qualquer. Assim, cada gaveta é como percorrer a intimidade das múltiplas camadas de duração das vidas vividas dos habitantes em Kreuzberg.

O cenário museográfico recebe ainda outras sinalizações de mime-se, uma placa de rua, uma torre que opera como um painel concebendo imagens em torno da territorialidade do Kottbusser Tor no cruzamento das ruas Adalbert, Rechenberger e Skalitzer, espaço que recria o território onde o museu esta situado.

Nas paredes cartazes de publicidade, de movimentos sociais, de propaganda política, de demonstrações culturais, sequencias de imagens que evocam a passagem do tempo na vida cotidiana dos seus moradores. Pôsteres com imagens ampliadas nos retiram dos microespaços para os macroespaços e, assim, da casa chegamos ao universo: os acontecimentos que marcaram, nos últimos anos, os ritmos de transformações na paisagem do bairro ligando os habitantes aos acontecimentos históricos.

Finalizando, a visita ao espaço deste andar, o visitante tem acesso a um computador cuja interface hipertextual lhe permite a escolha por data e lugares, ruas em geral, para acessar ao acervo de fotografias, entrevistas e documentários que situam as múltiplas épocas em seus episódios.

## **Terceiro andar: o bairro temático**

Ponto alto da visita, o terceiro andar contém uma expografia que é um convite para os visitantes ouvirem as histórias do bairro, as narrativas locais. Os textos da exposição que resultam do projeto de pesquisadores do museu, em parceria com laboratórios de pesquisa da Universidade Livre de Berlim, trazem as legendas em alemão e inglês. Um primeiro grande painel com a projeção cartográfica da planta dos bairros provoca o visitante com as questões que vão guiar seu passeio por entre a paisagem do bairro, agora reconstruído em duas dimensões: que lugares são característicos no bairro? Que lugares você gosta nestes bairros? Que lugares

nesses bairros te influenciaram? Em que lugares a migração é especialmente visível? Que lugares você não gosta e por quê?

A expografia constrói diversas ambiências identificadas por diferentes cores para desenvolver a proposta temática da história dos bairros e da imigração privilegiando o conceito de comunicações urbanas. Em cada setor o visitante é convidado a sentar em banquetas para ali permanecer por mais tempo para ouvir as histórias narradas, os filmes exibidos, ler os textos, as cartas e cartazes expostos.

Uma primeira ambiência privilegia as histórias em torno do hospital urbano. Histórias de profissionais como médicos, enfermeiros, cientistas pesquisadores, mas também de pacientes e trabalhadores, de modo geral, configuram vários sentidos de interpretação em torno desta instituição.

Na Praça Mariannen, o foco é em torno de uma instituição: o centro de cultura e arte Bethanien. A cronologia é longa e inicia-se em 1845, ela está ligada à igreja evangélica como centro de formação hospitalar de diaconisas. Entre diversas crises institucionais, incluindo o período de apropriação pelo partido nacional-socialista, os anos 1970 apontam para o lugar, uma nova fase de vida na memória do bairro. Passamos assim para uma cronologia do processo que vai transformar o antigo hospital em um centro comunitário voltado para o desenvolvimento da arte e da cultura, com forte aproximação à multietnicidade das comunidades que coabitam no bairro, em parceria com as demais instituições na praça como a igreja evangélica e escola pública.<sup>5</sup> Importante ressaltar que parte da expografia contrapõe esse relato historiográfico oficial, a narrativa poética do espaço do antigo hospital a partir de vários desenhos de crianças em diversas idades que ali viveram, provavelmente suas primeiras interações com a linguagem das artes plásticas.

Prosseguindo em nosso percurso, o espaço museográfico contempla a possibilidade do visitante entrar em contato com passagens de vários documentários que foram realizados sobre o bairro, em especial, o intitulado *Allein machen sie dich ein* (Stelze, Beyeler, Marz, 1973/1974). Composto de excertos de entrevistas com moradores de Kreuzberg, de depoimentos e de testemunhos de diversos atores, essas cenas

---

5 Atualmente o centro cultural é público e aberto para oficinas de teatro, de cinema, aulas de dança e música, ateliês de arte e performance. Promove peças de teatro, exposições e *shows* musicais apoiando grupos musicais e artistas locais sistematicamente.



reconstituem os conflitos vividos pelos habitantes locais nos anos de presença do muro que contornava a praça.

Em especial, o documentário narra a história de resistência de um hortigranjeiro turco que plantava na região próxima ao muro, apesar das medidas de segurança que previam a parte ocidental, a manutenção por parte dos moradores de certa distância do muro erigido pela RDA, e sob sua forte vigilância – em referência aos diversos pôsteres expostos nas paredes deste andar do museu. Episódios de *shows*, concertos, manifestações públicas, histórias relatadas por parentes de vítimas em suas tentativas de fuga, as homenagens aos mortos vão tecendo uma densa retórica dos dramas conhecidos, dos traumas sofridos ao lado das diversas narrativas de resistências e táticas em face da presença do muro divisor e seu impacto na antiga multifuncionalidade do bairro na memória da cidade de Berlim.

Outro ponto de ancoragem da memória narrada do bairro passa pelos relatos acerca das origens do parque Golitzer Bricolar e as diversas narrativas sobre o nascimento desse espaço têm por objetivo partilhar com seus moradores a longa luta de resistência nos arrabaldes da linha do metrô Golitzer para a obtenção de áreas verdes e de lazer para a população local. Vemos e ouvimos os relatos sobre a luta travada contra o projeto do senado berlinense, entre os anos 1960 e 1970 do século passado, que pretendiam utilizar a área livre de 14 hectares bastante desvalorizada seja pelos destroços desde o bombardeamento, seja pela proximidade do muro divisor para a construção de um complexo imobiliário.

A história de uma dona de casa alemã é ouvida – em alemão com legenda em inglês – sobre como ela e a vizinhança foram aos poucos entendendo o que estava por acontecer e que perderiam uma importante área verde nas proximidades do canal e como passam a se somar as vozes de oposição ao plano municipal. Essas e outras narrativas são escutadas para conhecer o que se tornou um importante movimento comunitário em prol do Parque Golitzer. De cartas de crianças até listas de mobilização são testemunhas dos acontecimentos, mas as manifestações não se encerram, pois, como área verde, paira a ameaça de especulações prediais e o visitante é convidado a se manifestar sobre a situação com mensagens escritas, pichar papéis, registrando ou não sua assinatura.

A próxima ambiência do terceiro andar do museu está em diálogo íntimo com o que acabamos de descrever, traz histórias revolucionárias,

atos de rebelião que são ilustradas tanto por conflitos no século XIX quanto contemporâneos. Bastante popularizada pelo acesso turístico, é referida a importante manifestação artística no bairro Friedrichshain após a derrubada do muro em 1989. São muitos os rastros assinalados como lugares de memória em que se sobressai a galeria do lado leste, fundada em 2009, formada de restos do muro divisor, contemplando as intervenções do projeto artístico iniciado por Elodi Bellanger e Guillaume Troitin, especializados em arte de rua e grafite que teve lugar na Berlim ocidental nos anos 1970, tornando-se uma das formas de expressões artísticas endêmicas no bairro de Friedrichshain-Kreuzberg.

Saindo do passeio sobre o panorama do engajamento da arte com o espaço da rua que marca a vida urbana em Kreuzberg, chegamos a uma coleção de imagens e acervos que contam a história de uma companhia com vila operária (*Oberbaum city*) operacionalizada no início do século XX mudando sua razão social para OSRAM werk D, em 1919 elevando a cidade como símbolo internacional da produção de luz, mesmo que apenas 5% da população local pudesse usufruir dos benefícios da luz elétrica.

O objeto da lâmpada se torna o símbolo maior da memória industrial de Kreuzberg e se destaca em uma pequena vitrine. Ao seu redor, a ambiência se recompõe pelas histórias de antigos funcionários, às quais o visitante tem acesso por meio de um sistema de áudio acoplado ao *display* das imagens expostas. As diversas rupturas no espaço e no tempo impõem um ritmo ao olhar do espectador sobre as fotos das coleções tais como a perseguição do nacional-socialismo aos trabalhadores comunistas e judeus, o fechamento do sindicato, a apropriação da companhia em nome do nacional-socialismo com uma foto de Hitler iluminada pelas lâmpadas fabricadas.

A história da companhia OSRAM se mistura assim com as sagas de trabalhadores, imigrantes franceses, poloneses e dos soviéticos, mas também com a de trabalhadores judeus forçados à condição de prisioneiros. Por fim, chegamos ao tema de gênero como foco da expografia desse andar. A escolha de uma camada de tempo para conduzir a história a ser narrada coloca o espectador dentro do período do nazismo, na cidade de Berlim, em Kreuzberg onde se destaca o lugar do trabalho feminino na companhia, sobretudo diante da ausência da mão de obra masculina na produção industrial tendo em vista sua convocação para atuar como soldado na guerra. As diversas usinas que marcam a

produção industrial na região são citadas em testemunhos e documentações assim como são retratadas as estórias da presença das inúmeras manufaturas clandestinas em porões, no bairro de Kreuzberg.

No último cenário que descrevemos, o visitante é convocado a mergulhar nas trajetórias de imigrantes convidados ao intercâmbio de trabalhadores entre países comunistas nos bairros Friedrichshain-Kreuzberg e os dramas vividos por eles e suas famílias após a queda do muro. Uma narrativa, em especial, avoluma-se em relação às demais. A história é narrada por um pastor em seus esforços de manutenção da comunidade evangélica na igreja Samariter. O relato, como mais um princípio organizador da experiência estética do visitante, remonta à Kreuzberg, situado na parte oriental, no final dos anos 1980, quando um pastor é procurado por jovens músicos de *blues* que propõem um programa de “missa blues” no templo. Acabam por criar um cenário de manifestação social no bairro. Pela tolerância à expressão religiosa, os cultos *blues* ganham proporções de manifestação popular. Trata-se de uma conjuntura já próxima da crise das estruturas políticas socialistas em países da Europa Oriental. O módulo encerra com um documentário que expõe a saga da nova massa de imigrantes para a região após a queda de governos totalitários. Desempregados e pauperizados, trabalhadores dos territórios orientais – poloneses, búlgaros, iugoslávios etc – buscam a cidade de Berlim e os bairros de vocação industrial e comercial como alternativa para sobrevivência.

## **Quarto andar: o passeio no mapa**

Chegamos ao quarto andar do prédio do museu, antes de entrar pela porta é preciso cobrir os sapatos com sapatilhas de plástico, isso porque o visitante é convidado a uma caminhada virtual nos bairros Kreuzberg e Friedrichshain. A cartografia do bairro com os seus limites precisos, em escala colossal, estende-se no chão sob os pés dos caminhantes, nas ruas e recursos naturais representados. A expografia desafia as outras formas de apresentação do espaço do bairro que foram propostas ao espectador nos outros andares; ela o convoca ao ato de devanear sobre as ruas, as esquinas, as praças e os recantos de Kreuzberg

desenhado no chão da sala ao mesmo tempo em que escuta o relato das histórias sobre o lugar.

Para o passeio, o visitante recebe então um aparelho com fones de ouvido que contem inúmeros testemunhos dos moradores locais sobre o bairro e sendo localizados no mapa por números. O aparelho *Ipod* permite que o andarilho escolha os relatos segundo os números associados aos espaços da planta do bairro. Um a um podemos ouvir diferentes histórias sobre o bairro – para estrangeiros é oferecido um *Ipod* em língua inglesa.

Segundo consta no site oficial, este formato de expografia foi aberto ao público depois de ter sido fonte de experiência de 29 moradores do bairro, obtendo deles a aprovação final. Nesse site encontramos a informação dos que, em 2012, foram entrevistados, 153 habitantes de Kreuzberg morando em 118 pontos diferentes do bairro. As entrevistas desse projeto contemplavam dez temas, todos eles apresentados em cores diferentes: chegar, trabalhar, comer, acreditar, sofrer, encontrar ou sociabilizar, jogar ou brincar, conflitar, brigar ou lutar, suportar ou resistir, morar. Esses conceitos e suas respectivas cores são sinalizados aos visitantes em cartazes orientadores.

Retornando a descrever o quarto andar do museu, o mapa que reproduz os bairros tem seus limites ocupando toda a sala e, inclusive, estende-se em alguns pontos da parede. Às vezes o número aparece com a circunferência de uma única cor, outras vezes um número pode receber mais de uma cor, significando que há entrecruzamento entre os conceitos interpretados a partir das narrativas colhidas entre os moradores entrevistados. A tela do *Ipod* traz a interface de vídeos, sequências fotográfica, textos digitalizados das narrativas e, sobretudo, os relatos dos(as) entrevistados(as) que escutamos em um som perfeito com os fones de ouvido. Pode-se assim caminhar horas a fio no mapa e ouvir as biografias, ou sentar no chão ou em um tablado e lá conhecer pelo *Ipod* as múltiplas experiências vividas sob esta diversidade de pontos de fala, pontos de observação e pontos de escuta.

Se o visitante for um morador do bairro e tiver também suas histórias para contar, suas fotos e material em vídeo para compartilhar, e seus objetos para doar, basta marcar uma reunião com os técnicos do museu para que o acervo seja ampliado com esse material.

## O museu-pesquisa e palavras de conclusão

São inúmeros os projetos levados pelo museu do bairro de Kreuzberg, como nos explica Christiana Hoppe, funcionária da instituição a que pedimos para nos atender durante uma das nossas “observações-visitantes” ao museu, que oferece oficinas, sobretudo, para estudantes de todas as idades. É um espaço constante de conferências, de lançamento de livros, de colóquios, de seminários e de muita interação com pesquisadores da Universidade Livre de Berlin com quem mantém parceria. Essa pesquisadora é uma das responsáveis pelo projeto de preservação das pedras de tropeços – iniciativa do artista alemão Gunter Demning – em memória das vítimas do extermínio nazista na cidade de Berlim entre 1933 a 1945. Situadas no solo em frente de moradias de antigos habitantes judeus vítimas do holocausto, as placas informam o nome da pessoa deportada, a data e o nome do campo de concentração onde ela sofreu. O estudo ao qual Christiana Hoppe está vinculada consiste em triar essas marcas – mais de 600 delas já foram registradas – e preservá-las, bem como aceitar e produzir outras pedras segundo a demanda de familiares e parentes de deportados. O projeto criado em 1993 é atualmente coordenado por um órgão consultivo formado como um conselho distrital. Cada marca no chão de uma calçada – na qual precisamos se curvar para ler o nome da pessoa – significa uma biografia que é pesquisada pelo museu. Entre outros, ela nos comenta outro projeto no qual está engajada e que trata da biografia das mulheres prisioneiras no presídio da rua Barnims e suas lutas de resistência política.

A visita ao museu de Kreuzberg e o contato com Christiana Hoppe, nos faz pensar nas suas origens, formas de tratamento documental da memória do bairro e seu sistema de organização de acervos. No dia 9 de outubro, mais um dia de observação-visitante, surge o convite para participarmos de um brinde pela inauguração de novo biombo com informações de pesquisa. Oportunidade impar para conhecer e propor uma entrevista para o diretor Martin Düspohl, o “chefe”, como é carinhosamente denominado pela pesquisadora. Mas também um momento importante para que conseguíssemos a autorização para fotografar, filmar e escrever sobre o museu.

O evento lota o segundo andar do museu. Antes mesmo do desceramento da placa comemorativa coberta com pano de seda e uma

fita, acontecem os brindes, às 20h o diretor do museu abriu a sessão de inauguração, fazendo o discurso de abertura. O novo setor do museu nasce de uma parceria entre o museu e a Universidade Livre de Berlim, e tinha como foco uma proposta específica: apresentar o produto do trabalho dos alunos da professora da disciplina de Geografia Humana, Profa. Dra. Felicitas Hillmann, que havia sugerido para sua turma do semestre uma pesquisa no bairro Kreuzberg.

A professora se manifesta no ato comemorativo apresentando aos alunos(as) e explicando a proposta da pesquisa: tratar das transformações demográficas e socioeconômicas do bairro e analisar, após a queda do muro que dividia Berlim em dois territórios, as transformações operadas. Na medida em que apresenta o tema proposto aos alunos, a professora orienta a escuta da plateia para as transformações operadas nestes bairros marcados por suas situações de enclave, de estigma e abandono para um renascimento com as propostas sociais e econômicas importantes, sobretudo nas condições de habitação apropriadas, incluindo no atual período uma tendência de atuações imobiliárias que enobrecerem determinadas zonas do bairro. Essa condição que atualmente se processa, explica a professora, é motivação de várias mobilizações populares dado o aumento dos valores prediais e o constrangimento para os habitantes mais carentes de buscar a mudança para bairros mais periféricos de menor preço.

Finalmente, o tecido sobre a placa comemorativa é retirado por um aluno e, na sequência, outra aluna se pronuncia sobre a experiência do trabalho em equipe e essencialmente por verem o trabalho restituído para a população entrevistada e para os habitantes dos bairros. Podemos então admirar o resultado da pesquisa exposto em um móvel na forma de uma pirâmide em que constam as plaquetas com dados demográficos da pesquisa, mas também trechos de relatos coletados por uma pesquisa subjetiva a partir de entrevistas aprofundadas em 76 residências. A equipe recebe livros sobre a história do bairro de Kreuzberg como presente e reconhecimento do diretor do Museu e este recebeu flores em agradecimento pelo espaço à reciprocidade. A cerimônia encontra o seu fim.

A participação no ritual de comemoração de mais um espaço de criação/reprodução da memória do bairro de Kreuzberg, hoje Friedrichshain-Kreuzberg nos faz pensar sobre o dinamismo e as

intensidades diferenciadas de adentrar as estórias que configuram a alma de uma metrópole e seus múltiplos territórios de vida. As visitas seguidas aos seus espaços, a descoberta do trabalho criterioso de sua equipe técnica, a presença constante dos moradores nas suas dependências nos fazem refletir sobre a vida que ali se prolonga.

Neste contexto, a forma de disposição dos documentos, informações e objetos no espaço do museu de Kreuzberg nos obriga a reconhecer que quando priorizamos a causalidade material para a compreensão das transformações da vida urbana contemporânea, através do tempo, progressivamente afastamo-nos de um olhar sistêmico sobre a vida nas metrópoles. Por outro lado, a experiência com as visitas ao museu nos ensina que, finalmente, é possível se construir um espaço de representação museal para a vida urbana priorizando-se a causalidade formal por meio das quais as memórias do lugar se perpetuam no tempo, basta que se obedeça à lógica das relações que os habitantes estabelecem entre si, num determinado território, sem perder de vista as funções exercidas por eles no interior desse espaço.

Estamos tratando portanto de um museu capaz de apresentar a vida urbana como um sistema vivo, desde o olhar dos seus acontecimentos inesperados e da diversidade das resiliências de indivíduos e grupos no enfrentamento de suas condições de vulnerabilidades na presença dos processos de ordem macrossociais como o caso de intervenções de planos diretores, de ações policiais, de guerras ou de chacinas.

## Referências

ARANTES, a. A. *Paisagens paulistanas: transformações do espaço público*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2000.

BACHELARD, G. *L'intuition de l'instant: Suivi de: Introduction à la poétique de Bachelard*. Paris: Gonthier, 1932.

BACHELARD, G. *La dialectique de la durée*. Paris: Quadrige: PUF, 1989.

BACHELARD, G. *A poética do espaço*. Tradução de Rosemary C. Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

GAGNEBIN, J. M. *História e narração em Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo Perspectiva, 1999. (Estudos (Perspectiva, 142).

- BOSI, E. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1987. (Estudos brasileiros, 1).
- CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DOBLER, J. *Von anderen Ufern: geschichte der berliner lesben und schwulen in kreuzberg und friedrichshain*. Berlin: Gmünder, 2003.
- DUFRENNE, M. Prefácio. In: SANSOT, P. *Poétique de la ville*. Paris: Payot & Rivages, 2004. p. 7-14. (Petite bibliothèque Payot, 512).
- DUFRENNE, M. *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Paris: Presses universitaires de France, 1967.
- DÜSPOHL, M.; KREUZBERGMUSEUM. *Kleine Kreuzberg-Geschichte*. Berlin: Berlin Story Verlag, 2012.
- DÜSPOHL, M. et al. (Dir.). *Burbisse im bocklerpark*. Berlin: Kreuzberg Museum, 1994.
- DÜSPOHL, M. (Dir.). *Made in Kreuzberg: produkte aus handwerk und industrie*. Berlin: Jovis, 1996.
- ROCHA, A. L. C. da; ECKERT, C. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2005.
- ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. *A dialética da duração*. Porto Alegre: Marcavvisual, 2013.
- FLEMMING, T. *Le mur de Berlin: une frontiere coupe la ville en deux*. Berlin: Verlag, 2012. (Documentation Berliner Mauer-Archiv. Hagen Koch).
- FRASER, D. *Berlin: the buildings of Europe*. Manchester: Manchester University Press, 1996. (Buildings of Europe).
- FRISCHMUTH, P. *Berlin Kreuzberg SO 36*. Berlin: Berlin Story Verlag, 2012.
- GIARD, L. Apresentação. In: CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 9-34.
- KOCH, A. et al. *Zerstörte Vielfalt: Berlin 1933-1938: deutsches historisches museum*. Berlin: DHM, 2013.
- NUNGESSER, M. *Orchidee der brangelstrasse*. Berlin: Kreuzberg Museum, 1999.
- MARTINS, N. *Hauswände statt Leinwände*. Berliner Wandbilder. Berlin, Hardcover, 2013.



PADIGLIONE, Vincenzo. Efeito Marco: as mediações do patrimônio e a competência antropológica. *Ilha*, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 57-81, jan./jun. 2012

RÖHNER, E.; STEFFEN, E. (Ed.). *Stillstand und bewegung: menschen in kreuzberg*. Berlin: Berlin Story Verlag, 2013.

SANSOT, P. *Poétique de la ville*. Paris: Payot & Rivages, 2004. (Petite bibliothèque Payot, 512).

TEBBE, K. et al. *Kreuzberg, Prenzlauer Berg: annähernd alles über Kultur*. Berlin: Kunstamt Kreuzberg, 2000.

VIERGUTZ, V. *Die berliner mauer: 1961-1989: Fotografien aus den Beständen des Landesarchivs Berlin*. Berlin: Berlin Story Verlag, 2013.



## Programa Patrimônio Cidadão: processos museológicos na Escola Oficina de Salvador

Luciana Palmeira da Silva  
Rita de Cássia Oliveira Valle

A democratização de acesso aos bens culturais musealizados e em processo de musealização pelos brasileiros legitimará a diversidade cultural como um patrimônio do país.

Segundo a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), o “Brasil tem uma notável diversidade criativa. A diversidade cultural pode ter um papel central no desenvolvimento de projetos culturais no país, especialmente, com ênfase nos indígenas e afrodescendentes”. (UNESCO, c2017)

A Política Nacional de Museus estabelece diretrizes e metas em favor da diversidade cultural, com ênfase no pluralismo e no diálogo entre as culturas.

A preocupação da Museologia, nesse panorama, desloca-se do objeto para o sujeito e o local a qual ele pertence, reconhecendo e valorizando os bens culturais que representam a transformação contínua da realidade, ou seja, os registros de identidades.

O museu constitui-se “em instrumento eficaz para o fortalecimento da identidade cultural de nossos povos, e para o seu conhecimento mútuo – fundamento da integração –, tem também um papel essencial no processo de desmistificação da tecnologia, para sua assimilação no desenvolvimento integral de nossos povos”, conforme a Declaração de Caracas, 1992. E ainda baseado na Declaração da Cidade de Salvador, 2007, “como instituições dinâmicas, vivas e de encontro intercultural, como lugares que trabalham com o poder da memória, como instâncias

relevantes para o desenvolvimento das funções educativa e formativa, como ferramentas adequadas para estimular o respeito à diversidade cultural e natural”.

A compreensão da Museologia no mundo contemporâneo, ressaltada na sua função política e social, possibilita uma atuação com vistas ao aprofundamento da experimentação social e democrática, à valorização da cultura e dos ecossistemas locais, à participação popular em debates e organizações não governamentais e o exercício da cidadania, em prol do desenvolvimento local sustentável.

Nessa perspectiva, o Programa Patrimônio Cidadão tem como missão ampliar o acesso aos bens culturais por meio do desenvolvimento de processos museológicos de forma integrada e articulada com as comunidades na formulação e desenvolvimento de ações preservacionistas de pesquisa e comunicativas que reconheçam e valorizem a diversidade cultural nas dimensões simbólica e cidadã, estimulando a aquisição de conhecimentos para a compreensão da historicidade do local.

## **O desenvolvimento do programa em comunidades fundamenta-se na importância do patrimônio cultural musealizado ou em processo de musealização como recurso educacional, contribuindo para a democratização cultural**

Caracterizando-se multifacetado, visando atender as especificidades das comunidades, o Programa Patrimônio Cidadão configura-se em três eixos fundamentais. O primeiro direcionado para o desenvolvimento de processos de musealização de bens culturais possibilitando a apropriação e a reapropriação do patrimônio pelas comunidades, o segundo voltado para a capacitação em agentes patrimoniais e o terceiro como inserção da educação para o patrimônio enquanto disciplina de currículo escolar.

A musealização dos bens culturais das comunidades deu origem a acervos de caráter museológicos, bibliográficos e arquivísticos: fotografias, livros, plantas, documentos e testemunhos, bem como as pesquisas sobre questões históricas, sociais, econômicas e culturais.

Esses registros geraram a montagem de exposições nas próprias comunidades, privilegiando o acervo operacional: paisagens, estruturas, objetos, explorando não só sua carga documental como sua capacidade de alimentar as representações, assim como musealizar os temas e os problemas.

O Patrimônio Cidadão foi implantado, no ano de 1997, pelas museólogas Luciana Palmeira da Silva e Rita de Cássia Oliveira Valle na comunidade da creche Béu Machado no bairro da Boca do Rio, em Salvador, a partir da elaboração e execução de um projeto da disciplina Ação Cultural e Educativa dos Museus do curso de Museologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), ministrada pela Professora Doutora em Educação Maria Célia Teixeira Moura Santos. Seu objetivo consistiu no desenvolvimento de processos museológicos – pesquisa, preservação e comunicação – tomando como base a historicidade local e o conteúdo programático das disciplinas com vista a promover o acesso aos bens culturais pela comunidade. Após três anos, nos mesmos moldes da primeira experiência, realizou-se na Escola Municipal Mestre Pastinha, no Pelourinho, o projeto Educação Patrimonial: o ensino fundamental nos 500 anos do descobrimento.

Em 2001, delineou-se um novo eixo do Programa Patrimônio Cidadão, a partir do prêmio recebido pela Associação de Museólogos da Bahia do Programa Capacitação Solidária para formação profissional em Guias de Museus e Patrimoniais.

Instituído pela Unesco como Ano Internacional da Água Doce, 2003 foi propício para a realização da ação Águas do Ogunjá, com as crianças do Projeto Bejê Eró, no Centro Comunitário Viver Melhor do bairro do Ogunjá, com viés à problematização do tema, resultando na encenação de espetáculo público sobre a água.

Neste mesmo ano, com o reconhecimento da importância da educação patrimonial, o Patrimônio Cidadão foi promovido à disciplina do currículo profissionalizante da Escola Oficina de Salvador (EOS), configurando-se, portanto, outro eixo do programa. A partir do convite do Núcleo de Acervo Artesanal Instituto de Artesanato Visconde de Mauá do Pelourinho, realizou-se mais uma ação do programa no ano de 2004, com a capacitação e formação de agentes patrimoniais de jovens oriundos da Fundação da Criança e do Adolescente (Fundac).

A partir de 2005, foram realizadas as Oficinas Patrimônio e Cidadania em parceria com o projeto Vila Novos Novos, projeto da Companhia homônima patrocinado por lei estadual de incentivo à cultura. No ano de 2008, destaca-se a ação realizada na EOS com a Oficina Folguedos e festas populares: influência das matrizes étnicas indígenas, africanas e portuguesas nos festejos baianos.

Figura 1 – Oficina no canteiro de obras da antiga Faculdade de Medicina



Fotógrafo: Rita de Cássia Oliveira Valle.

O Programa Patrimônio Cidadão tem como base a teoria museológica. Operacionaliza-se a partir da identificação do patrimônio cultural de uma dada comunidade por meio de estratégias de sensibilização, período em que se propicia a realização de um diagnóstico capaz de alicerçar o planejamento das ações, apontando temática, metodologia, período e recursos necessários para a execução das atividades crítico-informativas, investigativas e cognitivas. A avaliação se dá constantemente em todas as etapas da ação, retroalimentando o processo de educação patrimonial, favorecendo a compreensão do patrimônio cultural como um vetor de produção do conhecimento.

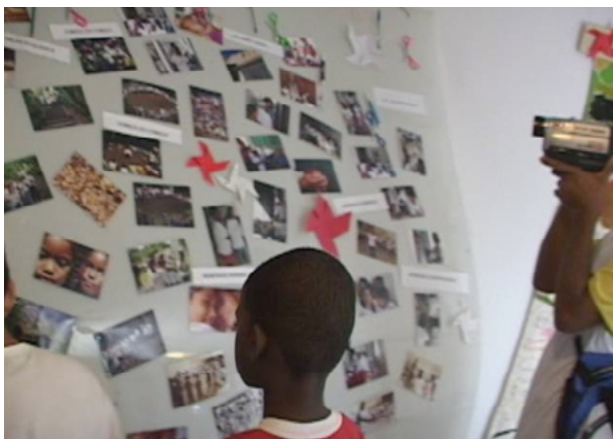
O princípio fundamental do Programa Patrimônio Cidadão consiste no fomento de experiências diretas de indivíduos e comunidades com

bens e fenômenos culturais, para o seu reconhecimento e valorização, num processo contínuo de descoberta e transformações. (HORTA, 1999)

Com base neste pressuposto, o Programa Patrimônio Cidadão foi elaborado e realizado nas comunidades da Creche Béu Machado, Escola Mestre Pastinha, Hora da Criança, Associação de Museólogos da Bahia, EOS, Projeto Bejê Eró, Comunidade Viver Melhor do Ogunjá, parceria com Instituto Mauá e Fundac e Vila Novos Novos, tendo como motivação o desafio da democratização e preservação dos bens culturais locais.

A educação para o patrimônio, enquanto um processo permanente e sistemático de trabalho educacional centrado na musealização dos bens culturais como fonte primária de conhecimento e enriquecimento individual e coletivo, consistiu em tomar os objetos e expressões do patrimônio cultural das comunidades como vetor para a atividade educativa e museal, perscrutando em todos os seus aspectos, traduzindo-os em conceitos e conhecimentos.

Figura 2 – Exposição Vila Novos Novos – Teatro Vila Velha



Fotógrafo: Rita de Cássia Oliveira Valle.

Esse processo atua a partir de evidências materiais ou manifestações da cultura, fossem um objeto ou conjunto de bens, um monumento ou um sítio histórico ou arqueológico, uma paisagem natural, um parque ou uma área de proteção ambiental, um centro histórico, uma manifestação popular de caráter folclórico ou ritual, um processo de produção industrial ou artesanal, tecnologias e saberes populares,

e qualquer outra expressão resultante da relação entre os indivíduos e seu meio ambiente. (HORTA, 1999)

Partindo do conhecimento existente sobre o acervo, a metodologia do Patrimônio Cidadão apresenta uma lógica conceitual associada a elementos contextualizadores, tendo a própria comunidade como espaço físico balizador dessa ordem e criando seus modelos de representação para comunicar o conhecimento elaborado. A apropriação e reapropriação dos bens culturais pelas comunidades se configuram em vetores de conhecimento, comunicação e de construção de significados culturais. Esse novo cenário estimula a relação das comunidades com o seu patrimônio, ou seja, estimula a participação dos sujeitos na vida cultural no que tange à sua relação com o patrimônio.

O bem cultural mediado pelo Programa Patrimônio Cidadão, em integração e articulação com a comunidade, cria diversas possibilidades de ações culturais e educativas a partir do próprio acervo produzido. Reforçando a concepção de que a educação para o patrimônio favorece enriquecedoras reflexões no campo museológico e na práxis museal. O programa, desta forma, representa os avanços contemporâneos do campo da Museologia, ao fomentar a participação comunitária no processo musealização.

Sendo assim, todas as etapas do processo de musealização possibilitam que sujeitos se apropriem do modelo proposto pelo programa, reelaborá-lo e recriá-lo na forma de um novo discurso.



Figura 3 – Visitação monitorada ao Museu da Ordem Terceira do São Francisco



Fotógrafo: Rita de Cássia Oliveira Valle.

Nesse panorama, destacamos a experiência de inserção da disciplina Educação para o Patrimônio no currículo profissionalizante da EOS, e, notadamente, o trabalho realizado no ano de 2008 problematizando o tema folgedos e festas populares: influência das matrizes étnicas nativas, africanas e portuguesas nos festejos baianos.

A EOS é um projeto extensionista da Faculdade de Arquitetura da UFBA, ligado ao Centro de Estudos da Arquitetura na Bahia que tem as suas origens ligadas aos Cursos de Formação de Mão de Obra (CFMO) seguindo o modelo das Escuelas Taller, adotado pelo Instituto Nacional del Empleo (INEM), na Espanha, desde 1989, posteriormente trazido para a América Latina, em 1990. (DOURADO, 2005)

A EOS foi criada através do Acordo Quadro firmado em 18 de novembro de 1996, envolvendo a Agência Espanhola de Cooperação Internacional, o Ministério da Cultura (MinC), o Ministério da Educação e do Desporto, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, a UFBA e a Fundação de Apoio a Pesquisa e Extensão. (DOURADO, 2005)

Seus objetivos de contribuir para a preservação do patrimônio cultural e ambiental do Estado da Bahia, reconhecer e valorizar a forma tradicional de transmissão de conhecimento dos antigos artesãos,

numa relação direta com os seus discípulos, possibilitando aos alunos a incorporação de novas técnicas e a valorização de sua profissão, formar profissionais demandados pelo mercado de trabalho da construção civil e da restauração de edifícios, qualificando jovens desempregados, economicamente carentes, na faixa etária de 16 a 24 anos e o projeto pedagógico lastreado em quatro princípios fundamentais de promoção da cidadania, privilegiando a alfabetização e a escolarização dos jovens, indissociabilidade entre teoria e prática, sistematização do saber do aprendiz e qualidade, e produção da mão de obra, enfatizando-se o comprometimento com a qualidade e o respeito ao cliente, estão em conformidade com a missão do Programa Patrimônio Cidadão. (DOURADO, 2005)

A EOS atualmente executa a restauração da Faculdade de Medicina do Terreiro de Jesus, um dos maiores e o mais importante conjunto arquitetônico do centro histórico de Salvador. Projeto de restauração reconhecido pelo MinC.

As atividades formativas da EOS desenvolvem-se em sete oficinas: cantaria, carpintaria, marcenaria, pedreiro, estuque, pintura predial e ferraria. São oferecidas aos alunos, como atividades transversais, educação musical através do Coral EOS e um curso de Capoeira Angola. Além da adesão às normas disciplinares da EOS, exige-se dos alunos, como condição para a manutenção da matrícula, a frequência e o aproveitamento no curso supletivo oferecido pela Secretaria de Educação, na própria escola.

Figura 4 – Visitação monitorada ao Centro Cultural da Caixa Econômica Federal em Salvador-BA



Fotógrafo: Luciana Palmeira da Silva.

A metodologia do aprender a fazer fazendo, enfatizando, contudo, o como fazer, o porquê fazer e para que fazer foi um vetor a incentivar a inserção da disciplina de Educação Patrimonial num projeto de educação profissional para a formação de mão-de-obra para a restauração de edifícios e a construção civil. Tal estratégia metodológica se dá a partir da compreensão da comunidade, das oficinas, da memória, da história, dos objetos e do prédio enquanto patrimônio.

A ementa do curso contemplou o tema folguedos e festas populares: influência das matrizes étnicas nativas africanas e portuguesas, festejos baianos, com base na análise do significado cultural de patrimônio cultural, e especificamente de um bem, seu valor histórico, sociológico, artístico e simbólico.

Figura 5 – Alfabeto do Patrimônio



**F** A letra **F** identifica-se com os fatos históricos. Pois, possibilitam a análise do passado para compreensão do presente. Temos, ainda, as festas populares, manifestações que aglutinam o profano e o religioso na dinamização da cultura.

Fonte: Túlio Carapiá.

Partindo da reapropriação da historicidade de cada sujeito até o enfoque coletivo a partir do acervo das oficinas de cantaria, carpintaria, marcenaria, pedreiro, estuque, pintura predial e ferraria, que permeiam as práticas preservacionistas desenvolvidas na Faculdade de Medicina do Terreiro de Jesus. Também historicidade e memória, reconhecimento e valorização das técnicas tradicionais construtivas de patrimônios. Educação patrimonial, sua conceituação e práticas preservacionistas – coleta, pesquisa, documentação, conservação, restauração. E, particularmente, folguedos e festas populares: influência das matrizes étnicas indígenas, africanas, portuguesas e festejos baianos.

A disciplina educação patrimonial foi inserida no currículo da EOS com o objetivo de promover ações educativas com vistas à organização de conceitos relacionados à preservação do patrimônio; democratização cultural; garantia do direito à memória; e o exercício de cidadania.

Figura 6 – Exposição Lar da Memória



Fotógrafo: Rita de Cássia Oliveira Valle.

Todos esses elementos contribuiriam para a adoção de um comportamento individual e coletivo comprometido com a preservação do patrimônio tombado; sensibilização dos jovens para a promoção de ações integradas para prevenir e sanar problemas de degradação do patrimônio em restauração, e formação de multiplicadores do saber e do saber fazer.

O programa da disciplina Educação Patrimonial desenvolveu-se em conformidade com o artigo 39º, Capítulo III, Título V da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional que regulamenta “a educação profissional, integrada às diferentes formas de educação, ao trabalho, à ciência e à tecnologia, conduz ao permanente desenvolvimento de aptidões para a vida produtiva”. (BRASIL, 1996)

Esta ação educativa teve como premissa a democratização do acesso ao patrimônio, bem como a democratização dos dispositivos de estímulo e incentivo à dinâmica de produção de bens representativos da comunidade de jovens aprendizes da EOS.

Tomar o patrimônio da EOS como conteúdo de aprendizagem foi a estratégia básica do processo de apropriação do patrimônio e de produção de conhecimento no Programa de Educação Patrimonial com os jovens. Tal estratégia se deu a partir da compreensão das oficinas, do

prédio da antiga Faculdade de Medicina do Terreiro de Jesus e dos elementos do cotidiano, enquanto bens culturais.

A potencialização do patrimônio, enquanto mediador do processo de aprendizagem, só foi possível mediante a atribuição de significado a esse conteúdo. Ou ainda, conforme Miras (1999, p. 48):

Uma aprendizagem é tanto mais significativa quanto mais relações com sentido é capaz de estabelecer o aluno entre o que conhece seus conhecimentos prévios e o novo conteúdo que se lhe apresenta como objeto de aprendizagem.

Figura 7 – Alfabeto do Patrimônio



Fonte: Túlio Carapiá.

Então, enquanto conjunto dos bens, fazeres e saberes no qual os aprendizes se encontravam imersos, o patrimônio, se tornou base para a organização de significados e, portanto, para o aprendizado. Houve ainda a necessidade dos jovens estabelecerem uma forma de entendimento pessoal do mundo, atribuindo sentido nos conteúdos aprendidos

de forma a dotá-los de um caráter significativo e ordenador, para tanto, segundo Luckesi (1993, p. 84):

Vamos entender como transmissão e apropriação do legado cultural da humanidade os conhecimentos que foram construídos ao longo do tempo e que foram dando configuração à compreensão do mundo e a sua transformação. Isso significa a possibilidade de acesso de todos os seres humanos a todos os tipos de conhecimento, assim como às diversas metodologias de abordagem dessa realidade. Oferecer conhecimentos não significa somente transmitir e possibilitar a assimilação dos resultados da ciência, mas também transmitir e possibilitar a assimilação dos recursos metodológicos utilizados na produção dos conhecimentos. Às jovens gerações não interessa apenas apropriar-se dos resultados dos entendimentos já estabelecidos pela humanidade. Interessa a elas também apropriar-se da forma de abordagem dessa realidade, para que adquiram um instrumento cognitivo que permita o aprofundamento dos conhecimentos existentes e a construção de novos entendimentos da realidade.

Essa concepção de patrimônio coincide com as necessidades humanas de orientação e identidade, criando relações vitais do ser humano com o ambiente que o rodeia para dar sentido e ordem a um mundo de acontecimentos e ações. Mauri (1990, p. 75) reconhece que “a cultura confere significado à atividade humana” colocando a definição de cultura como sendo a “ordem comum” que integraria a personalidade singular em um mundo ordenado através de certas interações significativas.

A todo o momento buscou-se a formulação de novas diretrizes, à luz dos conhecimentos, no sentido de utilizar o patrimônio como um referencial para o exercício da cidadania e o desenvolvimento social. Ajustado portanto com o processo museológico na contemporaneidade que vem sendo compreendido como um processo de educação patrimonial, o programa realizado na EOS pretendeu contribuir na formação cidadã, na facilitação do processo de aprendizagem e na criação de uma ética de ações dos jovens.

A pretensão de formação cidadã não consistiu apenas em transmitir conteúdos ou inserir os jovens no mercado de trabalho; a busca consistiu em desenvolver habilidades e competências, formando mais do que informando.

Dentro dessa perspectiva, o educando não deve ser considerado pura e simplesmente como massa a ser informada, mas sim, como

sujeito, capaz de construir a si mesmo através da atividade, desenvolvendo seus sentidos, entendimentos, inteligência etc. (LUCKESI, 1993, p. 118)

O processo de ensino/aprendizagem teve como objetivo desenvolver a autonomia pessoal a formar cidadãos. E o patrimônio permitiu essa inserção do jovem na perspectiva histórica e de identidade do grupo social a que pertencia, transmitindo-lhe conteúdos éticos e de cidadania. Estimulando o entendimento mais claro da importância do seu papel na comunidade a que pertencia, facilitando sua inserção pessoal e econômica.

Figura 8 – Mobilização social – Caminhada Museu Espaço de Inclusão



Fonte: *Correio da Bahia* (2002).

Como mediador entre o mundo interior e a realidade, o patrimônio contextualiza o ensino-aprendizagem e facilita a absorção de conteúdos. É mais estimulante e acessível entender os processos históricos através dos vestígios e das paisagens urbanas circundantes deixadas pelas gerações anteriores. O entendimento do espaço geográfico, social e político, associado ao entendimento da maneira como nossos antepassados



o vieram moldando e nele se assentando, transformando a sociedade, também torna-se mais estimulante e fácil.

O conhecimento só se efetiva à medida que os aprendizes formam seus próprios significados para elaborá-los em termos de representação pessoal da realidade. A ideia de Luckesi (1993, p. 122) confere que

O conhecimento é a compreensão inteligível da realidade, que o sujeito humano adquire através de sua confrontação com esta mesma realidade. Ou seja, a realidade exterior adquire, no interior do ser humano, uma forma abstrata pensada, que lhe permite saber e dizer o que essa realidade é. A realidade exterior se faz presente no interior do sujeito de pensamento. A realidade, através do conhecimento, deixa de ser uma incógnita, uma coisa opaca, para se tornar algo compreendido, translúcido.

A concepção de patrimônio coletivo e comum a um grupo é terreno fértil para o desenvolvimento de uma ética de ações. Pois ela está atrelada à noção de desenvolvimento sustentável pelo qual cada intervenção na realidade deve considerar seus impactos na manutenção da identidade e da herança coletiva, tanto numa perspectiva ambiental quanto cultural. Essa concepção também está atrelada ao desejo de transformação, não da subserviência, mas da ação concreta de melhoria das condições sociais globais, do desenvolvimento da comunidade no qual se insere e da requalificação do patrimônio coletivo acumulado ao longo das gerações, verdadeira riqueza de um povo, herança real que deixamos para as futuras gerações.

Essa ideia se configura em reconhecimento e valorização do patrimônio de modo a contribuir para a identificação da cultura local, da identidade e, conseqüentemente, da estruturação da autoestima, por vezes perdida ou fragilizada nos jovens aprendizes, oriundos de segmentos sociais economicamente desfavorecidos.

Na prática, os procedimentos metodológicos, na busca pelas diferentes apropriações e representações desse patrimônio por parte dos jovens, pautaram-se na integração de conhecimentos técnicos a exercícios lúdicos, no trabalho constante da criticidade e estímulo à formação de cidadãos conscientes e capacitados tanto a entender o processo social, quanto a atender à demanda mercadológica. Essa riqueza de possibilidades oferece um leque de abordagens significativas.

A abordagem foi dimensionada numa perspectiva do local, facilitando a compreensão do lugar ocupado pelos agentes da comunidade local, como também em escala nacional a partir do tratamento dos processos históricos mais globais.

A história nacional apresenta-se evidenciando peculiaridades do local, no qual o olhar para este favorecia apropriações e representações presentes em escalas mais amplas que geraram efeitos de conhecimento na compreensão dos jovens de forma a aproximá-los da sociedade, em geral, sem o enfoque localista ou totalizante.

Assim sendo, o programa olhou a periferia e o local de origem dos jovens, enquanto uma área considerável da cidade do Salvador a ser observada em seus atributos peculiares, negando qualquer relação hierárquica de contraposição entre o centro histórico e a periferia, quando comparado o prédio histórico ao local de origem dos jovens.

Com a mesma perspectiva, trabalhou-se a história local enquanto uma operação de um recorte temático eleito pelo educador a partir de uma escala de observação igualmente construída por ele. Sem abandonar a cronologia, mas a reinterpretando a partir da rede de relações sociais de cada época, procurou-se uma versão diferente da história local registrando não uma evolução linear do prédio da antiga Faculdade de Medicina do Terreiro de Jesus no contexto da cidade, mas as peculiaridades que se transformaram pela ação de homens e de mulheres em um mesmo espaço.

O Programa Patrimônio Cidadão baseou-se na intenção de atuar nesta complexidade, perseguindo objetivos de mudança na relação dos sujeitos com os seus bens culturais. Com a práxis educativa e museológica, relacionando-se com a ação dos demais sujeitos na comunidade, produzindo resultados que contribuíram para modificar as situações de depreciação do patrimônio cultural por parte das comunidades.

Figura 9 – Caminhada no Pelourinho



Fonte: *Correio da Bahia* (2002).

As inúmeras experiências e atividades que foram realizadas pelo Programa Patrimônio Cidadão demonstraram resultados na recuperação da memória coletiva, no resgate da autoestima de comunidades em processo de desestruturação, no desenvolvimento local e no encontro de soluções inovadoras de preservação do patrimônio cultural em áreas sob o impacto de mudanças e transformações radicais em seu meio ambiente.

Buscou-se pela reflexão permanente sobre a realidade e a prática à luz da teoria museológica aliada às diversas linguagens artísticas – música, teatro, dança – através de atividades criativas, críticas, informativas, investigativas, cognitivas e práticas para que os sujeitos envolvidos se tornassem agentes multiplicadores.

O conhecimento crítico e a apropriação consciente por parte dos aprendizes em relação ao seu patrimônio foram fatores indispensáveis no processo de preservação sustentável desses bens, assim como no fortalecimento dos sentimentos de identidade e cidadania.

As ações do programa Patrimônio Cidadão revelaram o patrimônio enquanto um legado que só passa a ser nosso, para ser desfrutado se nos apropriarmos dele, se o conhecermos e reconhecemos como algo

que nos foi deixado, e a que deveremos preservar para as futuras gerações. Um legado que se constitui a nossa pluralidade cultural, individual e coletiva, a nossa memória, o nosso sentido de identidade em meio à diversidade.

A concepção de patrimônio, coletivo e comum a um grupo foi terreno fértil para o desejo de transformação, não da subserviência, mas da ação concreta de melhoria das condições sociais, do desenvolvimento da comunidade na qual se insere e da requalificação do patrimônio coletivo acumulado ao longo das gerações, verdadeira riqueza de um povo, herança real que deixamos para as futuras gerações.

Como resultado deste trabalho foi elaborado o Manual de Educação para o patrimônio, resultado de uma experiência de compartilhamento de sonhos e visões e compromissos pela valorização da função dos bens culturais.

A partir da experiência e do contato direto com as evidências e manifestações da cultura, em todos os seus múltiplos aspectos, sentidos e significados, o trabalho da educação para o patrimônio, por meio da musealização dos bens culturais das comunidades, promoveu um processo ativo de conhecimento, apropriação e valorização do seu patrimônio cultural, um contínuo de criação cultural.

## Referências

BRASIL, Lei de Diretrizes e Bases. Lei nº 9.394/96, de 20 de dezembro de 1996.

BRUNO, M. C. O. *Fórum permanente de museus universitários: proposta: subsídios para estruturação da área da museologia no âmbito do CNPq*. Goiânia, 1992.

CADERNOS DE SOCIOMUSEOLOGIA nº 16. *Museologia, teoria e prática*. Lisboa: Centro de Estudos de Sociomuseologia, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. 1999.

CHAGAS, M. *Museália*. Rio de Janeiro: JC Editora, 1996.

CHAGAS, M. Novos rumos da museologia. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, v. 2, n. 2, 1994.

CHAGAS, M. A formação profissional do museólogo: 7 imagens e 7 perigos. In: CHAGAS, M. *Museália*. Rio de Janeiro: JC Editora, 1996.

CORREIO DA BAHIA. Salvador: Rede Bahia, 2002.

DECLARAÇÃO de Caracas. Caracas, 1992.

DECLARAÇÃO da Cidade de Salvador. Salvador, 2007.

DOURADO, L. C. B. *Histórico da EOS*. Salvador: UFBA, [2005?]. Disponível em: [http://www.eos.ufba.br/eos\\_historia.html](http://www.eos.ufba.br/eos_historia.html). Acesso em: 11 maio 2017.

HORTA, M. de L. P. *Guia básico de educação patrimonial*. Brasília, DF, IPHAN: Museu Imperial, 1999.

LUCKESI, C. C. *Filosofia da educação*. São Paulo: Cortez, 1993.

MAURI, T. *Qué hace que el alumno y la alumna aprendan los contenidos escolares? la naturaleza activa y constructiva del conocimiento*. Barcelona: Biblioteca de Aula, 1990.

MIRAS, M. Um ponto de partida para a aprendizagem de novos conteúdos: os conhecimentos prévios. In: COLL, C. (Org.). *O construtivismo na sala de aula*. São Paulo: Ática, 1999. p. 79-122.

MOUTINHO, M. C. *Museus e sociedade: reflexões sobre a função social do museu*. Monte Redondo: Museu Etnológico, 1989. (Cadernos de Patrimônio, 5).

MOUTINHO, M. C. (Coord.). Sobre o conceito de museologia social. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, v. 1, n. 1, 1993.

SANTOS, M. C. T. M. *Caracterização do profissional museólogo*. [S.l.], [1980?]. Mimeo.

SANTOS, M. C. T. M. Ministério da Cultura. Departamento de Promoção. *Formação de pessoal para museus, meio ambiente e desenvolvimento sustentável: o papel da universidade*. Rio de Janeiro: IPHAN, 1994.

SANTOS, M. C. T. M. A preservação da memória enquanto instrumento de cidadania. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, v. 3, n. 3, 1994.

SANTOS, M. C. T. M. Reflexões museológicas: caminhos de vida. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, v. 18, n. 18, 2002.

SANTOS, M. C. T. M. A formação do museólogo e o seu campo de atuação. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, v. 18, n. 18, p.159, 2002.

UNESCO. Diversidade cultural no Brasil. Paris, c2017. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/culture/cultural-diversity>. Acesso em: 11 maio 2017.



# Gerenciamento do patrimônio cultural afro: trajetórias de quatro coleções museológicas na Bahia

Ademir Ribeiro Junior

## Introdução

A Bahia é o estado brasileiro onde a contribuição cultural das sociedades africanas é extremamente visível. A religiosidade, a música, a gastronomia, as celebrações, as formas de expressão, a corporalidade, o léxico, enfim, muitas esferas da vida dos baianos refletem substratos culturais das sociedades africanas que vivenciaram a dura e triste história do tráfico negreiro e da diáspora africana. Esse intenso relacionamento histórico tomou concretude também nas realizações materiais e estéticas dos afrodescendentes que aqui viveram. Dentre essas produções destacam-se os objetos sagrados usados com fins ritualísticos, que podem ter chegado da África ou aqui confeccionados mesmo antes da constituição dos terreiros de candomblé como hoje conhecemos. Entre eles estão importantes objetos de arte, que por estarem ligados a elementos religiosos, filosóficos e míticos, testemunham a permanência na Bahia dos aspectos mais profundos das culturas africanas originárias.

Muitos desses objetos saíram do contexto dos terreiros por causa da atividade colecionista de pesquisadores ou admiradores, e posteriormente passaram a fazer parte de coleções museológicas abrigadas por instituições de Salvador. Desse modo, é pertinente abordarmos como tem sido feito o gerenciamento desse rico patrimônio cultural, que documenta um importante espectro da história das populações afro-brasileiras.

Este artigo divulga e complementa alguns dados e reflexões que fizeram parte da dissertação de mestrado intitulada *Parafernália das Mães-Ancestrais: as máscaras guelede, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as 'sociedades secretas' africanas no Recôncavo Baiano*, que foi apresentada em agosto de 2008 ao Programa de Pós-graduação do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP). Nesse trabalho, foi estudada a história de algumas esculturas de origem iorubá usadas nos antigos terreiros de candomblé de Salvador. (RIBEIRO JUNIOR, 2008) Também serão expostos aqui alguns dados provenientes da pesquisa que foi efetuada entre 2007 e 2010, período em que trabalhei na identificação e classificação da coleção Claudio Masella de Arte Africana, gerida pela Diretoria de Museus do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (DIMUS/IPAC).

O objetivo deste trabalho é analisar a trajetória de quatro coleções de arte africana ou afro-brasileira de Salvador: a coleção de peças de rituais que foram coletadas em terreiros de candomblé baianos pelo médico Raymundo Nina Rodrigues entre 1890 e 1904; a coleção afro-brasileira do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, composta majoritariamente por peças rituais apreendidas no período em que os candomblés eram alvo da ação policial; a coleção afro-brasileira do médico Estácio de Lima, constituída durante a primeira metade do século XX; e a coleção africana doada em 2004 ao estado da Bahia pelo colecionador e amante da arte africana, o industrial italiano Claudio Masella.

Ao se estudar a trajetória dessas quatro coleções, expondo o processo de constituição desses acervos e as ações gerenciais que foram dispensadas a eles, poderemos compreender como esse tipo de patrimônio cultural tem sido percebido e administrado ao longo de mais de um século. Isso pode revelar os desafios que se colocam aos gestores, aos museus e à sociedade brasileira em geral, em relação à salvaguarda desses bens e, também, revelar as possibilidades de cunho informativo, documental, pedagógico e político que esses acervos suscitam. A reconstituição da trajetória dessas coleções é apresentada por meio de estudo bibliográfico e documental, além da identificação, classificação e análise morfológica de algumas peças, conjugando-se, quando disponível, relatos orais de pessoas que tiveram contato com o processo gerencial dessas coleções, e a minha própria experiência como integrante da equipe que trabalhou com o acervo de Claudio Masella.



## Coleção de Nina Rodrigues

A primeira coleção afro-brasileira de que se tem conhecimento foi formada no Brasil entre 1890 e 1904 pelo médico maranhense radicado em Salvador, Raymundo Nina Rodrigues – um dos pioneiros no estudo das religiões afro-brasileiras. Em agosto de 1904 ele publicou na revista *Kósmos* o artigo “As bellas-artes dos colonos pretos do Brazil – a escultura”. Esse artigo veio a ser republicado em 1932 na edição póstuma de seus escritos, no livro intitulado *Os africanos no Brasil*. Nessas publicações são exibidas fotografias de alguns objetos de rituais coletados por ele que estavam em uso nos terreiros de candomblé baianos em que pesquisou.

O processo de retirada dessas peças dos terreiros é até hoje muito obscuro. Mas o uso de que Nina Rodrigues fez do verbo “tomar” ao se referir ao processo de obtenção das peças é bastante sugestivo. A verdade é que não sabemos ao certo como isso se processava. Atualmente é praticamente impossível “conseguir” uma peça ainda em uso nos terreiros de Salvador, principalmente nos mais antigos. Mas a realidade de Nina era outra. Naquela época, os integrantes de um terreiro deveriam se espantar ao ver um homem de classe social diferente da deles tão interessado pelas coisas do candomblé. Essas pessoas deveriam se sentir lisonjeadas pelo seu interesse, e com a convivência ao longo dos anos, muito provavelmente, algumas *yalorixás* e *babalorixás* se tornaram amigos de Nina. Se ele não fosse benquisto no meio do candomblé, provavelmente não teria recebido o cargo de Ogã no terreiro do Gantois por Mãe Pulquéria (SERAFIM, 2010), que é um dos terreiros mais antigos e conceituados de Salvador. Assim, podemos pensar que talvez algumas peças tenham sido dadas a ele pelos dirigentes dos terreiros como forma de agradá-lo ou como retribuição a uma dádiva.

O mais provável é que elas tenham sido compradas por um preço simbólico. O suficiente para custear as despesas dos ritos de substituição por uma nova escultura e de dessacralização da peça antiga. Temos que observar que os povos africanos, de forma geral, e muito provavelmente o povo de santo de Salvador, não tivesse o mesmo apego do que nós pelos objetos antigos. Valorizavam sobretudo o conhecimento, ou usando a linguagem dos terreiros, os “fundamentos”, que se compõem principalmente por orações, cantigas, palavras e gestos necessários à

manipulação das forças da natureza de modo a sacralizar e dessacralizar um objeto. De posse desses conhecimentos, os sacerdotes poderiam recriar os emblemas, altares e assentamentos dedicados aos orixás. Por isso, talvez, a retirada das peças dos terreiros por pesquisadores como Nina Rodrigues tenha se dado de forma menos traumática do que a primeira vista somos levados a imaginar.

Um dos aspectos mais importantes da coleção de Nina Rodrigues é o fato das peças constituintes representarem uma fase da cultura material dos candomblés que, vista a distância, parece ser um período de transição entre a estatuária tradicional dos iorubás e a configuração que hoje encontramos em campo nos atuais terreiros. Duas peças de sua coleção ilustram bem a questão. Se observarmos a terceira estatueta, contando-se da esquerda para a direita, da fotografia de sua publicação de 1904 a qual mostra um conjunto de oito esculturas, veremos um bastão cerimonial dedicado a Exu (*ogó*). Nessa peça vemos que a figuração dessa entidade, nessa época, ainda é a mesma representação característica entre os iorubás: uma figura humana segurando duas cabaças ao lado do corpo, e tendo a cabeleira comprida em forma fálica, esticada para trás. Essa figuração sofreu uma variação ao longo do tempo e hoje a forma comumente encontrada para representar Exu é bastante parecida com a do Diabo cristão. Fenômeno semelhante ocorreu com a sétima escultura da mesma fotografia. Trata-se de uma estatueta de Ibeji, o orixá dos gêmeos. Nessa época, a figuração ainda era a comumente encontrada entre os iorubás: pequenas figuras antropomórficas de forma ereta com os braços colados ao lado do corpo. Hoje essa figuração praticamente desapareceu dos candomblés, e foi substituída pelas imagens de São Cosme e Damião.

Nina Rodrigues formou sua coleção num contexto em que os africanos e seus descendentes eram vistos como integrantes de raças inferiores, como se fossem fósseis vivos da infância da humanidade. Essa arte, nessa época, era interpretada como se ainda refletisse os supostos estágios inferiores da “evolução” dos negros. Alegava-se isso, por exemplo, apontando para a desproporção do tamanho da cabeça com relação ao tamanho do corpo das estatuetas. Interpretava-se esse fato como uma incapacidade dos africanos em conseguir representar o real. Ainda não se sabia que essa era uma das características estilísticas mais difundidas da arte africana, que não significa de modo algum uma

deficiência técnica ou cognitiva para esculpir de modo naturalista. Isso ocorre porque a cabeça tem, para os africanos em geral, um significado religioso e filosófico especial em relação aos outros órgãos, o que requer que seu tamanho esteja em escala maior. A cabeça, entre os iorubás, é considerada como a parte mais importante do corpo, é chamada *ori*, que, segundo Ronilda Ribeiro (1996, p. 191, grifo do autor), significa

[...] literalmente cabeça física. Esta é, entretanto, símbolo da cabeça interior chamada *ori inu*, que constitui a essência do ser e controla totalmente a personalidade do homem, guiando e ajudando a pessoa desde o nascimento, durante toda a vida e após a morte. É pois, a centelha do divino no ser humano. Ori é que recebe de Deus [Olodumaré] o destino, por ocasião do nascimento da pessoa.

Entretanto, mesmo nesse contexto preconceituoso, notamos que ele concede algum mérito à arte que os afro-baianos praticavam, pois escreveu que é “[...] na escultura [...] que com mais segurança e apuro se revela a capacidade artística dos negros”. (RODRIGUES, 1932, p. 161)

Não temos dados documentais para saber como foi administrada sua coleção. O mais provável é que ela tenha ficado na Faculdade de Medicina da Bahia no Terreiro de Jesus, juntamente com o acervo composto por espécimes biológicos representativos para a medicina legal. Por ter sido influenciado por Cesare Lombroso, médico legal italiano que enveredou pelos caminhos da antropologia criminal, é possível que essas peças tenham sido coletadas para tentar ilustrar ou comprovar desvios de comportamento, problemas psiquiátricos e tendência à criminalidade que nessa época se atribuíam aos negros.

No momento em que realizamos as pesquisas de campo para o mestrado, empreendemos uma busca pelo paradeiro das peças que compunham a coleção. Pensávamos, no começo, que seriam encontradas, pelo menos em parte, no museu anexo ao Instituto Médico Legal “Nina Rodrigues” em Salvador. Entretanto, tivemos as informações que nada da época de Nina restou lá, pois, como veremos abaixo, a formação da coleção que está lá se deu posteriormente.

As informações encontradas para o paradeiro das peças se dividem entre a que afirma que elas foram danificadas pela ação do tempo e por ataques de insetos, ou a que alega a destruição pelo incêndio ocorrido na Faculdade de Medicina em 1905. Esse acidente foi relatado em

Britto (2002) e pode ter destruído o gabinete onde ficavam no atual Terreiro de Jesus.

No entanto, encontramos uma estatueta metálica de Nina Rodrigues em uma coleção particular. Não sabemos onde ela permaneceu depois que Nina morreu. Por ser uma peça confeccionada com material menos degradável do que a madeira, pode ser que essa peça tenha resistido melhor ao tempo e às intempéries, podendo ter resistido até a esse incêndio da Faculdade de Medicina em 1905, caso lá estivesse. Carybé pode ter conseguido essa peça tanto através do comércio de arte, por ser um colecionador bem relacionado, como por ter se tornado um membro do Ilê Axé Opô Afonjá, pois ocupava o posto de Mogbá de Xangô. Fazendo parte da comunidade do terreiro, Carybé pôde também ter recebido essa peça como presente ou herança de algum irmão de santo de sua extensa família espiritual.

Em maio de 2006, às vésperas da viagem de campo para Salvador, ao visitarmos a exposição O Universo Mítico, de Hector Julio Paride Bernabó - O Baiano Carybé, ocorrida entre 28 de abril a 30 de julho de 2006, no Museu Afro-Brasil, São Paulo. Suspeitamos de imediato que um *edan* – objeto fundido em liga de cobre que apresenta duas imagens ligadas por uma corrente – exibido naquela exposição pudesse ser a peça mencionada no artigo de Nina Rodrigues em 1904 e que teve a fotografia publicada no livro de 1932. Os desenhos feitos da peça naquela ocasião, contrastados depois com a fotografia, indicavam que a suspeita poderia ter fundamento. Assim, no início de agosto de 2006, quando a exposição estava sendo desmontada, as peças foram gentilmente fotografadas pela prof<sup>ca</sup>. dr<sup>a</sup>. Marta Heloísa Leuba Salum (Lisy) do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE/USP), e pelo então fotógrafo do MAE/USP, Wagner Souza e Silva, aos quais devo agradecer, até porque se esforçaram em obter uma imagem das peças por um ângulo semelhante ao tirado na foto do livro. Como as peças se apresentavam com uma corrente e ainda fincada numa base de madeira, teve de se tirar duas tomadas, as quais, recortadas e justapostas, foram comparadas à foto antiga.

O exame minucioso da fotografia dos objetos expostos, contrastados com a fotografia do livro de Nina, mostra que as peças são iguais. Seria possível ainda inferir que são peças diferentes, porém feitas pelo mesmo escultor. Mas isso não se sustenta, pois a técnica usada para a

confeção dessas esculturas é o processo da “cera perdida” cujo molde usado para a fundição é destruído ao se revelar a imagem, o que impossibilita a fundição de outra peça igual. Além disso, a semelhança de detalhes tão pequenos e sutis que foram identificados, como a rugosidade da superfície e ínfimas distorções formais, não podem ser reproduzidas de forma idêntica em outra peça no contexto de uma produção artesanal, pois esses atributos do artefato não poderiam ter sido facilmente controlados pelo artista que produziu esses objetos, mesmo que ele se preocupasse com isso.

Entramos em contato com integrantes da família de Carybé, mas não há informações sobre as circunstâncias da obtenção desse *edan*. Há uma ficha catalográfica dessa obra em poder dos familiares que foi datilografada por Carybé. Ali lemos que a peça é procedente da Nigéria e que “fica no assento de Oxum Apará que anda junto com Exu”. Assim, fica confuso em saber se esse era o uso que a peça tinha na África ou se era o emprego que a peça desempenhou no terreiro baiano de onde foi coletada. É mais provável que se trate do uso aqui no Brasil, pois entre os iorubás esse tipo de objeto está relacionado à associação Ogboni – uma instituição tradicional que congrega sacerdotes anciões em torno do culto à mãe-terra – *Onilé*. (RIBEIRO JUNIOR; SALUM, 2003)

A descoberta de ao menos uma das peças da coleção de Nina Rodrigues nos leva a pensar sobre o estado de fragilidade da segurança que acervos como esse podem ser submetidos após o falecimento do colecionador. Muitas vezes os herdeiros não atribuem igual valor à coleção, o que acaba ocasionando a fragmentação e dispersão do conjunto. Em casos mais preocupantes, pode ocorrer a perda, o furto ou mesmo o descarte das peças. Esse exemplo mostra também como é importante a documentação dos objetos constituintes de acervos museológicos. Embora não se conheça nenhum inventário, listagem ou ficha catalográfica das peças de Nina Rodrigues, se não fosse a publicação de seu artigo na revista *Kósmos*, hoje não teríamos as valiosas informações sobre a sua coleção, o que em parte supre a lacuna documental deixada pelo desaparecimento da maioria dos objetos.

## **Coleção Afro-brasileira do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia**

A Funarte e o Instituto Brasileiro do Folclore fizeram, na década de 1980, um extenso trabalho de identificação, classificação e catalogação de importantes coleções de objetos afro-brasileiros. Dentre essas coleções, foi publicado um catálogo sobre as peças afro-brasileiras abrigadas pelo Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB). (LODY, 1985)

A coleção afro-brasileira do IGHB era importante por vários motivos. Primeiramente pela diversidade de matéria-prima. Havia peças confeccionadas em madeira, ferro, latão, flandres, búzios, tecidos, cerâmica, porcelana, fibras vegetais, penas, couro, cabaça e contas de vidro. Outra característica relevante era a variedade tipológica dos objetos. O catálogo exhibe as fotografias de cerca de 170 objetos, entre os quais estão esculturas, instrumentos musicais, mobiliário, emblemas das divindades, joias e adereços, vestuário, recipientes e documentos escritos. Também era um acervo significativo, porque representava a cultura material de candomblés diversos, não se limitando às nações que hoje são mais conhecidas e estudadas. Além disso, essa coleção documentava a evolução da cultura material dos terreiros baianos, pois o processo de constituição foi se desenvolvendo lentamente.

Não foi possível determinar a data inicial da entrada dos objetos na instituição, mas é provável que tenha começado desde sua fundação em 1894. Esses objetos afro-brasileiros, juntamente com outros objetos históricos variados, telas e outras obras de arte, faziam parte do Museu do IGHB.

A parte afro-brasileira do acervo desse museu é tida como fruto das batidas policiais porque passavam grande parte dos candomblés de Salvador entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX. (LODY, 1985, p. 11) De fato, a análise das fotografias que mostram indícios das peças terem sido apreendidas, quando ainda estavam em uso, corrobora essa interpretação. Entretanto, não tinha sido publicado nenhum documento que comprovasse essa proveniência.

Encontramos um inventário que mencionava a origem de alguns objetos do acervo do museu, que está na revista nº 85 do IGHB. (1972-1975) Esse inventário divide as peças, relacionando-as em três categorias: cerâmicas e louças; móveis; e pinturas. Ao fim desse documento,

temos a informação que as demais peças seriam posteriormente inventariadas. O que provavelmente não foi feito.

Notamos, pelo exame desse inventário, que era comum os sócios do instituto doarem algum objeto de arte para o museu. Assim, pensamos a possibilidade de que isso tivesse ocorrido também com os objetos de origem africana. Por isso, pesquisamos a seção “ofertas” das revistas do instituto. Encontramos alguns dados que nos ajudam a pensar essa questão. Por exemplo, no ano de 1926, na seção de ofertas do volume 52, página 415, encontramos a seguinte doação: na coleção Claudio Masella de Arte Africana.

“Dr. Bernardino Madureira de Pinho – vários objetos pertencentes a um candomblé africano apreendidos pela policia, entre os quaes 3 atabaques, 4 santos (‘Oxalá’, ‘Oxum’, ‘Oledê’, 4 capacetes de contas, 13 objetos de metal, pulseiras, guizos, etc.)”.

Assim, confirma-se a informação, que antes não tinha base documental, de que alguns objetos são provenientes das “batidas” policiais aos terreiros. Outros dois excertos encontrados também comprovam essa informação. No volume 60, página 577, de 1934, vemos a doação do Dr. Frederico Ferreira Bandeira: “Idolos (sete) encontrados num candomblé pertencente a Severiano de tal, na fazenda ‘Engenho Madruga’ – Termo da Villa de S. Francisco, de propriedade do offer-tante”. E nas ofertas de 1935 a 1936, p. 540, vemos a doação do “Cap. Hannequim Dantas”:

Ganzá, dois tamborins de pelle de cobra, um pé de bota de vellu-do vermelho, uma saieta de pennas e couro de onça e um calção de setim azul, um gorro vermelho, dois capacetes ap-prehendidos pela policia no candomblé da Matta Escura.

Todas da coleção Claudio Masella de Arte Africana.

Dessa forma, podemos inferir que talvez os próprios delegados ou membros da polícia entregassem as peças ao museu do instituto, como parece ser o caso desse capitão. Mas há doações que parecem não provir das “batidas” policiais. No Volume 58, de 1932, p. 456, vemos que a D. Elisa Bergemann doou uma “collecção de búzios e contas” e que as peças estavam “sendo classificadas” pelos funcionários do museu. Aí parece que se trata de uma coleção particular formada pela admiração

ou pelo possível caráter exótico desses objetos nessa época. Assim, esses dados nos ajudam a matizar melhor a formação desse acervo.

De forma até agora não esclarecida, a maioria dessas mais de 170 peças desapareceram da instituição. Na época que fizemos a investigação, a presidente, prof<sup>ra</sup>. dr<sup>a</sup>. Consuelo Pondé de Sena, disse-nos que possivelmente essas peças foram furtadas juntamente com algumas obras de arte que sumiram do museu do instituto em 1993, quando ele foi desativado. Já um antigo funcionário, cujo nome manteremos em sigilo, contou que se lembra de que “muita coisa, como uns atabaques, foi jogada no lixo”.

Até hoje nada foi feito pelas autoridades competentes para tentar recuperar as peças, ou pelo menos apurar os fatos sobre esse hediondo crime contra o patrimônio público. Esse descaso com a cultura material de origem africana demonstra como um certo ranço da antiga etnografia racista, que via com desdém e repulsa os ditos “fetiches” africanos, ainda persiste em nosso meio.

Junto às peças desaparecidas do IGHB estavam peças de incontestável valor histórico e etnográfico. Em nossa pesquisa de mestrado, identificamos a presença de cinco pares de *edan* que, diferentemente daquele da coleção de Nina Rodrigues, apresentam indícios formais, tecnológicos e estilísticos que sugerem ter sido fabricados na Bahia. Desses cinco objetos, dois não constaram do catálogo e só viemos saber de sua existência a partir de fotos antigas das peças que estão no arquivo dessa instituição. Também não consta no catálogo um *agere ifá* – recipiente sagrado onde os babalaôs responsáveis pela consulta ao oráculo de *Ifá* guardam as sementes ou búzios usados nessa cerimônia como indicadores do resultado do jogo –, o qual foi “despachado” numa praia da Cidade Baixa de Salvador e posteriormente coletado, sendo entregue ao IGHB, conforme é relatado por Nina Rodrigues (1904). Essa constatação sugere que a depredação do acervo afro-brasileiro do IGHB começou antes de 1985, pois essas peças nem constaram no catálogo feito naquele ano. Isso é um fato bem contraditório, pois ocorre justamente em uma instituição cuja missão é a salvaguarda do patrimônio cultural.

O descarte injustificado de peças afro-brasileiras provavelmente é realizado por pessoas que não têm conhecimento das possibilidades que um artefato possui enquanto documento histórico. Esse tipo de acervo muitas vezes é considerado um fardo para as pessoas que deveriam



protegê-lo. Geralmente, pensa-se que são peças “toscas”, “malfeitas”, “primitivas”, muito distantes das “obras de arte” europeias, o que pretensamente justificaria seu envio para o lixo.

Na época em que realizamos a pesquisa havia no IGHB menos dez peças do acervo afro-brasileiro. Entre essas peças restantes estavam duas máscaras *gueledé* que provavelmente foram usadas nos *candomblés* baianos. Na África, essas máscaras eram usadas para aplacar a ira da poderosa e geniosa *Iyami* – a ambivalente mãe antropofágica dos *iorubás*. A cerimônia mais conhecida em que é empregado esse objeto é a dança anual das máscaras, que é realizada pela associação *Gueledé* – uma das poucas instituições tradicionais dos *iorubás* que é chefiada por uma mulher. Nessa cerimônia, ao som de atabaques e cânticos, dançarinos paramentados com roupas femininas, e executando movimentos femininos com o quadril, saem pelas ruas e pelo mercado da cidade. Desse modo, eles abstêm-se simbolicamente de exercer sua masculinidade para divertir, mimar e prestar homenagem a essa entidade e, assim, garantir que ela não fique encolerizada e traga tragédias para a comunidade. (RIBEIRO JUNIOR, 2008; VERGER, 1992)

Uma das máscaras *gueledé* que está no IGHB nos chamou a atenção porque está completamente sem policromia, o que difere de uma característica marcante nas peças africanas. Contrastando o estado dessa peça com as fotografias do catálogo de 1985, pudemos constatar que ela possuía pigmentação, pois era visível que algumas partes da camada de tinta estivessem se descolando e ainda hoje é possível observar na peça resquícios de tinta vermelha. Ao perguntar aos funcionários do IGHB sobre o que aconteceu com a peça, tivemos a resposta de que ela tinha passado há muito tempo por um processo de “higienização”.

Esse fato é sintomático da forma como os objetos em geral que são relacionados às populações afro-brasileiras tendem a ser encarados pelo corpo técnico dos museus que as gerenciam: há um sentimento de que são peças “sujas” e “contaminadas”. Essa mesma mentalidade foi identificada por Sally Price (2000) entre os funcionários de museus americanos que abrigavam obras de arte africana.

Essa infeliz intervenção na máscara *gueledé* do IGHB, que provavelmente não deve ter sido executada por um profissional capacitado, ainda que bem intencionado, serve de alerta para a questão de que só um corpo técnico especializado, entre os quais restauradores, conservadores

ou museólogos, deve executar procedimentos interventivos em peças museológicas. E que esses processos devem ser minuciosamente documentados, inclusive dispendo-se de tomadas fotográficas, anotações e relatórios. A retirada da camada pictórica dessa peça elimina a possibilidade futura de se realizar análises químicas para se determinar a composição da tinta, o que poderia dar diversos indícios de onde a peça foi confeccionada e usada.

## **Coleção de Estácio de Lima**

O museu que estava vinculado ao Instituto Médico Legal “Nina Rodrigues” em Salvador, passou em 1958 a ser chamado “Estácio de Lima” em memória do professor de medicina que lutou pela sua reativação e reuniu, entre as décadas de 1920 a 1940, a maior parte das peças que compõem suas variadas coleções, divididas entre peças científicas, indígenas, africanas e afro-brasileiras, cangaço e criminalística.

Não foram encontrados documentos que informem sobre a data de inauguração desse museu, mas uma entrevista para a revista *O Cruzeiro*, em 1959, o prof. Estácio de Lima, diz ele, foi fundado por Nina Rodrigues no final do século XIX e que o acervo foi perdido no incêndio ocorrido em 1905. (MARTINS, 1959)

Esse museu, pertencente ao Departamento de Polícia Técnica, que está vinculada à Secretaria Pública do Estado da Bahia, possuía uma concepção que juntava peças sacras de terreiros de candomblé com armas usadas em homicídios, objetos usados para a falsificação de dinheiro, substâncias entorpecentes, aberrações genéticas recolhidas pelos médicos do Instituto Médico Legal (IML), além de restos mortais, inclusive as cabeças decepadas de Lampião, Maria Bonita e outros cangaceiros.

As críticas ao conteúdo do museu, bem como à forma de exposição, iniciaram-se desde cedo. Na década de 1950, a família de Lampião e Maria Bonita reivindicava, através da imprensa, o direito de poder sepultar os restos mortais de seus parentes, o que foi feito somente no início da década de 1970.

As críticas também eram feitas pelos intelectuais, pelo povo de santo dos terreiros de Salvador e pelos integrantes do movimento negro, que não aceitavam que as peças sagradas das religiões afro-brasileiras fossem vinculadas ao crime, à contravenção e à dismorfia social e

biológica. Eles exigiam a retirada desses objetos e sua exposição em outra instituição, que tratasse esse patrimônio de forma mais respeitosa.

Esses anseios foram parcialmente atendidos, e parte da coleção ficou por alguns anos abrigada no Museu da Cidade, onde tiveram uma conotação totalmente diversa, deixando de ser categorizadas como provas de crime e passando a figurar como objetos históricos e de arte. Mesmo assim, essa nova proposta museográfica ainda foi alvo de críticas, como a que foi feita por Abdias do Nascimento (2000) em seu pronunciamento ao receber o título de doutor Honoris causa na Universidade Federal da Bahia, reclamando da falta de qualquer identificação ou indicação de origem nas peças expostas.

Contudo, com o pleito desse movimento já arrefecido, e por causa de uma liminar judicial impetrada pelo Departamento de Polícia Técnica (RAMOS, 2010), os objetos voltaram para o Museu Estácio de Lima, onde não foram colocados novamente em exposição.

Segundo informações verbais dadas pela museóloga Cláudia Garrido, que era a responsável pelo acervo em 2006, a coleção Afro foi composta por peças adquiridas na África e também por peças doadas por alguns sacerdotes dos candomblés de Salvador, pois o prof. Estácio de Lima era muito conhecido entre o povo de santo, e fala-se que chegou a se tornar Ogã de Oxalá no terreiro do Gantois.

Naquela ocasião, não foi possível estudar esse acervo detalhadamente, por estarem as peças encaixotadas, por causa da reforma do museu. Em algumas visitas feitas antes dele ser desativado, localizamos algumas peças de interesse da nossa pesquisa na época, através de um catálogo, e pudemos manipular alguns poucos objetos que estavam armazenados em lugares mais acessíveis. Mas é possível ter uma ideia de como era a antiga expografia desse museu, ao se observar o vídeo filmado e dirigido por Rafael Soares de Oliveira no Projeto Egbé. (MUSEU..., 2010)

Esse acervo de cerca de 200 peças de origem africana e afro-brasileira, compostas por peças de vestuário, assentamentos e ferramentas das entidades, estatuetas, joias e instrumentos musicais, foram transferidos em dezembro de 2010 para o Museu Afro-Brasileiro (MAFRO), gerido pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Essa ação foi desenvolvida por decisão de uma comissão intergovernamental composta por representantes de órgãos estaduais e federais,

como a Secretaria Estadual de Promoção da Igualdade (SEPROMI) e a UFBA, além de autoridades das religiões de matriz africana.

O MAFRO tem agora a missão de dar destinação adequada às peças que ficaram por décadas marginalizadas no Museu Estácio de Lima. Essa coleção deverá ser conservada, catalogada, exposta e divulgada. Assim, só pesquisas posteriores poderão explicitar melhor suas riquezas e peculiaridades. Mas, de qualquer forma, é quase inacreditável que um acervo como esse tenha ficado até o fim da primeira década do século XXI, vinculado a um museu de medicina legal e criminalística.

### **Coleção de Claudio Masella**

A Diretoria de Museus do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado da Bahia (DIMUS/IPAC) é a responsável pelo gerenciamento da coleção Claudio Masella – um acervo numeroso e diversificado de arte africana, composto por mais de mil peças, entre estatuetas, máscaras e outros objetos variados, esculpidos em madeira, metal, argila, terracota e marfim.

O histórico de constituição da coleção Claudio Masella ainda não é totalmente conhecido, pois o colecionador faleceu em 21 de fevereiro de 2007, sem deixar seu depoimento gravado. Essa dificuldade na obtenção de informação se agravou pelo fato de não termos conseguido contactar os familiares e as pessoas que eram próximas a ele na Itália. As principais fontes são os testemunhos das pessoas que o conheceram aqui no Brasil.

O exame das peças constituintes mostra que a coleção Claudio Masella não foi formada pela coleta sistemática de uma pesquisa etnográfica. Ela é o fruto do amor e admiração que o colecionador nutria pela África e pelos africanos. Masella não era um pesquisador. Era um amante da arte africana. Desse modo, sua coleção, embora não tenha sido formada por critérios científicos, mas sim afetivos, não perdeu seu valor, pois ainda assim expressa a diversidade cultural do continente.

Há relatos orais que afirmam que algumas peças da coleção foram dadas de presente a Masella por autoridades tradicionais africanas. É possível também que algumas peças tenham sido trazidas para ele por amigos que visitavam a África e que sabiam de que ele era colecionador. Mas a grande maioria das esculturas provavelmente deve ter sido

comprada nos mercados de arte africana. Alguns desses mercados são grandes entrepostos, nos quais peças de etnias muito afastas podem ser encontradas. Esse é o caso de Dacar, no Senegal, e algumas cidades iorubás da Nigéria – locais onde Masella teria residido por causa do estabelecimento de suas fábricas de móveis.

O colecionador decidiu que sua coleção deveria ficar no Brasil quando visitou Salvador, que é a capital do país com maior proporção de afro-descendentes. Ele já tinha feito contatos com outros museus para tentar vendê-la, mas num gesto de grande generosidade, decidiu doá-la para o Governo do Estado da Bahia. Seu objetivo era que esse acervo pudesse contribuir para que a população de Salvador tivesse acesso à beleza e ao conhecimento da história da arte africana. Por isso, uma das exigências do contrato de doação era que o Estado devia se comprometer em expor permanentemente a coleção ao público.

A vinda da coleção da Itália para a Bahia ocorreu em 2004 quando o IPAC era dirigido pelo antropólogo prof. dr. Julio Braga, que, juntamente com o assessor do Secretário de Cultura – o Sr. Antonio Luiz Santos Figueiredo –, foram à Itália cuidar pessoalmente do processo burocrático de transferência das peças. A coleção ficava acondicionada numa casa de Claudio Masella em Pomézia, cidade da região metropolitana de Roma.

A análise das fotografias, tiradas antes das peças seguirem para o Brasil, mostram que o acervo estava precariamente acondicionado. Essa situação que estava afetando a integridade das peças deve ter estimulado Masella a procurar um museu para cuidar de sua coleção. Por ser muito numerosa, é muito difícil assegurar boas condições de armazenagem e conservação sem a estrutura de uma instituição especializada para isso.

As peças foram colocadas em caixas e seguiram para o Brasil por meio de navio. Ao chegarem aqui, foi necessário providenciar um local adequado para que a coleção fosse conservada e exposta. O local escolhido foi uma área do bairro Queimadinho onde havia algumas instalações da Empresa Baiana de Água e Saneamento (Embasa). O local foi reformado e se tornaria um complexo cultural, um “Centro de Referência Negro-Mestiço da Bahia”, que abrigaria, além da coleção Claudio Masella, a biblioteca de Waldeloir Rego – grande pesquisador da cultura negra na Bahia já falecido. O prédio chegou a ser inaugurado

em dezembro de 2006, no final dessa gestão, mas a nova direção do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC), respaldada pelo parecer técnico dos museólogos da instituição, resolve retirar as peças de lá porque, mesmo com a reforma do complexo, o ambiente não era favorável à conservação de peças etnográficas. (BOCAYUVA, 2007, p. 4) Assim, uma parte segue para sótão do Solar do Ferrão e outra para o porão da Casa 41, na Rua Gregório de Mattos, Pelourinho.

Foi nesse período que entrei em contato com o acervo. Por estudar as máscaras *guedé* usadas no Recôncavo Baiano, procurei pesquisar também as africanas, a fim de estabelecer padrões de comparação. E o acervo Claudio Masella possui o maior número de máscaras *guedé* encontrado nas coleções africanas do país. Essa é, sem dúvida, a mais importante subcoleção de todo o conjunto.

Nessa ocasião conheci o sr. Antonio Luiz Santos Figueiredo, que com a mudança da gestão do governo passou a ser o gerente do acervo. Foi ele que permitiu e facilitou a pesquisa das peças e que foi o principal informante sobre a história da coleção, pois conheceu e se tornou amigo de Claudio Masella, além de ter participado dos procedimentos de transferência e gerenciamento da coleção.

Deve-se ressaltar que o sr. Antônio Luiz é Ogã e Mogbá de Xangô no tradicional terreiro da Casa Branca – o mais antigo candomblé baiano em funcionamento. Ele conta que assumiu um compromisso moral e afetivo com Claudio Masella, no sentido de assegurar a devida salvaguarda dos objetos. Mas isso não foi uma tarefa fácil, pois pude comprovar os lugares, as instalações e os instrumentos inadequados e insuficientes que foram inicialmente disponibilizados para o acondicionamento e conservação dos objetos.

Por diversas vezes testemunhei o sr. Antonio Luiz despendendo do seu próprio dinheiro para comprar material de consumo e equipamentos para o tratamento das esculturas, devido à morosidade do sistema administrativo do Estado em prover os materiais necessários. Também observei sua obstinação pela promoção do acervo, utilizando-se até de suas relações de amizade pessoal para tentar conseguir financiamento e suprir uma responsabilidade que deveria ser assegurada pelo estado.

Minha contratação para os quadros funcionais da Diretoria de Museus/ DIMUS foi efetuada em maio de 2007 por empenho do sr. Antonio Luiz em conseguir identificar e contextualizar as peças que

fariam parte de uma primeira exposição da coleção. A mostra que estava programada para ser inaugurada em poucas semanas era um verdadeiro desafio, tendo em vista a ausência de documentação primária, pois parece que o colecionador não registrava a data e o local das peças que passavam a integrar o acervo. Uma relação preliminar foi elaborada para que as obras saíssem da Itália. Nessa relação há a identificação de algumas peças, principalmente, as do grupo étnico iorubá, feita pelo prof. dr. Julio Braga.

A pesquisa da origem étnica das peças foi desenvolvida por mim entre maio de 2007 e setembro de 2010. Foi possível identificar mais de 70% do acervo. O restante é de difícil reconhecimento com os meios de que dispúnhamos. A identificação da origem de peças africanas que saíram de seu contexto primário ou original sem documentação é uma tarefa difícil e trabalhosa. Requer o desenho das peças, a análise etnomorfológica dos objetos, pesquisas bibliográficas e iconográficas, e também pesquisas de campo, tendo em vista que os estudos de arte africana, em relação às artes europeias, ainda estão no começo e não dão conta da totalidade das sociedades e culturas que povoam aquele continente. (NEYT, 1977; OLBRECHTS, 1959; SALUM, 1997) Ademais, nem sempre o pertencimento étnico é expresso na cultura material. Muitos estilos, às vezes, podem ser compartilhados por mais de uma etnia, como é o caso da arte dos reinos dos Camarões (*grasslands*) e das máscaras zoomorfas dos bobos, *bwas* e *mossis* do Burkina Faso.

A pesquisa constatou que o acervo é mais representativo da África Ocidental, pois mais de 90% das peças espelham os estilos das sociedades que ali vivem. São preponderantes as peças da região dos iorubás (Nigéria e Benim). Há também grande quantidade de peças de grupos étnicos da República dos Camarões, Burkina Faso, Gana, Costa do Marfim e Libéria. Essa coleção reflete a grande diversidade da cultura material de origem africana, tanto do ponto de vista do tipo de material e técnica, quanto da procedência étnica e regional, pois representa a arte tradicional de mais de 20 sociedades africanas, situadas em 16 países. O resultado final dessa pesquisa está sendo concluído e em breve será publicado.

A primeira mostra dessa coleção foi intitulada *Tradição e criatividade nas artes da África*. Foi montada na galeria do Solar do Ferrão e ficou em exposição entre 22 julho a 9 de setembro de 2007. Houve

concepção e coordenação geral de Antonio Luiz Santos Figueiredo, curadoria de Ademir Ribeiro Junior e consultoria científica da prof<sup>a</sup>. Marta Heloísa Leuba Salum (Lisy), do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (USP). A meta dessa exposição era apresentar parte do acervo à sociedade e desconstruir o mito de que as artes africanas são primitivas, ideia ainda bastante arraigada entre a população.

Em seguida, nos preocupamos com as condições gerais do acervo como um todo, desenvolvendo o projeto *Tratamento inicial e emergencial da Coleção Claudio Masella*. (RIBEIRO JUNIOR; FIGUEIREDO; BRITO, 2008) Esse projeto tratava das tarefas fundamentais que devem ser aplicadas a um acervo inédito. Referimo-nos aos procedimentos relativos à conservação, restauração, documentação, pesquisa, identificação e classificação das peças – tarefas que foram levadas a cabo por uma equipe multidisciplinar de profissionais da DIMUS.

Com esses procedimentos que antecederam a exposição de longa duração das peças, pretendia-se garantir a integridade dos objetos, evitando danos irreparáveis, como, por exemplo, aqueles advindos da infestação por fungos e insetos xilófagos ou pela conservação inadequada. Também, com a produção da documentação museológica das peças pretendia-se garantir a integridade da coleção como um todo, dificultando sua fragmentação, perda ou roubo.

Ainda antes da abertura da exposição de longa duração foram produzidas mais duas exposições temporárias. A exposição *Arte do Golfo do Benim* teve curadoria de Ademir Ribeiro Junior e Iray Galvão. Foi montada na Casa do Benim e ficou aberta entre 5 de dezembro 2007 a 27 de agosto 2008, fruto de uma parceria entre o IPAC e a Fundação Gregório de Mattos. Essa mostra possuía peças da coleção Claudio Masella e da coleção de Lina Bo Bardi. Pretendia-se mostrar como a história da África se entrelaçava à história do Brasil, ao se expor esculturas dos iorubás, fons e binis, estabelecidos na Nigéria e Benim. Já a exposição *Sete Áfricas*, que ficou em cartaz de dezembro de 2008 a dezembro de 2009 no primeiro pavimento do Solar do Ferrão, tentava demonstrar a diversidade estilística da produção escultórica africana e desconstruir a ideia de que o continente africano é um aglomerado de povos culturalmente homogêneos e indiferenciados.

O sonho de Claudio Masella em ver sua coleção exposta de forma duradoura ao público de Salvador só é alcançado em fevereiro de 2010



com a abertura da exposição de longa duração intitulada *Panáfrica*, que teve a concepção e curadoria encabeçadas pela diretoria da DIMUS que gerenciava o acervo naquela época. Embora tenha sido um grande feito ter conseguido expor um acervo que ficou por anos guardado, essa exposição que até hoje está aberta, foi muito criticada pelos profissionais ligados à Museologia, história e às artes visuais. Em primeiro lugar, a abertura dessa exposição no Solar do Ferrão fazia parte de um plano maior de congregá-la à coleção Abelardo Rodrigues de arte sacra católica, juntamente com a coleção de Arte Popular Lino Bo Bardi, estabelecendo, segundo a apresentação da curadoria, “um diálogo que reflete a formação do povo brasileiro: negro, português e indígena”. Assim, nota-se que o projeto curatorial resgata o “mito das três raças” criado por Carl Friedrich Philipp Von Martius no século XIX (1847), baseando-se em uma visão estreita e estereotipada da história do Brasil.

Em segundo lugar, *Panáfrica* exibe em um espaço reduzido mais de 850 esculturas, que foram amontoadas em grandes mesas e painéis. Essa opção curiosa, por expor tamanha quantidade de obras, não encontra respaldo nos estudos museológicos atuais, pois dificulta a visualização das peças e a fruição estética, tornando o espaço museal muito parecido com os “gabinetes de curiosidade”, comuns na Europa a partir do século XVI. Isso vai de encontro com a moderna finalidade de um museu.

Em terceiro lugar, a opção do curador em dividir os espaços expositivos pela categoria dos objetos – máscaras, estatuetas e utensílios –, misturando sem contextualizar obras de sociedades muito diversas entre si, tanto culturalmente quanto geograficamente, e incluindo também as peças que não tinham sido ainda identificadas, fez cair por terra os esforços despendidos nas exposições anteriores, em que tentamos mostrar a diversidade e as especificidades dessas culturas. Essa montagem também dificultou o trabalho do Núcleo de Arte-educação da DIMUS, pois o número de obras expostas dispersa o olhar do visitante e limita o espaço de circulação. Mas a falha mais grave dessa exposição ficou por conta da segurança do acervo. Muitas peças de pequena dimensão foram expostas sem a proteção de uma vitrine ou redoma de vidro, e a grande quantidade de obras dispostas juntas dificulta a conferência e impede que se perceba a falta de uma delas.

Essas falhas, somadas a outros problemas com outras coleções geridas pela DIMUS, fizeram com que diversos profissionais da Museologia,

pesquisadores e intelectuais se manifestassem em janeiro de 2011 através da *Carta Aberta ao Secretário de Estado de Cultura da Bahia – Manifesto em prol do Patrimônio Museológico Baiano*, pedindo providências para o desca-so com a salvaguarda desses acervos e mudanças nas políticas públicas estaduais com relação aos museus. A resposta a essas reivindicações foi a mudança da diretoria da DIMUS – atitude que acenou para a possibilidade de se desenvolver uma gestão que dê a importância ao patrimônio cultural museológico que ele merece.

## Considerações finais

Ao longo deste texto tentamos evidenciar a importância do gerenciamento responsável para a salvaguarda e promoção das coleções museológicas de origem afro enfocadas. Quando a gestão se desenvolve de forma omissa ou negligente pode ocasionar danos irreparáveis ao patrimônio público, como foi a trágica perda da coleção de Nina Rodrigues e a do IGBH. Uma das causas para a ocorrência desses prejuízos pode ser a falta de noção, por parte dos gestores, que essas coleções fazem parte do patrimônio cultural. Esses acervos ainda são vistos com desdém, pois muitas vezes não se admite seu valor por serem representativos da estética e da evolução histórica das sociedades negro-africanas, muito diferenciadas das sociedades ocidentais.

A ausência da documentação museológica foi um dado recorrente em todos os acervos pesquisados. Isso é uma grande falha, pois é uma atividade básica de um museu. A documentação, além de registrar os bens, seu estado de conservação e as intervenções que sofreram, dificulta a dispersão da coleção e facilita a localização das peças, caso se percam ou sejam furtadas. É conveniente que se mantenha cópia da documentação de uma coleção museológica em um lugar diferente de onde ela esteja abrigada, pois em caso de incêndio, como aconteceu com o prédio onde estava a coleção de Nina Rodrigues, ao menos restarão os documentos sobre as peças.

A intervenção nos objetos também é uma ação desenvolvida nas instituições museológicas que deve ser gerida com prudência. Toda intervenção deve ser executada por profissionais habilitados. E obrigatoriamente deve ser documentada, para que no futuro se saiba sobre

os procedimentos previamente desenvolvidos. Além disso, as intervenções devem respeitar o princípio da reversibilidade, ou seja, se no futuro houver um método mais apropriado, deve ser possível desfazer ou retirar os materiais que foram anteriormente empregados.

A pesquisa sobre os acervos é uma atividade que deveria ser estimulada, porém o que se verifica muitas vezes é o impedimento ou a criação de obstáculos por parte do corpo técnico dos museus para sua efetivação. A coleção de Estácio de Lima ilustra bem a questão, pois esse acervo ficou inacessível por muitos anos, desde que o museu foi fechado para reforma.

Outra atividade que deveria ser fomentada, mas que muitas vezes é negligenciada é a comunicação com o público. A expografia é o principal meio de externar o conhecimento, a beleza e a riqueza que emana de um bem patrimonial museológico. Mas se verifica que essa tarefa é executada, por vezes, sem um projeto e nem um propósito, ficando a cargo de pessoas que não têm preparo e nem vontade de executá-las de uma forma conveniente. A publicação de catálogos, folhetos, artigos e até *sites* na internet que divulguem as coleções também são ações altamente recomendáveis, mas que quase nunca são desenvolvidas. Isso deveria ser encarado pelos administradores de coleções museológicas como uma obrigação, pois a atividade científica só termina com a publicação do conhecimento.

Finalmente, deve-se ressaltar a importância da educação patrimonial dentro dos museus. São poucas unidades museológicas dentro do universo pesquisado, como a DIMUS/IPAC, que mantêm um corpo técnico especializado para essa finalidade. As ações de formação de público, monitoria expográfica e oferecimento de cursos de divulgação são essenciais para que a população valorize e defenda o patrimônio cultural de que é detentora. Isso é a arma mais eficaz contra os gestores irresponsáveis, negligentes, incompetentes e aqueles que usam o gerenciamento do patrimônio cultural para beneficiar a si mesmos.

## Referências

- BOCAYUVA, R. Tesouro escondido. *A Tarde*, Salvador, p. 4, 6 fev. 2007.
- BRITTO, A. C. N. *A medicina baiana nas brumas do passado: séculos XIX e XX: aspectos inéditos*. Salvador: Contexto e Arte Editorial, 2002.

- LODY, R. *Coleção Culto Afro-brasileiro: um documento do candomblé na cidade do Salvador*. Salvador: Funceb; Rio de Janeiro: MinC/Funarte/INF, 1985.
- MARTINS, J. Justiça para Lampião. *O Cruzeiro*, Rio de Janeiro, p. 1-2, 6 jun. 1959. Disponível em: [http://www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro/06061959/060659\\_2.htm](http://www.memoriaviva.com.br/ocruzeiro/06061959/060659_2.htm). Acesso em: 10 abr. 2011.
- MARTIUS, C. F. P. von. Como se deve escrever a história do Brasil. In: MARTIUS, C. F. P. von. *O estado do direito entre os autóctones do Brasil*. Tradução de Alberto Lofgren. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1982. p. 11-83. (Reconquista do Brasil. Nova série, 58)
- NASCIMENTO, A. do. *Pronunciamento de Abdias Nascimento ao receber o título de Doutor Honoris Causa da Universidade Federal da Bahia*. Salvador: UFBA, 2000. Disponível em: <http://www.abdias.com.br/biografia/ufba.htm>. Acesso em: 10 abr. 2011.
- NEYT, F. *La Grande Statuaire Hembra du Zaïre*. Louvain-La-Neuve: Institut Supérieur D'Archéologie et D'Histoire de L'Art, 1977.
- OLBRECHTS, F. M. *La Fonction de L'oeuvre d'art*. Bruxelas: Erasme, 1959.
- MUSEU Estácio de Lima. Direção: Rafael Soares de Oliveira. Produção: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço. Salvador: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, 2010. (7 min 53s), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=63f41uaR9tY>. Acesso em: 10 abr. 2011.
- PRICE, S. *Arte primitiva em centros civilizados*. Tradução de Inês Alfano. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2000.
- RAMOS, C. Peças de cultura e religião afro vão sair do DPT. *A Tarde*, Salvador, 20 jul. 2010. Blog Mundo Afro. Disponível em: <http://mundoafro.atarde.com.br/?tag=ministerio-publico-da-bahia>. Acesso em: 10 abr. 2011.
- REVISTA DO INSTITUTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DA BAHIA. Salvador, n. 52, 1926. Seção "Ofertas".
- RIBEIRO, R. *Mãe-negra: o significado iorubá da maternidade*. 1995. Tese (Doutorado em Ciência Social) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.
- RIBEIRO JUNIOR, A. *Parafernália das mães-ancestrais: as máscaras gueledé, os edan ogboni e a construção do imaginário sobre as "sociedades secretas" africanas no Recôncavo Baiano*. 2008. 159 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- RIBEIRO JUNIOR, A; FIGUEIREDO, A. L. S.; BRITO, M. A. da H. *Tratamento inicial e emergencial da Coleção Claudio Masella*. Salvador: IPAC, 2008.

RIBEIRO JUNIOR, A.; SALUM, M. H. L. Estudo estilístico e iconográfico das esculturas edan do acervo do MAE-USP. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 13, p. 227-258, 2003.

RODRIGUES, N. Os africanos no Brasil. São Paulo: Ed. Nacional, 1932. (Brasília, 9).

RODRIGUES, N. *As belas artes dos colonos pretos do Brasil: a escultura*. *Kósmos*, v. 8, ago. 1904.

SALUM, M. H. L. Critérios para o tratamento museológico de peças africanas em coleções: uma proposta de museologia aplicada (documentação e exposição) para o Museu Afro-Brasileiro. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 7, p. 71-86, 1997.

SERAFIM, V. F. “Os africanos no Brasil”: o discurso de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX. *Revista Brasileira de História das Religiões*, [Maringá], v. 3, n. 7, maio 2010.

VERGER, P. Esplendor e decadência do culto de Iyami Osorongá entre os Iorubás: “minha mãe feiticeira”. In: VERGER, P. *Artigos*: tomo I. São Paulo: Corrupio, 1992. p. 5-91.



## Museus, memoriais e tombamentos: a cultura negra preserva a si própria

Ana Cristina de Souza Mandarino  
Estélio Gomberg

O texto que ora propomos desenvolver foi parte integrante da pesquisa de pós-doutoramento no programa de pós-graduação em Antropologia na Universidade Federal da Bahia da coautora.<sup>1</sup>

A pesquisa em questão visa discutir a transformação do espaço museal em uma ferramenta de apoio à disciplina História da África, partindo exatamente do princípio de que a contribuição da cultura negra à formação da sociedade brasileira vai além daquela usualmente exposta – a religião afrobrasileira.

Desta maneira, proponho a discussão do tema proposto a partir do desenvolvimento de dois eixos temáticos. No primeiro eixo, discutiremos a questão dos candomblés nos museus da repressão; a segunda questão refere-se aos processos de tombamento dos terreiros dessa religião em questão e a conseqüente transformação dos mesmos em espaços de memórias – os memoriais.

O ano de 2010 inaugura uma nova fase para as políticas de preservação da memória dos grupos negros no Brasil. Após mais de 70 anos, o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural do Estado da Bahia (IPAC), órgão do estado da Bahia relacionado à cultura e patrimônio, resolveu que o Instituto Médico Legal deste Estado, mais conhecido não por acaso como Instituto Nina Rodrigues, deveria finalmente ter seu acervo “secreto” aberto, cujas peças retidas como espólio das investidas aos

---

1 O projeto em questão intitulado Os Negros nos Museus da Bahia: Contribuições das coleções para o Aprendizado da História da África, foi aprovado no edital da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia / A Secretaria de Ciência, Tecnologia e Inovação (Fapesb/SECTI). No 02/2007 PRODOC/DCR – Fapesb/CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico).

terreiros de candomblé durante os anos da repressão, durante os anos de trinta e quarenta do século XX, período em que as religiões de matrizes africanas eram obrigadas a praticar seus rituais na clandestinidade, sob o risco de seus praticantes serem presos e seus objetos rituais confiscados, para que estudiosos pudessem não só lhes determinar a partir de exames que eles eram propícios às práticas de malefício, como também para que eles mais tarde, após a devida catalogação, pudessem vir a entrar em exibição. (LUNHING, 1995-1996; MANDARINO, 2007) Sem dúvida estamos falando de um avanço considerável nas políticas de preservação como também da possibilidade de reparação de um equívoco histórico.

O início do monitoramento dos terreiros na Bahia durante a década de 1930, período conhecido como Estado Novo, teve como precursor e incentivador o interventor Juracy Magalhães, que segundo as palavras de Gilberto Freire foi o responsável por “[...] uma das intervenções mais felizes da ciência e da técnica antropológica, orientada por uma psiquiatria social na vida de uma comunidade brasileira” (SERRA, 2006, p. 309), fazendo do Estado da Bahia um exemplo a ser seguido por todo o Brasil.

Os episódios que retratavam as invasões e o posterior saque e pilhagem a que os terreiros eram submetidos refletiam a medida da intolerância a qual os praticantes das religiões de matrizes africanas eram submetidos. O Museu Nina Rodrigues, localizado na antiga Faculdade de Medicina da Bahia onde, inicialmente, foram expostos os espólios das investidas policiais, e, atualmente, conhecido com Museu Estácio de Lima, possuía um acervo no mínimo eclético; dividido em três partes, era composto de:

[...] armas e instrumentos diversos empregados em homicídios, roubos e furtos, assim como de baralhos viciados, dinheiro falso, artifícios usados por narcotraficantes para a venda de seus produtos etc. Outra parte encerrava exemplares teratológicos da colheita dos legistas baianos: aberrações anatômicas diversas, fetos hidrocefálos, essas coisas. A terceira parcela do seu acervo é que era formada pelos objetos de culto do candomblé. (SERRA, 2006, p. 323)

A arrumação do referido acervo onde se misturavam fetos disformes, cabeças degoladas (especialmente de praticantes do cangaço) e



documentos que davam mostras da delinquência debelada, davam a medida dos sentimentos que emanavam em tal arrumação. Assim, em verdade o que tal acervo demonstrava era a ligação que muitos queriam ver entre patologia (ou doença) e os cultos de possessão, em especial, o candomblé.

Arrumado desta forma, durante anos, esse acervo jamais suscitou protestos por parte da intelectualidade baiana, muito menos da sociedade civil, tanto assim que somente por uma questão de ordem prática, este foi transferido para a Secretaria de Segurança Pública, à qual ficou subordinado e funcionando ao lado do Instituto Medico Legal, com o nome de Museu Estácio de Lima, junto ao complexo da delegacia do bairro de Barris.

Atendendo a uma petição do “povo de santo”<sup>2</sup> baiano, há alguns anos atrás, o Ministério Público, sensibilizado, acabou por decretar a retirada dos objetos de culto dessa bizarra exposição. Assim, após mais de meio século, os objetos puderam ocupar, mesmo de uma forma que não seja a ideal e não faça jus a sua importância, uma sala do atual Museu da Cidade, denominada como Núcleo II do museu Estácio de Lima, subordinado à Fundação Gregório de Matos, órgão ligado à Prefeitura Municipal de Salvador, Bahia.

Seguindo a ordem dos outros espaços, salas e museus que abrigam coleções referentes às culturas negras e às religiões de matrizes africanas, também nessa sala não há qualquer referência à origem das peças, deixando o visitante sem qualquer indício de informação relevante que o possa esclarecer sobre o que está apreciando.

A nefasta arrumação e a posterior decisão de transferência das peças para o domínio de uma estância policial, apesar do tempo decorrido, demonstram claramente, ainda nos dias de hoje, do que se reveste o imaginário social quando se fala de negros e de cultura negra. Está sob a tutela do Estado significa dizer através de um discurso velado, mais explícito, que eles precisam estar sob cautela, informando precisamente que se trata da demonstração da cultura material de um grupo subalterno e virtualmente perigoso.

---

2 A expressão utilizada pelo senso comum “povo do santo” ou “povo de santo” serve para definir os indivíduos que cultuam os orixás, voduns e inquices, as divindades das religiões de matrizes africanas em terras brasileiras.

A sociedade brasileira prefere acreditar que as demonstrações de racismo e preconceito foram superadas através da divulgação por meios acadêmicos de teses que se contrapunham a uma propaganda da inferioridade das raças. Não é verdade. É somente no ano de 1999, ou seja, a cerca de dez anos atrás que o Museu Estácio de Lima, por determinação da justiça, vai separar os objetos de culto daquelas “monstruosidades”, conforme laudo policial. Porém, a Faculdade de Medicina da Bahia e, depois, a Secretaria da Segurança Pública do Estado da Bahia, durante meio século, ministraram espantosas aulas de racismo sistemáticas e regulares a um público formado, em grande medida, por crianças e jovens. A justaposição dos três repertórios – monstros de uma anatomia humana degenerada, testemunhos do crime, objetos de culto dos negros – não justificada, ao contrário, reflete ainda uma ideologia dominante. (SERRA, 2006) Devemos ressaltar ainda que a transferência do acervo do Museu Estácio de Lima para uma sala anexa ao Museu da Cidade se deu sem nenhum alarde, apenas sendo pontificado por uma pequena nota em um canto de página de meio de um jornal. (PAIVA, 2010)

Segundo Carvalho (2005), a história do Brasil, iniciada com o poder escravista branco, é uma história do processo de negação das religiões africanas. Ou seja, “[...] o primeiro paradigma ‘civilizatório’ brasileiro foi a tentativa dos brancos de impedir que os africanos escravizados refizessem suas práticas artísticas e religiosas”.

Assim sendo, o que podemos ver com clareza, foi uma composição formada sobre medida para a repressão e dissolução dos traços formadores de uma cultura africana em oposição a um enaltecimento ora apolítico da cultura branca de elite. O projeto colonial português tinha muito claro seu objetivo, o de dizimar os traços da cultura africana com ênfase em especial para a arte sagrada ou qualquer outra forma de sacralidade africana no Brasil.

Lutando contra todas as dificuldades, paulatinamente vemos sendo implantadas iniciativas cujo objetivo reside na ampliação e manutenção de uma memória que visa manter atualizado o desenvolvimento desta cultura, matriz e produto ao mesmo tempo em que o do processo de desenvolvimento histórico nacional que deu origem à “cultura brasileira” – que não se separa da “afro-brasileira” – em seu aspecto religioso ou profano, que embora não tenha encontrado lugar nos museus e instituições oficiais que visam preservar a memória dos grupos e suas artes

e técnicas; busca ela própria se manter atual. Essa cultura, vista até bem pouco tempo como “cultura dominada”, raras vezes se vê representada em seus valores próprios. Em geral, aparece nas leituras e releituras dela feitas por artistas plásticos, escritores e músicos, mas pouco se conhece e valoriza, por exemplo, o simbolismo da arte sacra afrobrasileira e nem mesmo se dá a ela tal nome, talvez por seu pequeno valor material, talvez pelo desconhecimento da riqueza simbólica, mitológica e histórica implícita e explícita, por exemplo, nos grafismos de um adê de Oxum – coroa da deusa dos rios dos ritos de origem ioruba –, ou no trançado de uma bilala de Oxossi – chicote de couro do deus caçador. (AMARAL, 2000)

Acostumados à tutela do Estado, ou, pelos menos, acostumados a esperar por iniciativas deste, os terreiros de candomblé decidem eles próprios que já era hora dos mesmos falarem de si. As políticas patrimoniais têm instituída e consagrada desde o final da década de trinta a figura jurídica do “tombamento”. (Decreto-Lei 25/37) Como curiosidade, devemos ressaltar que curiosamente o “grupo modernista” – grupo de intelectuais que acreditavam na necessidade da criação de instrumentos de proteção e legalização dos bens culturais na década de 1930 – do patrimônio não seguiu inicialmente o modelo francês preservacionista, que consiste na classificação e no registro dos bens históricos e arquitetônicos. O escritor e musicólogo Mário de Andrade – que compôs o anteprojeto original do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional (SPAN) – optou por seguir o modelo português, com a inscrição dos bens e valores culturais em Livros do Tombo.

Deste modo, já são mais de 70 anos de pesquisas, catalogações, inscrições e tombamentos, patrocinados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), autarquia vinculada ao Ministério da Cultura – que passou a incorporar o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) e a Fundação Pró-Memória.

Neste sentido, o processo de tombamento dos terreiros de candomblé iniciado na primeira metade da década de 1980, em Salvador, representa uma salvaguarda à preservação no tocante a cultura africana. (GOMBERG, 2010)

A importância e a significação desses processos de tombamento podem ser percebidas, por exemplo, na constituição dos critérios que ordenaram a criação do primeiro museu brasileiro.

Fundado em plena República, o Museu Histórico Nacional localizado na praça XV de Novembro no Rio de Janeiro, ainda primava por refletir os valores da chamada “nobreza brasileira”. Segundo seu idealizador, Gustavo Barroso, o museu deveria representar não uma nova ordem, mas sim ser um reflexo de tempos de glória e apogeu, o que o caracterizava como um crítico mordaz ao individualismo moderno e a uma nova ordem mundial que, segundo ele, teria se originado nos alicerces da Revolução Francesa. Apegado aos valores tradicionais, especialmente aos antepassados e à família, ele defendia uma sociedade baseada em modelos hierárquicos. (ABREU, 2003)

Em um sentido amplo, é esta visão que vai perdurar durante pelo menos mais quarenta anos no sentido de pautar as iniciativas que tinham como objetivo escolher homens e acontecimentos históricos dignos de se inscreverem nas paredes dos museus. A estrutura representada pelo Museu Histórico Nacional e ampliada para outros museus passa então a ser uma evocação à memória das elites brasileiras que “herdeiros” da antiga nobreza encontram nesse modelo de instituição o local adequado para perpetuarem e atualizarem o prestígio continuamente ameaçado pelo surgimento de outros grupos sociais.

Para Abreu (2003, p. 64),

[...] conjuntos de objetos evocativos da nobreza foram utilizados não apenas para imortalizar indivíduos num panteão de heróis e personalidades da História do Brasil, mas contribuíram também, para imortalizar um segmento social específico: a nobreza brasileira.

Sob essas condições fica fácil entendermos as inúmeras e fracassadas tentativas de se retratar um negro mais plástico que o homem religioso e mais contribuidor para o crescimento nacional. Os espaços dos museus não foram pensados para tais grupos, há ausência de uma família que pudesse ser retratada, a evocação a uma ancestralidade e o desconhecimento dos valores que envolviam tais grupos sociais, fez com que estes se apresentassem como elementos pouco dignos de figurarem entre as paredes e galerias ou mesmo entre as páginas dos livros didáticos que retratassem a história nacional. Prioritariamente, pensados como um espaço de preservação da memória, esses devem possuir mecanismos que possam contribuir para a transformação desta

memória exposta cujo papel destinado por aqueles responsáveis por organizá-la nem sempre condiz com seu desempenho e papel histórico.

Se fizermos uma análise sobre os acervos dos museus brasileiros, o que iremos encontrar com mais constância são representações iconográficas e religiosas, além de algumas poucas peças de uma rotina cotidiana sobre os grupos que aqui chegaram no processo da diáspora. O que acabamos de perceber, no entanto, é a existência de uma certa intemporalidade e de não historicidade nas questões abrangentes sobre o negro no Brasil, mais especificamente no que tange à cultura material. Não podemos esquecer que a maioria dos acervos que compõe as várias coleções dos museus que se autodenominam afro-brasileiros são oriundos da repressão política na qual os negros e suas manifestações se viram expostos até a metade do século passado.

Assim, artefatos rituais dos mais diversos materiais, formas e significados, idumentárias religiosas e insígnias de orixás eram repartidos muitas vezes entre os próprios saqueadores; outros eram simplesmente presenteados como troféus aos superiores das operações por policiais ciosos de conseguirem credibilidade junto a seus superiores pelo crédito por tal façanha.

A ideia sobre a reunião de tais peças só vai acontecer muito posteriormente, pois não podemos esquecer de que os museus são espaços de preservação de memória, portanto, de coisas que gostamos de ver expostas para podermos lembrá-las. Daí as reticências encontradas por pesquisadores e estudiosos nas várias tentativas de verem a memória negra remontada em tais espaços. Vamos expor o quê? Perguntavam-se curadores e patrocinadores. Onde estavam estes tais elementos da cultura material negra? Eles produziam cultura? Tais perguntas insuflaram durante um certo tempo os debates acerca do destino desse patrimônio negro religioso e sobre a validade em resgatá-lo. Mas após inquietantes debates ainda percebemos uma lacuna. Será que o homem negro só pode contribuir no tocante à implantação das religiões de matrizes africanas? O seu patrimônio cultural se resume somente à esfera religiosa? Quem era afinal esse homem negro que para cá veio acorrentado, sem opção, separado de sua família e grupo?

Assim, o que vemos com frequência é a marca da fatalidade e do exotismo, que marcou por muitos anos as leituras esparsas e ocasionais dessa produção material, na qual raramente eram conduzidas por

pessoas habilitadas a credenciá-las, sobre o que produziam os diversos grupos de negros e seus descendentes no âmbito da sociedade africana e local, seja como homem religioso, seja como um simples agente social.

Assim segundo Lody (2004, p. 22),

as coisas de negros, comodamente vistas como secundárias, inferiores num país sem preconceitos raciais, ficaram caracterizadas, em especial, aquelas de função religiosa, genericamente como fetiches ou objetos de feitiçaria. Essas categorias, abastecidas de elementos da dominação e moral cristã, delimitam a cultura material de sofisticados grupos sociais como dos candomblés, xangôs, casas mina-jeje e mina-nagô e ainda na tradicional umbanda carioca.

Os grupos dominantes, aqueles que historicamente representam os vencedores, em qualquer lugar, ainda se encontram, em sua grande maioria, reticentes quanto à elaboração de acervos que venham demonstrar e assim caracterizar a grandiosidade de homens que por uma determinada condição histórica encontraram-se em uma situação de desprestígio - no nosso caso os escravos – e que não eram só agentes religiosos, mas artesãos dos diversos ofícios e materiais, como a madeira, o ferro, o cobre e o ouro; homens que demonstravam conhecimento da medicina e da flora africana, de elaboradas formas de construção pelos diversos espaços de um enorme e inóspito território.

Embora representem a maioria dos elementos constantes dos acervos, contraditoriamente há certa restrição quanto ao valor da cultura material oriunda dos grupos religiosos negros africanos, sendo caracterizados quase sempre como fetiches, elementos causadores de malefício ou prova da pouca “arte” do negro.

Ainda segundo Lody (2004, p. 22),

[...] sobre o artista negro ainda recai um outro estigma, o de ver sua arte reduzida a uma qualidade *naive*. Esta variação artística pode ser caracterizada como ‘arte ingênua’, uma forma de se expressar característica de artistas sem uma formação acadêmica e sistematizada. Assim, a ‘maior freqüência de oportunidades para artistas de cor ocorreria quando estes se identificam a um determinado tipo de produção permitido e aplaudido pelo público consumidor’.

Outro aspecto que se deve ressaltar em relação à produção material dos grupos negros, seja religiosa ou não, diz respeito a um outro

espaço destinado pelo imaginário social para eles. Paradoxalmente é após a abolição da escravidão que a memória tanto material quanto social do negro é posta a prova. Nos anos que sucederam a esse episódio, o que vimos foi uma brutal perseguição aos espaços religiosos por parte de uma polícia organizada, que a título de zelar pela moral e pelos bons costumes, invadia, destruía e prendia indiscriminadamente. (MANDARINO, 2007) O espólio destas invasões viria a se tornar posteriormente o acervo de institutos históricos, museus e laboratórios de etnografia e etnologia e até mesmo integrantes de coleções particulares. Entretanto, salvo a intenção, muitas vezes não tão lícita assim, são graças a esses que ainda hoje podemos observar um vasto material, que durante anos habitou indiscriminadamente porões e salas de órgãos de repressão do Estado.

Conforme o exemplo a seguir:

A partir da segunda década do presente século verificou-se a recrudescência da perseguição de caráter policial, punitivo e destruidor que se prolongou nos Estados do Norte até a quarta década. Perseguição à base de forças armadas, geralmente da cavalaria, com demasiada agressividade, apesar da diminuta resistência, ou desinteresse de luta, por parte dos candomblés. Esta circunstância explica serem raras as peças remanescentes do culto afro-brasileiro. Na Bahia, Estado que concentra o maior índice de religiosidade, a perseguição e a destruição perduraram até quase 1940. Do nosso conhecimento podemos indicar alguns objetos do ritual conservados no Museu do Instituto Feminina da Bahia e obtidos por solicitação dos depósitos da polícia; instrumentos musicais de percussão (atabaques), originais da nação Ketu e pertencentes ao Candomblé do Alaketo da Bahia, foram encontrados e devolvidos a seus herdeiros em 1956. (VALLADARES, 1956, p. 15)

Em relação à preservação e divulgação de uma produção material dos grupos negros, podemos considerar como uma primeira iniciativa o I Congresso Afro-Brasileiro, realizado no ano de 1934, em Recife, tendo como organizador Gilberto Freyre e outros intelectuais nordestinos que já nessa época assinalavam a importância de se resgatar a cultura material de origem africana.

Em uma direção oposta à instituída oficialmente, pelo menos no início da criação dos museus, encontramos a criação dos “memoriais” mantidos nos terreiros. É interessante notarmos o que Lody (2004) nos diz sobre isso:

[...] a tutela do museu enquanto formalmente adequada á guarda e exposição de coleções ganha no espaço consciente dos terreiros um novo sentido mantenedor. Integra o terreiro um formato convencional de exposição permanente, uma nova e diferenciada maneira de se ver, de se olhar, optando por seleções de objetos, como mostrá-los ao público, sabendo da importância patrimonial que é o próprio terreiro. O terreiro ganha dimensões formais com a instituição de metodologia museográfica e ganha também uma amplitude de representação, de auto-representação, comunicando de maneira integrada o vínculo religioso com um assumido e expressivo significado de cultura. (LODY, 2004, p. 154-155)

Ao expor elementos componentes de sua estrutura material, o que os terreiros fazem além de buscarem se fazer conhecidos pelos “de dentro”, e pelos “de fora” é exatamente absorver através do objeto exposto um pouco da estória do grupo e por consequência de sua própria estória. Assim ao separar um objeto para o acervo, é como se o grupo estivesse elegendo parte de sua estória que deseja ver revelada; o objeto assume um caráter deificado perante o grupo cujo próprio anseio o selecionou e o articulou.

Para Gonçalves (1999, p. 6)

Interpretar um objeto, analisá-lo, não consiste somente em tentar encontrar nele um significado preexistente, mas também em tentar compreender as significações que ele provoca no momento atual de sua existência em seu meio de atuação, seja este um museu ou o contexto embrionário no qual ainda sobrevive e se atualiza. A interpretação simbólica também deve atentar para as relações que as novas gerações estabelecem com os objetos que ora são reproduzidos e ora são re-significados.

O primeiro terreiro a ser tombado no Brasil foi o Ilê Axé Yιά Nassô Oká considerado pelas fontes orais e pela historiografia como o primeiro terreiro de candomblé oficialmente constituído. (GOMBERG, 2010; GONÇALVES, 1988; VELHO, 2006) O tombamento em 1984 foi um momento especial. De maneira geral, o período de 1970 a 1980 constitui um momento importante na trajetória das políticas de preservação do Brasil porque marca a retomada do antigo projeto de Mário de Andrade de valorização das culturas populares. Embora já estivesse em curso uma ampliação do conceito de patrimônio – até então ainda muito restrito aos monumentos e edificações de pedra e cal, ligados principalmente ao passado colonial –, alternativas jurídicas ao instrumento do tombamento ainda não eram discutidas.



Segundo documentação recolhida por nós no IPAC, seriam esses atualmente os terreiros tombados tanto pelo poder público federal quanto pelo estadual. Os Terreiros mais antigos, considerados casas matrizes, embora o conceito seja relativo e discutível, encontram-se tombados pelo IPHAN, enquanto para os mais jovens foi adotado o conceito de “preservação”.

Segundo informações do IPAC, vários terreiros de origens diversas e de pouca idade vêm solicitando sistematicamente o pedido para a averiguação de suas instalações, no sentido de que futuramente possam ser incluídos na categoria de “preservados”. Isso se deve a forte especulação imobiliária que ameaçando suas áreas sagradas, põe em risco a existência do próprio terreiro.

Pela sequência de tombamento:

#### **IPHAN**

- Ilê Axé Iyá Nassô Oká - Casa Branca T.1984, Vasco da Gama;
- Ilê Axé Opô Afonjá T.1999, São Gonçalo do Retiro;
- Ilê Axé Omim Iyá Yamassê - Gantois T.2002, Federação;
- Inzo Manzo Bandukenké - Bate Folha T.2003, Mata Escura;
- Ilê Mariolaje - Olga de Alaketu T.2005, Luiz Anselmo;
- Ilê Axé Oxumaré T.2015, Vasco da Gama, Salvador.

#### **IPAC**

- Terreiro São Jorge Filhos da Goméia T.2004, Lauro de Freitas;
- Ilê Axé Oxumaré T.2004, Vasco da Gama, Salvador;
- Terreiro Pilão de Prata T.2004, Boca do Rio, Salvador;
- Ilê Axé Opô Aganju T.2005, Lauro de Freitas;
- Ilê Axé Ajagunã T.2005, Lauro de Freitas;
- Ilê Axé Alabaxê T.2006, Maragojipe;
- Terreiro de Jauá T.2006, Camaçari.
- Em 2014, 10 Terreiros da Região do Recôncavo Baiano:
  1. Terreiro Humpane Ayomo Huntólogi;
  2. Terreiro Viva Deus ( Asepó Eran Opé Olúwa);
  3. Terreiro Aganju Didê;
  4. Terreiro Raiz de Ayrá;
  5. Terreiro Ilê Axé Ogunjá;
  6. Terreiro Lobanekum;

7. Terreiro Ogodô Dey;
8. Terreiro Dendezeiro Incossi Mukumbi;
9. Terreiro Ilê Axé Itayle;
10. Terreiro Labanekum Filha.

Durante anos, no que concerne ao patrimônio cultural, convencionou-se apontar apenas os extratos da proteção jurídica sobre bens de natureza material. Além disso, concebia-se que bens culturais eram coisas concretas, palpáveis, registráveis e documentáveis.

No Brasil, esta configuração do que seria a parte “material” dos bens culturais foi contemplada e amparada pelo direito nacional, através das discussões de Mário de Andrade, mais precisamente através do Decreto/Lei 25 de 30 de novembro de 1937. Esse Decreto/Lei, ainda em vigor, trata da proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, dando ênfase ao instituto jurídico do tombamento como forma de proteção jurídica desse patrimônio.

Entretanto, é importante salientar que, muito embora a legislação referenciada centralize a proteção em bens de natureza material, submetem a esses bens elementos de natureza imaterial como a evocação, a representação e a lembrança a lugares, monumentos e fatos históricos relevantes para a cultura de um povo, o que os identifica, de forma irrenunciável, ao elemento subjetivo, imaterial. Segundo Souza Filho (1999, p. 53 apud DANTAS, 2006, p. 81), “[...] por mais materiais que sejam existe neles uma grandeza imaterial que é justamente o que os faz culturais”.

## **A Constituição Federal de 1988**

A Constituição Federal de 1988, ao tratar da ordem social (Título VIII), da Educação, da Cultura e do Desporto (Capítulo III) e, especialmente da CULTURA (Seção II), reconhece os direitos culturais referentes ao patrimônio cultural brasileiro e às garantias do seu exercício de modo amplo e complexo, estipulando o seguinte:

Art. 215 O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2. A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

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

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (BRASIL, 1988, grifo nosso)

Anteriormente à Constituição de 1988, os bens culturais, passíveis de proteção jurídica para sua preservação, encontravam-se entre aqueles que glorificavam um passado representado através de monumentos históricos relevantes para a sociedade mais ampla, vultos da cultura nacional baseados na história oficial que teimava em desconhecer a contribuição de outros grupos que não os ocidentais a edificação desta nação.

Dessa forma, praças, edifícios públicos, galerias, museus e parques considerados capazes de pontuar a cultura brasileira eram escolhidos para abrigar monumentos relacionados àqueles personagens cuja vida pudesse ser considerada relevante. No entanto, estes lugares abrigavam quase sempre personagens representativos de um poder estabelecido que durante séculos negaram reconhecer elementos valorativos da sociedade brasileira em outras camadas sociais. Falamos de uma sociedade que teimava em ser reconhecida como uma sociedade branca, europeizada e intelectualizada. Obviamente, dentro dessa perspectiva, os elementos formadores da sociedade brasileira, como índios, negros, e imigrantes não tinham espaço dentro dessas homenagens. A construção da imortalidade, através da deificação do monumento, é construída dentro de uma lógica pré-estabelecida pelos padrões vigentes.

A escolha, mesmo que de forma velada, é e já foi feita bem antes do momento atual.

Segundo Dantas (2006, p. 83, grifo nosso),

[...] isto se dá no Brasil quando checamos as listagens dos edifícios e conjuntos urbanos edificados e tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional, pela rápida olhada em catálogos turísticos ou a vulgar informação das listas telefônicas. Essa evocação ao passado com a prevalência dos marcos monumentais da história dos vencedores evidencia a exclusão institucionalizada de diferentes grupos formadores da cultura nacional como os *povos indígenas, os negros e alguns imigrantes*.

O rompimento do paradigma da exclusão jurídica, com o reconhecimento de bens culturais materiais e imateriais e a respectiva relação indissociável entre produção material de diversas origens e os conhecimentos que os fundamentam pela constituição de 1988, demonstram e impõem não somente o paradigma da inclusão dos diferentes modos de pensar, agir e fazer, mas, também, introduz, no âmbito do patrimônio cultural a ser preservado e protegido juridicamente, à dinâmica dos processos culturais e das práticas sociais.

Desta maneira, a elaboração daquilo que mais tarde poderia vir a ser considerado como “patrimônio” ou “patrimônio negro” segue um determinado critério cujo sentido está intrinsecamente envolvido com a estória do grupo. Os objetos dispostos nos futuros acervos guardam fragmentos de uma estória que o grupo quer preservar, elementos que lhes remete a um determinado aspecto de sua estória que estes acreditam ser importantes para lembrá-los e mais especificamente para legitimá-los frente à sociedade mais ampla.

Esta nova modalidade em espaços de preservação de memória surge na década de 1990 no Rio de Janeiro através do Memorial Yjá Davina, no Ilê Omolu Oxum. (FREITAS, 2005) Posteriormente, outros terreiros em diversas capitais e de distintos seguimentos buscarão implementar espaços destinados à memória do grupo. Alguns mais politizados e melhores assessorados buscarão auxílio junto a instituições universitárias, financiamentos em editais e colaboração técnica especializada. Outros, simplesmente contarão com a vontade do grupo em preservarem sua memória.

Na perspectiva em que pontua a criação dos memoriais, duas delas podem ser pensadas como paradigmáticas para a memória do “povo de santo”. A primeira delas diz respeito ao Museu Ilê Ohun Lailai, do Ilê Axé Opô Afonjá e a outra, ao Memorial Yía Caetana Bamboxê – Lajuomim, no Terreiro Pilão de Prata.

O primeiro terreiro de candomblé no estado da Bahia a criar um espaço de memória foi o Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá. A concepção que rege a criação do Museu Ilê Ohun Lailai (Casa das Coisas Antigas) inaugurado em 1981, – portanto, dezoito anos antes do tombamento – é a de que esse de fato seja um espaço de preservação de memórias. Concebido após a primeira viagem que a Yialorixá Estella de Oxóssi fez à África, o museu guarda não só a memória da casa como também possui peças em geral que remontam ao culto dos orixás. Pensado prioritariamente como uma continuação da Escola Municipal Ana Eugênia dos Santos – Obá Biyí –, o Museu Lailai é um passeio agradável ao universo afro-brasileiro além de se tratar do primeiro museu organizado em uma casa de candomblé.

Instalado inicialmente no andar inferior da casa do orixá Xangô, o museu é aberto ao público e serve também de local para algumas aulas acerca da religião dos orixás quando essa entra no conteúdo da Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos, escola de ensino fundamental voltada para os conteúdos étnico-pedagógicos instalados no terreno do terreiro e aberta também às crianças externas à comunidade. Recentemente, o museu passou por uma reforma que tinha como objetivo adaptá-lo para a acomodação de novas peças e deixá-lo mais adequado ao espaço museográfico, além de reformas estruturais como a instalação de novos sistemas de refrigeração.

Essa reforma foi possibilitada pelos convênios firmados entre a Sociedade Civil Cruz Santa do Axé Opô Afonjá e o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, que não só forneceu a consultoria técnica necessária como também se responsabilizou pela nova arrumação do acervo e pelo treinamento dos monitores.

Ao contrário, o Memorial Yía Caetana Bamboxe instalado no Terreiro Ogê Odô, Pilão de Prata, embora circunscrito a um espaço tombado, portanto de utilidade pública, deixa transparecer desde o início que as funções do memorial não têm outro objetivo senão o de homenagear Mãe Caetana, tia e ialorixá do atual babalorixá. Oriundos

de importante família do meio religioso afro-baiano, pois segundo as fontes orais e historiográficas (CASTILLO, 2008; SILVEIRA, 2006), Rodolfo Martins de Souza, Bamboxe Obitikô, o bisavô de Mãe Caetana, teria voltado da África com Yιά Nassô, a primeira Yalorixá do Ilê Axé Yιά Nassô Oká, Casa Branca do Engenho Velho, para juntos iniciarem aqui uma Casa de culto.

O Memorial do Pilão de Prata é um espaço dedicado à memória de Mãe Caetana. Como esta era uma importante personagem do meio religioso afro-baiano, de certa forma, o “povo de santo” acaba por ser homenageado quando se fala de sua memória. No entanto, essa diferença torna-se significativa quando imaginamos a funcionalidade desse espaço. Independente da ausência do Estado em fornecer um apoio efetivo para a sua continuidade, como verbas para sua conservação e designação de pessoal treinado – queixas do “babalorixá” –, a ideia de um espaço criado para reverenciar uma memória em particular sobressai ao visitante.

Instalado em uma casa anexa ao terreiro, local também de residência do “babalorixá”, o memorial e a Biblioteca Lajuomim possui em seu acervo várias peças de uso ritual e particular da antiga “Yialorixá”. Peças de ouro e prata, além de objetos de uso pessoal e roupas de seu orixá, compõem o acervo. De extremo bom gosto, o espaço é composto por um quarto de dormir que anteriormente pertenceu a Yialorixá; os demais espaços são ocupados por vitrines nas quais podemos ver expostos todos os objetos consagrados à exaltação de Mãe Caetana. No tocante ao espaço religioso, que convencionamos chamar de “espaço da sacerdotisa”, encontramos um quarto dedicado à Oxum, onde segundo fomos informadas, encontra-se o assentamento do antigo orixá da “Yialorixá”, visto que embora essa tenha partido, como reza entre o “povo de santo”, seu orixá continua entre a comunidade.

Embora diametralmente opostos, não podemos deixar de pontuar a iniciativa de ambos os empreendimentos. O mais importante, no entanto, é que as políticas de tombamento do terreiro iniciadas na década de 1980, representam uma possibilidade de preservação de uma memória que até pouco tempo atrás não era tida como relevante. A organização por parte de alguns terreiros em vários estados demonstra que o “povo de santo” começa ele próprio buscar mecanismos que os façam reconhecidos junto à sociedade mais ampla.

No entanto, as políticas de tombamento enfrentam algumas críticas, tanto dos meios acadêmicos quanto do próprio “povo de santo”. O ressentimento por parte de alguns membros dos terreiros tombados diz respeito exatamente à falta de incentivo que o Estado promove após a conclusão do tombamento. Os terreiros se queixam de que são “abandonados à própria sorte”, como na fala de uma liderança religiosa, de que as respostas aos pedidos de restauro, conservação e jardinagem chegam a levar até meses para ser respondidos; que, em muitas das vezes, uma resposta negativa não é explicada e, de que, principalmente, o Estado desconhece as necessidades e a história do grupo, pois são eles segundo os depoimentos recolhidos “*que sabem a sua história, que sabem como arrumar o memorial e sabem muito bem quem e porque uma pessoa deve ser homenageada*”.

Embora as declarações por parte de alguns membros dos terreiros não representem o estado geral de ânimo em relação às políticas de tombamento, reconhecemos que este é um assunto delicado quando se fala de políticas patrimoniais, tanto para os de dentro – os do “terreiro” – quanto para os de fora – os órgãos encarregados.

Para finalizarmos, apontamos uma inquietante pergunta a partir das reflexões de Corrêa (2009) sobre o assunto diz que:

Novas pesquisas têm questionado a eficácia de institutos jurídicos redutores, que apenas regulam e sacralizam o direito à propriedade, mas que não explicitam seus deveres. Neste contexto, a indagação inicial se expande: o registro, a classificação ou o tombamento, por exemplo, são procedimentos adequados para a salvaguarda dos bens culturais étnicos?

Fica evidente a significância de atribuir à categoria patrimônio uma série de atenções e de atribuições merecendo uma amplitude nas suas amplitudes, envolvendo as diversas áreas de conhecimento e atendendo às reais demandas de grupos sociais.

## Referências

ALCANTARA, A. P. de O.; SILVA, J. C. G. da. Patrimônio material afro-brasileiro: um estudo sobre suas representações simbólicas. *Revista Horizonte Científico*, Uberlândia, v. 6, n. 1, 5 jul. 2006.

- AMARAL, R. A coleção etnográfica de cultura religiosa afro-brasileira do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 10, p. 255-270, 2000.
- ABREU, R. “Tesouros humanos vivos” ou quando as pessoas transformam-se em patrimônio cultural – notas sobre a experiência francesa de distinção do Mestre da Arte. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 81-94.
- CALDAS, A. *Regulação jurídica do conhecimento tradicional: a conquista dos saberes*. 2001. 136 f. Dissertação (Mestrado em Direito das Relações Sociais) – Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.
- CARVALHO, J. J. As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza. In: FALCÃO, A. *Seminário arte e etnia afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular: IPHAN, 2005. p. 41-59. (Encontros e Estudos, 7).
- CARVALHO, J. J. de. As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza. Brasília, DF: UNB/Dan, 2005. (Série Antropologia, 381) Disponível em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie381empdf.pdf>. Acesso em: 29 jan. 2016.
- CASTILLO, L. E. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- CORRÊA, A. F. *Mudanças no paradigma preservacionista clássico: reflexões sobre patrimônio cultural e memória étnica* [S. l.], 2009. (mimeo).
- DANTAS, F. A. de C. Base jurídica para a proteção dos conhecimentos tradicionais. *Revista CPC*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 80-95, maio/out. 2006.
- FONSECA, M. C. L. da. Para além da “pedra e cal”: uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, R.; CHAGAS, M (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 56-76.
- FREITAS, R. O. de. *Web-terreiros d'além-mar, macumba out Brazil: transnacionalização e ciberinformatização das religiões afro-brasileiras*. 2002. 211 f. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Escola de Comunicação, Uiversidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- FREITAS, R. O. de. Quando o voluntariado é axé: a importância das ações voluntárias para a caracterização de uma religião solidária e de resistência no Brasil. In: SEMINÁRIO RELIGIÃO, AÇÃO SOCIAL E CULTURA CÍVICA, 2005, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: [s.n.], 2005. Disponível em: [http://www.iser.org.br/publique/media/texto\\_ricardo\\_freitas.pdf](http://www.iser.org.br/publique/media/texto_ricardo_freitas.pdf). Acesso em: 29 jan. 2006.



- GOMBERG, E. *Candomblé na tradição e na modernidade: preservação e identidades*. In: PINHEIRO, A. da P.; PELEGRINI, S. C. A. (Org.). *Tempo, memória e patrimônio cultural*. Teresina: EdUFPI, 2010. p. 337-356.
- ALCANTARA, A. P. de O.; SILVA, J. C. G. da. Patrimônio material afro-brasileiro: um estudo sobre suas representações simbólicas. *Revista Horizonte Científico*, Uberlândia, v. 6, n. 1, 5 jul. 2006.
- GONÇALVES, J. R. S. Coleções, museus e teorias antropológicas: reflexões sobre conhecimento etnográfico e visualidade. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 21-34, 1999.
- GONÇALVES, J. R. S. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 264-275, 1988.
- HERNANDEZ, L. L. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Cultural, 2008.
- LODY, R. G. da M. *O negro no museu brasileiro: construindo identidades*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- LUHNING, A. E. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí ....” Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920-1942. *Revista USP*, v. 28, p. 194-220, 1995-1996.
- MANDARINO, A. C. de S. Dos museus à sala de aula: contribuições das coleções ao ensino da História da África. In: PINHEIRO, A. da P.; PELEGRINI, S. C. A. (Org.). *Tempo, memória e patrimônio cultural*. Teresina: EdUFPI, 2010. p. 181-202.
- MANDARINO, A. C. de S. *(Não) deu na primeira página: macumba, loucura e criminalidade: representações sobre a cor da pele nos jornais nas cidades de Aracaju e Salvador*. São Cristóvão: UFS, 2007.
- PAIVA, M. Comissão vai definir destino de peças do candomblé. *A Tarde*, Salvador, 19 ago. 2010. Disponível: <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1252714-comissao-vai-definir-destino-de-pecas-do-candomble>. Acesso em: 21 ago. 2010.
- SERRA, O. Sobre psiquiatria, candomblé e museus. *Caderno CRH*, Salvador, v. 19, n. 47, p. 309-323, maio/ago. 2006.
- SILVEIRA, R. da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.
- VELHO, G. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana: estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.



# Ações educativas na exposição do corpo na arte africana: a produção social de sentidos de mediadores<sup>1</sup>

Carla Gruzman  
Maria Paula Bonatto  
Hilda da Silva Gomes

## Introdução

As transformações ocorridas ao longo do tempo na sociedade geraram mudanças nos papéis que os museus assumem como instituições de cultura, conformando suas ofertas sociais. As múltiplas faces assumidas trouxeram implicações também para a relação entre a instituição e suas exposições, promovendo mudanças em torno do eixo que caracterizaram os museus de ciência no século XIX. A centralidade do objeto das coleções deu lugar à ênfase nos processos envolvidos nos fenômenos culturais, o que resultou na conformação do conceito moderno de museu, pautado na divisão do espaço em reservas técnicas, lugar acessível somente aos especialistas, e a galeria de exposições, área destinada ao público geral. Observa-se que é no decorrer do século XX que as ações de educação/comunicação se tornaram foco de investimento cada vez maior, explicitando uma preocupação em fazer circular mensagens e conteúdos para o público. (MACDONALD, 1998; VAN PRAËT, 1996) Como consequência, a relação museu-sociedade tem se fortalecido ao criar oportunidades concretas de acesso à cultura, oferecendo, por meio de exposições, espaços de participação em que buscam

---

<sup>1</sup> Este texto foi apresentado inicialmente no âmbito do GT (Grupo de Trabalho e Informação), Comunicação e Saúde em Países Lusófonos, que integrou o XII Congresso de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa (CONLAB). O Congresso foi realizado em fevereiro de 2015, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

provocar reflexões sobre aspectos do conhecimento científico e da experiência humana em sua diversidade cultural e histórica.

Nesse contexto, a dimensão educacional dessas instituições ganhou força e se estabeleceu como resposta às demandas por sua democratização. A preocupação com quem são os visitantes tornou-se central para o conjunto de pessoas envolvidas nas práticas sociais realizadas nos museus e que buscam mobilizar os conhecimentos acumulados, tornando-os acessíveis para os diversos públicos que visitam a instituição. Hoje os museus de ciências investem tempo e esforços da equipe de profissionais, além do cuidado com a apresentação dos objetos, no desenvolvimento de linguagens interativas e materiais educativo-culturais, com a finalidade de potencializar a mediação entre os objetos expostos e os visitantes. (GRUZMAN; SIQUEIRA, 2007; MARANDINO, 2005; NASCIMENTO; VENTURA, 2001) Para aprimorar a comunicação com os diversos públicos, observa-se ainda a constituição de programas e atividades, organizados de maneira a integrar os objetivos das exposições e os interesses dos visitantes à missão institucional.

Os museus passaram a contemplar em suas agendas questões que estão implicadas com o seu compromisso institucional como serviço público e educacional, de maneira a proporcionar aos indivíduos que os frequentam momentos de fruição e reflexão sobre variados temas e, como decorrência, contribuir para a análise crítica de sua realidade local e global. Muitas instituições se juntam a essa tendência com iniciativas que buscam promover: o engajamento dos visitantes na problematização dos temas apresentados nas exposições (BONATTO; MENDES; SEIBEL, 2007; RODARI; MERZAGORA, 2007); a aquisição de conhecimentos e a valorização das percepções durante a visita ao museu (ALMEIDA, 2005); e a compreensão dos contextos culturais nos quais se encontram inseridos tanto os profissionais envolvidos na organização quanto os visitantes. (HOOPER-GREENHILL, 1999)

Essas considerações assumem dimensões ampliadas quando se pensa que as iniciativas podem estar orientadas para públicos específicos, como famílias, jovens ou o público escolar. Nesse âmbito, entendemos com Davallon (2007) que a mediação, como instância simbólica, cria interfaces entre a exposição e os diversos grupos sociais em visita, permitindo a aproximação de universos, a princípio estranhos um ao outro, e entre o que esses universos representam em termos de contextos

culturais. Essas interfaces poderão ocorrer seja por meio de dispositivos interativos e materiais educativos elaborados para promover conexões com os temas apresentados, ou por meio de conversas motivadas por profissionais e estudantes que recebem o público, orientados por processos de formação específica – os mediadores de exposições.

Nesse trabalho, apresentamos os procedimentos metodológicos adotados no desenvolvimento da proposta educativa da exposição O Corpo na Arte Africana, realizada pelo Museu da Vida/Fundação Oswaldo Cruz e inaugurada na cidade do Rio de Janeiro, seguindo um itinerância por outras sete cidades brasileiras. Apontamos algumas diretrizes relacionadas às dimensões político-social e artístico-cultural que sustentam a proposta educativa e que se desdobram em estratégias para a problematização do acervo. Em seguida, realizamos uma breve descrição do material educativo produzido e das etapas do curso de formação de mediadores para a exposição. Ao final, analisamos alguns resultados com base nos dados quantitativos da itinerância e nos dados qualitativos dos relatórios de participantes dos cursos de mediação, a fim de compreender quais os sentidos que os mediadores atribuíram a essa experiência.

## **Especificidade da educação nos museus e processos de apropriação**

O patrimônio cultural acumulado e constituído ao longo de gerações implica em saberes e competências, valores, simbologias, instrumentos e linguagens característicos, articula pessoas e instituições e é a expressão de uma comunidade humana particular no meio social. (FORQUIN, 1993) A educação não está descolada da realidade, ao contrário, ela emerge de um contexto sócio-histórico e assume também a responsabilidade de selecionar determinados conhecimentos e perspectivas para incluir os indivíduos no fluxo da cultura.

Observa-se que, na contemporaneidade, os processos educativos se estendem para diversos âmbitos sociais, de maneira que é possível reconhecer que os vários espaços de educação, sejam eles formais (escola) e não formais (museu), possuem características específicas que determinam práticas particulares de conceber as ações propostas

e também modos de aprender e se apropriar da cultura. Nesse contexto, as reflexões sobre as diferentes modalidades educacionais buscaram entender aspectos da pedagogia museal e a contribuição particular que esses locais podem oferecer para uma educação ao longo da vida. (GRUZMAN; SIQUEIRA, 2007)

Um aspecto relevante a ser destacado como alvo de compreensão se refere à variada gama de visitantes que chegam ao museu e de como as instituições lidam com a possibilidade de acolher, em suas atividades, grupos distintos. As práticas educativas nos museus devem considerar essa característica, manejada com a elaboração de atividades para públicos específicos ou com a promoção de ações que possam alcançar a maior variedade possível de visitantes. Verifica-se, desse modo, que a centralidade do elemento “público” e suas características são referencial fundamental para a concepção das atividades educativas.

O potencial educativo dos museus, suas exposições e sua relação com a educação escolar fazem parte das reflexões de Van-Praët e Poucet (1992), que procuram reconhecer alguns fatores que diferenciam cada instituição, suas características e peculiaridades. Destacam que a pedagogia particular do museu, como denominam, é constituída por três elementos que conformam a sua lógica específica – tempo, espaço e objeto. Para os autores, o conjunto de elementos expostos possibilita uma construção de comunicação não linear e implica uma maior liberdade de interpretação do visitante no trajeto em que vai realizar.

Nesse contexto, outro aspecto que deve ser destacado com relação à especificidade da educação nos museus é a aprendizagem por livre escolha, que se refere aos espaços visitados e ao tempo dedicado pelos visitantes à interação com os objetos, textos e imagens disponíveis. Em consonância com estudos realizados com diversos grupos sociais, Falk e Storksdieck (2005) apontam ainda para um conjunto de fatores com forte efeito na aprendizagem do visitante, tais como: conhecimento prévio, motivação e expectativas, interação social no grupo, a presença de mediadores, a arquitetura e o planejamento da exposição. Além disso, nos museus, a perspectiva de aprendizagem tende a ser divergente: uma coisa leva a outra, a outra e a outra mais, ampliando possibilidades de significações. Ao perceber algo novo ou que lhe chama a atenção, o visitante abre um leque de pensamentos e comparações entre objetos e

ideias que podem estar relacionados, o que tende a gerar novas dúvidas e perguntas, mais do que respostas e certezas.

No âmbito dos museus de ciências, essa perspectiva está implicada também na articulação da instituição com a sociedade e na forma como estudantes e profissionais, que assumem o papel de mediadores, apropriam-se dos enunciados presentes no discurso expositivo/educativo a fim de interagir com os visitantes. Para Bakhtin (1997), o conceito de apropriação refere-se à interpretação e transformação de ideias de outros em nossos dizeres e fazeres, tornando-os nossos por meio das associações que estabelecemos de forma ativa com conhecimentos e experiências anteriores. Nesse sentido, considera-se a mediação humana um importante elemento das práticas educativas nos museus, considerando que, por meio de movimentos de apropriação, estabelece relações com distintas instâncias e grupos sociais.

## **O Museu da Vida – museu de ciência, da tecnologia e da saúde**

O Museu da Vida, museu interativo de ciências da Casa de Oswaldo Cruz, integra a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) – instituição vinculada ao Ministério da Saúde do Brasil. Inaugurado em 1999, o museu propõe exposições de curta e longa duração, exposições itinerantes, além de produtos e atividades museológicas de caráter científico, educativo e cultural, em que se procura despertar o interesse do público em geral pela saúde, ciência, tecnologia.

Sua missão é gerar e disseminar conhecimento científico e tecnológico de forma a contribuir para a melhoria da qualidade de vida da população e para o pleno exercício da cidadania. Situado no *campus* da Fiocruz-Manguinhos, na zona norte do município do Rio de Janeiro, o museu oferece, além de seu acervo, uma das poucas áreas verdes públicas em uma região rodeada por um dos maiores aglomerados de favelas do Rio de Janeiro. Sendo um dos raros aparelhos culturais disponíveis nessa região, o Museu da Vida cumpre um papel educativo relevante junto ao público que habita esse local. Por outro lado, as exposições itinerantes do Museu da Vida percorrem várias cidades do país, buscando promover o debate sobre variadas temáticas e contribuir para

a ampliação da cultura científica da população brasileira, alvo da ação Fiocruz, como instituição estratégica de Estado.

## **O cenário empírico: a exposição e a proposta educativa “Tesouros da África”**

A Exposição O Corpo na Arte Africana emerge como um novo projeto no âmbito da cooperação da Fundação Oswaldo Cruz com países do continente africano. O Brasil vem intensificando diversos programas de cooperação internacional em saúde em contextos regionais, particularmente com países do continente africano, seguindo política de Estado no sentido de compreender a saúde tanto como um direito de cidadania quanto uma frente de desenvolvimento e de inovação estratégica no atual cenário mundial. Observa-se uma mudança na percepção da saúde, reconhecida como direito fundamental e que, ao mesmo tempo, se constitui como campo de tensões e negociações que impactam as economias nacionais. A saúde passa a ser considerada como elemento chave na cooperação Sul-Sul<sup>2</sup> e, para lidar com esta nova dinâmica, o governo brasileiro, no mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, definiu o continente africano – e em particular os países africanos de língua portuguesa – como uma das regiões prioritárias para cooperação internacional. (BUSS; FERREIRA, 2010)

Nesse contexto, a expansão internacional da Fiocruz tem destaque nas atividades em saúde no âmbito da Cooperação técnica entre Países em Desenvolvimento (CEPD) e suas ações estão orientadas pelos valores de solidariedade e compartilhamento do saber com outros órgãos públicos do país e do estrangeiro. (FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ, 2009) Uma das áreas que tem recebido significativo alcance neste campo é a de formação e qualificação de profissionais, promovida pela vice-presidência de Ensino, Informação e Comunicação (VPEIC) via realização de programas de pós-graduação internacional *stricto sensu* da Fiocruz em Angola (2007) e Moçambique (2008).

---

2 De acordo com Buss e Ferreira (2010, p. 106), a cooperação Sul-Sul, ou cooperação horizontal, “[...] é o processo de interação econômica, comercial, social ou de outra natureza que se estabelece (idealmente) com vantagens mútuas entre parceiros de países em desenvolvimento, geralmente localizados no hemisfério sul”.



Como parte dessa política, o Congresso Nacional aprovou, em 2012, a abertura do primeiro escritório internacional Fiocruz na África, em Maputo, Moçambique. Este tem como finalidade:

Articular, acompanhar e avaliar os programas de cooperação em saúde desenvolvidos pelas unidades da Fiocruz com os países africanos, incluindo o Programa de Cooperação Interinstitucional com o Ministério da Saúde da República de Moçambique. Esses programas de cooperação incluem: cursos de pós-graduação em diferentes áreas; capacitações em serviço; ensino à distância e formação politécnica; implantação e reformulação dos Institutos Nacionais de Saúde dos países da CPLP; transferência de tecnologia para a área de produção; e apoios diferenciados para o fortalecimento dos sistemas de saúde dos países da CPLP. Esses programas preveem também a vinda periódica de alunos e profissionais à Fiocruz, no Brasil, por períodos variados, para complementação de treinamentos, capacitações e formações acadêmicas e aperfeiçoamento técnico-profissional. (FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ, 2014)

Para integrar as celebrações desse acontecimento, a Fundação Oswaldo Cruz decidiu fazer, a partir de 2012, uma homenagem aos povos africanos por meio da exposição *O corpo na Arte Africana*. Esta pode ser vista como uma exposição singular, concebida no âmbito de uma instituição de ciência e saúde, tendo como acervo objetos que foram adquiridos por pesquisadores brasileiros que participaram das missões da Fiocruz aos países como Moçambique e Angola: Wilson Savino, Wim Degrave e Paulo Sabroza (Fiocruz - Rio de Janeiro) e Rodrigo Corrêa (Fiocruz-Belo Horizonte, MG). Assim, como os pioneiros da instituição, os pesquisadores Oswaldo Cruz e Carlos Chagas, que no início do século XX, em suas expedições científicas no interior do Brasil, praticavam uma antropologia da saúde, os pesquisadores atuais buscaram conhecer aspectos culturais dos povos do continente nos quais desenvolvem seus trabalhos. Essas coleções simbolizam o reconhecimento de que as influências entre culturas são mutuamente enriquecedoras, e que as ações de descobrir, prevenir as doenças e atuar eficazmente na saúde pública envolvem de forma indispensável conhecer a cultura e o modo de vida das populações.

O acervo, identificado no processo de curadoria com a colaboração da museóloga Gisele Catel, reúne obras diversas somando 140 peças, que configuram amuletos, utensílios, máscaras rituais, objetos sagrados e de uso diário, objetos individuais e coletivos. Importante destacar

que esses objetos raramente estão expostos como arte em seus locais de origem, posto que a criação artística entre as culturas africanas não constitui uma ação em si, mas uma ação que permeia todas as criações e ações do dia a dia por meio da confecção de utensílios, objetos rituais, vestimentas e penteados. Nesse contexto, “[...] toda e qualquer manifestação de arte é coletiva, feita para todos, com a participação de todos”. (CATEL; SAVINO, 2012, p. 18)

Ao reunir essas obras, a curadoria da exposição optou pelo enfoque histórico/regional do continente priorizando critérios étnicos e culturais. Esta regionalização divide a África em dois grandes grupos, a África setentrional formada pelos oito países da África do Norte, incluindo a [Mauritânia](#) e o [Saara Ocidental](#), e a África subsaariana formada pelos outros 44 países do continente. Ao adotar esta linha a curadoria buscou romper com a visão eurocêntrica que partilhou a África conforme interesses econômicos, gerando os países da atualidade. Esse enfoque também oportuniza sensibilizar a percepção do público para a superação de um senso comum relativo à África caracterizado por primitivismo, miséria, exotismo ou pobreza.

A grande variedade de grupos representados na exposição, marcada por diferenças [culturais](#), [religiosas](#) e também pela diversidade de idiomas, se traduz por uma rica produção cultural expressa nas vestimentas, adornos, pinturas corporais, rituais, festividades, penteados, hábitos alimentares, modos de trabalho, dialetos e objetos. Ao apresentar essa diversidade associada ao enfoque histórico, busca-se mostrar a influência dos povos africanos sobre diversas sociedades do planeta, considerando sua característica de povo originário de todos os demais que, por isso, experimentaram as primeiras organizações societárias e culturais. Essa visão reforça a ideia de rompimento com o senso comum. (CATEL; SAVINO, 2012)

A exposição traz como tema central o corpo humano, que é também um dos principais elementos de expressão artística das várias etnias apresentadas. Os artefatos e esculturas criados exibem a preocupação estética com objetos do cotidiano e trazem valores associados a eles – o corpo humano é ponto de convergência das concepções sobre a relação entre a natureza e cultura, a base em que se funda toda ação simbólica. (CATEL; SAVINO, 2012) A arte negro-africana vai além da representação fiel da natureza, procura significar a relação entre o

material e o espiritual. A exposição está organizada em cinco módulos que comportam objetos variados e painéis de texto e ocupam uma área de cerca de 200 m<sup>2</sup> (Figura 1).

## Exposição O Corpo na Arte Africana

Figura 1 – Exposição com observação de máscaras – Museu da Vida/Fundação Oswaldo Cruz





Fonte: fotografia do registro realizado em 2012.

Para realizar a mediação entre o conteúdo expositivo e os diversos públicos, o Serviço de Educação em Ciências e Saúde do Museu da Vida construiu uma proposta educativa que conjuga as dimensões político-social, tratando questões de identidade/cidadania, e artístico-cultural, valorizando a diversidade entre os povos. O programa desenvolvido foi destinado prioritariamente à comunidade escolar, composta por professores e alunos das escolas da rede pública e privada, e que constitui a principal categoria de visitantes do Museu da Vida. Foi assumido ainda que as famílias com crianças e os grupos de jovens estariam contemplados na proposta. Para esses grupos de visitantes a proposta considerou as seguintes diretrizes:

- a. o desenvolvimento de estratégias para problematização do acervo;
- b. a produção de material educativo específico;

- c. e a elaboração de curso de formação de mediadores, que exercem papel fundamental na promoção da interação do público com os objetos culturais.

Do ponto de vista educativo, os objetivos específicos levaram em consideração os referenciais teóricos discutidos na seção anterior, o contexto institucional que informa a concepção do discurso expositivo e o processo de diálogo mantido com os curadores da exposição. São eles: provocar reflexões sobre a África como um continente diversificado, que abrigou as primeiras culturas da humanidade, as quais têm repercussão na produção de conhecimentos do ocidente; despertar a curiosidade sobre os aspectos artístico-culturais, históricos e sociais representados na exposição, abordando suas influências na cultura brasileira. Nesse sentido, observamos a importância de identificar a origem das obras de arte da exposição na cultura de povos tradicionais africanos, tecendo relações de identidades e distinções entre povos tradicionais e populações urbanas. Procuramos assim instigar a valorização das culturas de povos tradicionais considerando modos de vida integrados em ações sustentáveis sob a ótica socioambiental.

Mobilizamos também aspectos sobre a cultura dos povos tradicionais e seu modo de produção em contraposição ao modo de produção que predomina no mundo hoje com os processos de urbanização, buscando refletir sobre os debates centrais que permeiam esses conceitos, os processos de industrialização e consumo, bem como ameaças à vida e às culturas nos processos de urbanização. Identificamos as identidades entre povos tradicionais africanos e brasileiros em sua luta pela sobrevivência não apenas física, mas também sociocultural. Em síntese, nossa ação educativa esteve voltada para provocar debates sobre a relação entre o modo de produção capitalista que predomina hoje no mundo e algumas de suas consequências: a crescente desigualdade social, a destruição da natureza e das culturas de povos tradicionais. A perspectiva dessa discussão remete ao conceito ampliado de saúde determinada socialmente (DSS), uma diretriz dos processos educativos em saúde na Fiocruz.

Foram eleitos três eixos de trabalho para a mediação da exposição:

1. Eixo histórico-geográfico: aborda aspectos da história e localização do continente africano em relação ao sul-americano, destacando contribuições de povos tradicionais da África na construção dos conhecimentos da humanidade;
2. Eixo Linguagens: trata dos objetos apresentados na exposição bem como das informações privilegiadas pela curadoria na orientação do roteiro;
3. Eixo saúde-relações sociais: aborda o contexto da emergência da exposição na Fiocruz, situando o papel de transferência de conhecimentos e tecnologias para a promoção da saúde na cooperação internacional Brasil-Moçambique.

## **Material Educativo**

A elaboração da proposta educativa teve como foco o desenvolvimento de uma estratégia lúdica que busca explorar a simbologia expressa nos objetos de povos africanos. A fruição e a problematização do acervo são realizadas também por meio de material educativo específico, elaborado para instigar a curiosidade dos visitantes e aprofundar conhecimentos sobre os objetos. As atividades de observação/interpretação tiveram a intenção de criar um espaço de diálogo e negociação de saberes sobre a diversidade cultural, bem como a construção de identidades. Elaborado a partir de cartões com imagens que reproduzem os objetos da exposição e textos que visam instigar a discussão, o material produzido permite conhecer melhor aspectos da simbologia das culturas das diversas regiões do continente e que dão sentido às formas de pensar, agir e comunicar desses povos (Figura 2). Trata-se de um convite ao público para participar de uma investigação que contém pistas e descobertas sobre alguns “Tesouros da África!”.

Figura 2 – Material educativo “Tesouros da África”



Fotógrafo: Roberto Jesus Oscar e Vinícius Pequeno (2012).

A dinâmica de mediação para crianças e jovens envolve quatro passos. O primeiro, de acolhimento ao público e apresentação da exposição, é uma dinâmica de reconhecimento da origem das peças da exposição com o uso de um globo terrestre inflável gigante, auxiliando os visitantes a localizar o Brasil e a África. Nesse momento chamamos a atenção para o fato de que a África não é um país, mas todo um continente com etnias diversas hoje espalhadas por muitos países. O segundo é a visita à exposição, quando os visitantes são convidados a observar livremente os objetos em exibição. No terceiro momento os visitantes são apresentados ao material educativo que se constitui de cinco caixas que se relacionam aos módulos da exposição: Corpo Individual & Corpos Múltiplos; Sexualidade & Maternidade; A Modificação e a Decoração do Corpo; O Corpo na Decoração dos Objetos; e Máscaras como Manifestação Cultural. As caixas guardam os cartões que reproduzem objetos da exposição. Há também pistas para a observação de detalhes das peças e dos costumes dos povos representados pelos objetos. Os grupos podem voltar à exposição caso queiram observar novamente as peças. No quarto e último momento, os visitantes são chamados para se reunir em uma grande roda onde cada grupo é convidado a apresentar

algumas ideias sobre o que descobriu. Estão disponíveis também dezoito pranchas com imagens que aludem às influências mútuas entre as culturas africanas e as culturas ocidentais, por meio das quais se problematizam aspectos histórico-político-culturais da proposta educativa. Curso de formação de mediadores

A fim de promover uma maior participação dos visitantes e possibilitar a ampliação da experiência museal, na exposição O Corpo na Arte Africana, a mediação humana assume papel fundamental na condução da visita para o desenvolvimento das práticas educativas com os diversos públicos. O minicurso buscou apresentar uma visão geral sobre os museus como espaços de educação não formal e a exposição como meio de comunicação e extroversão da produção de conhecimentos para os visitantes.

O objetivo central da formação dos mediadores foi contribuir com ferramentas básicas para o desenvolvimento de habilidades na mobilização dos temas propostos, visando a interação com os diversos públicos (Figura 3). Para promover o compartilhamento de saberes e organizar as visitas, algumas atividades foram elaboradas:

1. apresentação do contexto da exposição e proposta educativa;
2. debate sobre os estereótipos que cercam algumas ideias e imagens sobre o continente africano – perspectivas históricas, etnias e países, diversidade cultural;
3. observação e reconhecimento do globo terrestre – localização dos continentes africanos e sul americano; localização dos países de língua portuguesa; localização da África Subsaariana;
4. leitura e análise do catálogo da exposição, compreendido como momento de apresentação do discurso expositivo e espaço de debate entre os participantes;
5. a visita à exposição como atividade de fruição e posterior análise das impressões sobre os objetos em exibição, mediante roteiro preparado previamente;
6. realização de dinâmicas para refletir sobre a diversidade cultural e suas interfaces com a história, a arte, a ciência e a saúde;
7. conversa sobre o papel do mediador – o olhar curioso;



8. apresentação da atividade “Tesouros da África” – o material educativo elaborado;
9. atividade final de síntese, com oportunidade de experimentação de realização da dinâmica da visita.

Figura 3 – Mediadoras estudam o acervo com o material educativo –  
Museu da Vida/Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro - RJ



Fotógrafo: Vinícius Pequeno (2012).

Figura 4 – Curso de formação de mediadores – Pinacoteca universitária da Universidade Federal de Alagoas/UFAL, Maceió



Fotógrafo: Vinícius Pequeno (2012).

Elaborado para ser realizado na cidade do Rio de Janeiro (RJ), onde está localizado o Museu da Vida, o minicurso teve duração de aproximadamente 40 horas presenciais e a participação de quatro educadores e um dos curadores da exposição. A mesma organização foi aplicada na cidade de Petrópolis (RJ), por sua relativa proximidade com a sede do Museu no *campus* da Fiocruz-Manguinhos. Nas demais cidades que fizeram parte da itinerância, o minicurso teve uma duração média de 20 horas, distribuídas entre cinco turnos (manhã e/ou tarde) com encontros presenciais, e contou com a participação de duas educadoras que se revezaram na formação dos grupos. Para a produção do minicurso foram selecionados e organizados textos de referência, a fim de subsidiar as discussões e material específico para a realização das atividades. A cada processo de formação de mediadores buscou-se identificar dois participantes mais experientes para atuarem como “supervisores” da ação educativa, facilitando a formação continuada e concentrando as

iniciativas para a superação de obstáculos que pudessem surgir no percurso da estadia da exposição.

A seguir apresentamos dados quantitativos que refletem parte dos resultados de nossas ações educativas, bem como uma análise preliminar dos dados qualitativos dos relatórios de mediadores que participaram dos minicursos.

## Itinerância da exposição e perfil dos mediadores

A exposição O Corpo na Arte Africana itinerou por oito cidades brasileiras: Rio de Janeiro (RJ), Petrópolis (RJ) e Quissamã (RJ), Recife (PE), João Pessoa (PB), Maceió (AL), Natal (RN) e Goiânia (GO). As parcerias estabelecidas possibilitaram a organização de oito minicursos, conduzidos pelo Serviço de Educação em Ciências e Saúde do Museu da Vida com a formação de 103 mediadores que utilizaram o material educativo com os diversos públicos que visitaram a exposição. A exposição totalizou um período de cerca de dois anos e meio percorrendo diversas regiões do país, tendo sido visitada por cerca de 28.000 pessoas.

Quadro 1 – Instituições que abrigaram a itinerância da exposição O Corpo na Arte Africana e participantes do minicurso

<i>Instituição/Cidade</i>	<i>Tipologia da Instituição</i>	<i>Participantes do Minicurso</i>	<i>Ano</i>
Museu da Vida, Rio de Janeiro (RJ)	Museu de Ciência e Tecnologia	6	2012
Palácio Itaboraí, Petrópolis (RJ)	Espaço Cultural	11	2013
Museu Casa Quissamã, Quissamã (RJ)	Museu-Casa	4	2013
Sala Nordeste de Artes Visuais da Funarte, Recife (PE)	Espaço Cultural	10	2013
Estação Cabo Branco - Ciência, Cultura e Arte, João Pessoa (PB)	Museu de Ciência e Tecnologia	27	2013
Pinacoteca Universitária da Universidade Federal de Alagoas/UFAL, Maceió (AL)	Museu de Arte Contemporânea	8	2014

<i>Instituição/Cidade</i>	<i>Tipologia da Instituição</i>	<i>Participantes do Minicurso</i>	<i>Ano</i>
Fundação Cultural Capitania das Artes, na Galeria Newton Navarro, Natal (RN)	Espaço Cultural	7	2014
Pontifícia Universidade Católica de Goiás/ PUC, Goiânia (GO)	Espaço Cultural	30	2014

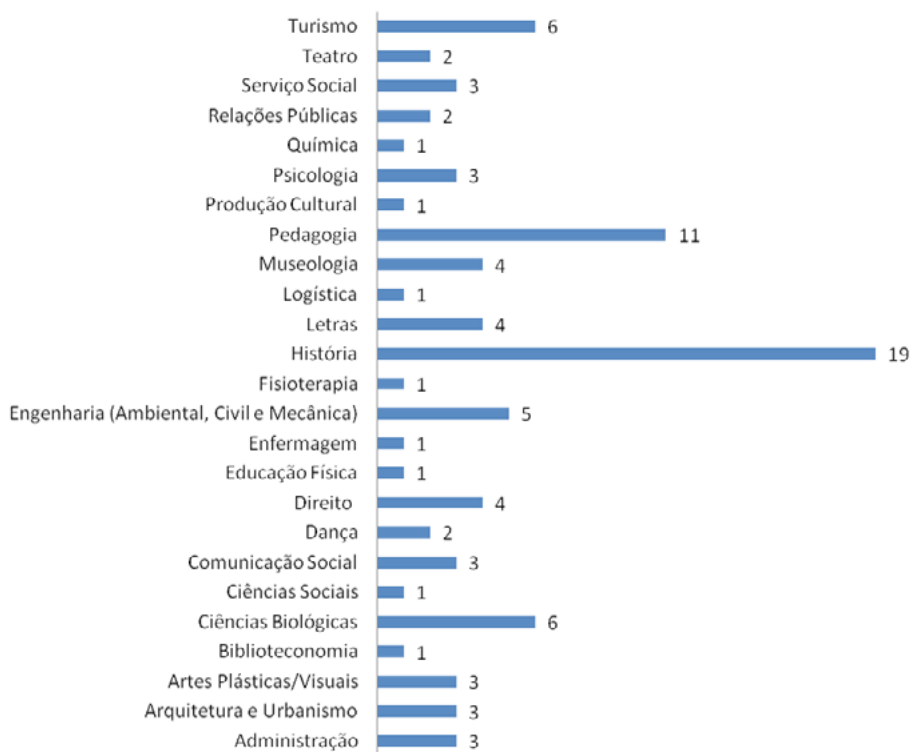
Fonte: elaborado pelos autores.

Considerando o total de 103 mediadores, tivemos a maioria dos participantes entre pessoas do sexo feminino, ou 66%, e 34% do sexo masculino. Do total, a maior parte era formada por estudantes de graduação, 72 indivíduos, 19 dos participantes sendo profissionais graduados. Os demais eram estudantes do ensino médio, sendo quatro participantes não estudantes.

A área de formação predominante entre eles foi a de ciências humanas e sociais, 62 indivíduos, 10 participantes sendo das ciências exatas, seis participantes da área da saúde, seis das ciências biológicas e sete das artes. A variedade de cursos de formação que demarca o perfil dos mediadores está detalhada a seguir:

Figura 5 – Formação profissional dos mediadores da itinerância

### Formação dos mediadores por curso de graduação



Fonte: elaborada pelos autores.

A variedade de formações profissionais que caracterizam nosso grupo de mediadores e o sucesso obtido pelos mais diversos perfis na atenção ao público aponta o minicurso como ferramenta de aproximação de perfis profissionais distintos, colaborando para a construção de diálogos transdisciplinares, tendo como base a arte africana e as sociedades com ela imbricadas.

Como ferramenta para conhecer e analisar as percepções dos participantes sobre o minicurso e os sentidos atribuídos à prática educativa no atendimento ao público, utilizamos os relatórios gerados ao final do processo de itinerância da exposição. A próxima seção se refere às análises realizadas de aspectos selecionados desses relatórios.

## **Práticas educativas e processos de apropriação de conhecimentos: o que pensam os mediadores**

Os depoimentos de relatórios dos participantes valorizaram o minicurso como uma forma de conversa prévia entre os futuros colegas de trabalho, na qual houve a oportunidade de escuta mútua e de se reconhecer a história de vida e de formação dos mediadores, repercutindo nas características do trabalho de que cada um construiria a partir daquele encontro.

Os participantes apontaram a importância da atuação das supervisoras – mediadores responsáveis pelo acompanhamento do grupo – que provocavam reflexões sobre as melhores formas de se conduzir o trabalho, com o público enriquecendo o diálogo com informações, tanto a partir do material disponibilizado no minicurso, como por meio de textos e reportagens que os próprios mediadores obtinham através de pesquisas. Essas pesquisas tinham como objetivo o aprofundamento dos temas sugeridos pelos objetos da exposição e a busca em associar elementos da exposição com o cotidiano dos visitantes, destacando convergências entre as duas culturas, – africana e brasileira – bem como, valorizando suas histórias específicas.

Como caracterização do público visitante, os mediadores citaram que compareceram, em sua maioria, estudantes da educação básica, mas que também foram recebidos grupos de universitários, grupos religiosos, grupos com necessidades especiais e turistas de diversos estados do Brasil, bem como estrangeiros. Esse público, que participou do processo educativo construído coletivamente a partir da exposição, segundo eles próprios, também se configura como um dos elementos fundamentais da formação dos mediadores.

Os mediadores ressaltaram que há um processo paulatino de apropriação da exposição, que acontece a partir da observação das obras – por vezes com grande estranhamento da leitura das etiquetas, e nos processos de imersão oferecidos pelo material educativo. Segundo os participantes esse processo tende a levar eles próprios e aos visitantes a compreender cada vez melhor sua história, despertando o interesse sobre as curiosidades que existem por traz de cada obra, associando seu significado e sua importância com a realidade histórica daquela cidade e de nosso país.

Entre os temas que mais sensibilizaram os participantes do minicurso, foi apontada a própria concepção de arte para os africanos e sua relação com o corpo. A sexualidade e maternidade, bem como as modificações corporais, foram citadas como temas instigantes.

Entre as categorias de análise, que se apresentaram a partir dos relatórios, identificamos duas que nos chamaram a atenção por sua característica de mobilização social: a religiosidade e a politização das relações étnico-raciais. Essas categorias se expressaram de forma específica como processo de apropriação com relação às experiências de itinerância em duas cidades respectivamente: Recife e Goiânia. As análises que se seguem apontam para implicações históricas relativas ao legado das relações Brasil-África, bem como para a necessidade de elaboração dessas relações para a construção de um futuro possível de ser transformado, levando em conta os aspectos apontados pelos mediadores.

## **A experiência da itinerância em Recife: reflexões sobre a religiosidade e a vivência cultural como formação cidadã**

A abertura foi encantadora, quando cheguei no início da rua do Bom Jesus dava para se ouvir o som dos tambores. Fomos recebidos por reis e rainhas [do Maracatu] que se apresentavam, dando início ao cerimonial de abertura da exposição! (M3 – Relatório Recife)

A exposição O Corpo na Arte Africana permaneceu na cidade de Recife por quarenta dias, como uma colaboração com o Centro de Pesquisa Aggeu Magalhães (Fiocruz- Recife, Pernambuco) e com a Fundação Nacional de Artes (Ministério da Cultura). A seleção dos mediadores foi feita por profissionais da unidade Fiocruz-Recife, mediante divulgação pública da temática da exposição e entrevistas com os principais interessados, incluindo estudantes de graduação e profissionais de diversas áreas. Quanto ao período da itinerância, embora curto, caracterizou-se por um encontro de grande intensidade entre educadores, mediadores e público, no sentido de que naquela cidade é palpável a influência da cultura africana sobre o Brasil, cultura que permanece no

tempo, nas artes e nas manifestações de uma África viva explícita no dia a dia do povo de Recife.

Na experiência do minicurso de Recife, ao primeiro contato com a exposição, os futuros mediadores manifestaram certa apreensão pela possibilidade de que as peças expostas remetessem ao enfoque religioso. Essa preocupação revelava um grupo que reconhecia naquele acervo sua dimensão mística, que comunicava de forma subjetiva todo um conteúdo que só fica explícito para alguns. Um pouco dessa dimensão é o que se traduz em uma das falas dos relatórios:

Formamos uma comunidade divulgadora de sentimentos, nos vestimos da poética artística para nos apresentarmos a nossa ancestral mãe e ela, a África, como uma boa mãe nos cuidou, nos acolheu, nos revelou um caminho de cuidado com o trabalho, com as palavras, com as pessoas, com o que se faz. (M1 – Relatório Recife)

A religiosidade que permeia os relatos dos mediadores de Recife também remete a uma forma de reverência aos valores sociais que a tradição africana, exposta por meio das obras faz emergir:

O principal ponto desse trabalho foi poder ver, e até mesmo sentir, a importância das culturas africanas para a formação de nossa sociedade: seus valores, como o de respeito com os mais velhos, sua religiosidade, do respeito com a mulher, de sua forma de pensar, da tradição oral... foi algo fascinante com o qual eu me identifiquei muito, pude me encontrar diversas vezes, a cada momento que passeava pelo salão observando as peças (M5 – Relatório Recife).

Os participantes relataram ter recebido diversos visitantes religiosos do candomblé, destacando que essas visitas propiciaram informações às quais dificilmente teriam acesso. Ao valorizar essas oportunidades, atentaram para a importância de compartilhar essas informações com os demais mediadores e visitantes. Esse processo os fez identificar a mediação como uma oportunidade de diálogo legítimo, uma forma constante de trocar e enriquecer conhecimentos, de apropriação de vocábulos e de sensibilização para novos conceitos.

Os mediadores observaram que parte do público teve certa rejeição a alguns aspectos da exposição, acrescentando que em sua prática educativa em outros contextos, há muita dificuldade de se trabalhar a cultura africana com estudantes “por diversos motivos, porém, os mais



latentes são sem dúvidas: a intolerância religiosa e o racismo”. Um deles acrescentou:

O maior desafio para mim realmente foi lidar todos os dias com o racismo e a intolerância religiosa das pessoas. Esses aspectos me irritam profundamente. E até isso eu consegui trabalhar e amenizar em mim. (M6 – Relatório Recife)

Os jovens identificaram como valiosa “a oportunidade de, por alguns minutos, tentar romper com alguns estigmas da nossa sociedade, tendo como suporte a arte, vinda das mais diversas etnias africanas – foi sensacional para mim (M3), comemorou um dos mediadores em seu relatório. Os participantes atribuíram especial importância à oportunidade de conhecer pessoas que já foram à África, ao diálogo com colecionadores, com pessoas apaixonadas por arte africana, e, no movimento das contradições, também valorizaram o encontro com visitantes que expressaram preconceitos e que, segundo os mediadores, saíram da galeria com um olhar diferente.

Finalmente, considerando a experiência de Recife, vale ressaltar a expressão dos mediadores no que concerne à dívida que permanece em nossa sociedade relativa às contribuições das diversas etnias africanas, que integrando a sociedade brasileira em suas origens, ainda hoje tem sua inserção sujeita a discriminações:

A iniciativa da Fiocruz é algo muito positivo no meu ponto de vista, mas sabemos que ainda não é tudo o que precisa o continente africano. [Esse continente] foi devastado por colonizadores desonestos e covardes, mas [a exposição] já é uma mínima parcela do Brasil em contribuição àqueles que trabalharam duro para a formação do que somos hoje (M2 – Relatório Recife).

Esse aspecto, que em Recife esteve presente em relatórios, configura a parte central de toda a discussão construída na itinerância na cidade de Goiânia, a partir da experiência do minicurso ali realizado.

### **A experiência da Itinerância em Goiânia: reflexões sobre a cultura afro brasileira e a mediação como ato político**

A cerimônia de abertura foi um sucesso e tudo muito lindo, e para completar uma saudação aos orixás, feito pela cantora baiana Rita Braz, me fez

voltar no tempo dos preparativos para a exposição: os problemas, a falta de recursos financeiros, os apoios, as parcerias que deram certo e... Enfim, estávamos ali, naquele momento com uma ação entre instituições para dar mais um passo contra a discriminação racial. (M4 – Relatório Goiânia)

A parceria para a realização da exposição O Corpo na Arte Africana na cidade de Goiânia (GO) foi estabelecida por meio da Secretaria Municipal de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial de Goiânia (Seppir), Universidade Federal de Goiás (UFG) e Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-Goiás). Essa iniciativa propiciou uma ampliação do discurso expositivo/educativo incorporando perspectivas relevantes com relação às questões étnico-raciais, e em especial com relação às políticas afirmativas no contexto da educação para a diversidade cultural.

A seleção dos mediadores foi realizada no âmbito do Programa de Estudos e Extensão Afro-Brasileiro (Pró-afro), ligado à Pró-Reitoria de Extensão e Apoio Estudantil (Proex) da Pontifícia Universidade Católica de Goiás e buscou integrar estudantes e profissionais na participação do minicurso. A roda de conversa, já no primeiro encontro, mostrou a diversidade do grupo: professores, alunos e integrantes de movimentos sociais, que se dedicaram a compreender e dialogar sobre o tema central da exposição – o corpo humano e a visão de mundo singular dos povos africanos, mas também os sentidos de exclusão/inclusão social que emergem desse debate. Como apontam alguns relatos, muitos mediadores tiveram seu primeiro contato com a arte africana pela exposição e era necessário compartilhar conhecimentos:

O Minicurso foi essencial para realizar a mediação, as explicações, para o público da exposição, mas também foi um ganho de conhecimento pessoal: ver de forma descortinada o continente africano. Sinto que de forma pessoal expandiu meus horizontes, e, pelo que pude notar, os de meus colegas mediadores também. (M8 – Relatório Goiânia)

Para outros participantes a atuação na exposição como mediador criou novas oportunidades de exercitar a práxis de educador em espaços educativos distinto daqueles que estava habituado a trabalhar:

A exposição e a mediação tem tudo a ver com a minha formação, e ainda como estudante intercambista vindo de Angola. Aproveitei para compartilhar alguns conhecimentos sobre a realidade do meu país e questões históricas africanas. Aprendi mais sobre a arte africana

em sentido geral. Como se diz ‘o saber não ocupa espaço’ e eu tenho esse ditado popular em mim. (M3 – Relatório Goiânia)

Nesse contexto, a vinda da exposição possibilitou ampliar as ações educativas, já em curso, promovidas pelas instituições parceiras – particularmente Seppir (GO) e Pro-afro (PUC GO) –, no sentido de contribuir para as reflexões sobre as questões éticas, políticas e sociais relacionadas à diversidade cultural.

Apesar dos desafios acredito ser de suma importância uma exposição como esta, que traz à baila uma visão de mundo tão singular como as dos povos tradicionais da África. Um continente que contribuiu de forma significativa para nossa constituição enquanto nação, mas que é posto a margem por uma sociedade racista. A exposição consegue expressar como povos milenares concebem o universo e a sua própria essência. Ela revela como o corpo é um elemento fundamental para entender as culturas africanas. (M7 – Relatório Goiânia)

O Brasil é um país com grande diversidade racial e existem lacunas nas referências históricas, culturais, geográficas, linguísticas e científicas que deem embasamento a uma abordagem crítica no estabelecimento de um diálogo que valorize e respeite as diferenças étnicas e culturais. Sabemos que existe um currículo manifesto que está presente no campo da educação, mas visceralmente articulado está o currículo oculto que representa um “corpus ideológico” que acaba fazendo parte do senso comum. Neste nível, ainda podem circular ideias que reforçam comportamentos e atitudes que implícitas ou explicitamente podem interferir, afetar, influenciar e/ou prejudicar a construção de identidades. (OLIVEIRA; GOMES, 2009) Esse aspecto foi observado também pelos mediadores no acolhimento e diálogo com os visitantes:

Quase sempre a primeira reação dos nossos visitantes era de estranheza com relação às obras. Eles traziam dúvidas do tipo: porque os seios e a barriga são grandes? Se realmente eles usavam aquelas máscaras, e várias outras questões. Depois da conversa e das dinâmicas que trabalhavam as diferenças culturais e os diferentes padrões estéticos (os temas variavam dependendo de cada grupo) quase sempre eles deixavam para trás este sentimento de estranheza e de negação da arte e da beleza do outro, porém observamos que alguns visitantes que persistiram com a primeira impressão. (M1 – Relatório Goiânia)

Em nosso país, uma conquista política importante foi a promulgação da Lei 10.639/2003 e o seu parecer CNE/CP (Conselho Nacional de Educação/Colegiado) que tornam obrigatórios e orientam Diretrizes Nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de História e Cultura afro brasileira e africana (BRASIL, 2003), marcos fundamentais que trazem avanços políticos para a população brasileira, pois socializam existências, vivências, saberes e histórias que não eram consideradas ou qualificadas. Essa lei chamou a atenção para a falta de conteúdos escolares ligados à cultura afro-brasileira na construção da história e da identidade brasileira. O silenciamento a respeito do continente africano, da diversidade étnico-cultural e sobre as diferentes questões que envolvem aspectos da identidade afro-brasileira passaram a ter um marco legal, político e pedagógico no enfrentamento das desigualdades sociais e práticas discriminatórias no país. Como decorrência, foi necessário criar políticas públicas orientadas a rever distorções e atualizar diretrizes educacionais e culturais. Embora a conjuntura de debates em torno da lei seja de pertinência nacional, a oportunidade da exposição veio a acrescentar um espaço de legitimidade para possibilidades de diálogo em torno das questões étnico-raciais priorizadas por estudantes e professores na cidade de Goiânia. Esse dado, associado às análises dos resultados da itinerância em Recife, suscita reflexões acerca da extrema pertinência da proposta educacional da exposição como ferramenta problematizadora da trajetória sócio-histórica brasileira no que concerne às relações Brasil-África.

## Considerações finais

A partir dos relatos obtidos no processo de reflexão sobre a experiência educativa da exposição O Corpo na Arte Africana, identificamos a oportunidade de realização de um balanço acerca de nosso papel na formação de seus mediadores. Verificamos, mais uma vez, que os processos de trabalho de criação de materiais educativos para exposições, associados às práticas de formação de mediadores, como rotina educativa no Museu da Vida, têm se mostrado especialmente ricos na produção de sentidos sociais, políticos e potencialmente transformadores de contextos culturais:

Nossa experiência mostra que espaços não formais de educação, entre estes os museus, são atores potenciais de políticas amplas a serem redesenhadas

segundo as novas conjunturas sociais do mundo globalizado. Estas devem ser gerenciadas por novas parcerias entre as instituições e a sociedade civil organizada, prevendo espaços de negociações de conflitos sociais e de oportunidades alternativas de inclusão, contribuindo para a formação de jovens cidadãos. (SEIBEL; BONATTO; PEREIRA, 2007, p. 22)

Nesse sentido, a partir de suas ações educativas, museus e exposições ampliam sua importância como espaços em que fortalecem a dimensão da diversidade cultural e da cidadania na formação de profissionais. Esse aspecto nos remete ao desafio da concretização de propostas educativas comprometidas com princípios emancipatórios, tanto na possibilidade de sistematizar reflexões junto aos mediadores como pela participação destes na expressão da cultura artística e científica que estamos compartilhando socialmente. Temos verificado que esta contribuição se dá também no retorno de que obtemos dos mediadores, como componentes da formação permanente dos profissionais da curadoria e dos educadores responsáveis pela articulação das propostas educativas.

Importante ressaltar que o eixo central das discussões apontadas pelos mediadores, no presente estudo, remete à assimilação autoritária de processos coloniais sobre as culturas Africanas com reflexos negativos que se prolongam por gerações. Essas observações apontam para o momento histórico atual da chamada cooperação internacional Brasil-África, no sentido de que essas iniciativas encontram na oportunidade da exposição *O Corpo na Arte Africana* um espaço de reflexão e de visibilidade sobre relevantes questões. Esse ao representar, por meio da arte, as raízes culturais de povos africanos ancestrais sequestrados para nosso país, ainda hoje encontram demandas de seus descendentes que permanecem discriminados e oprimidos. As observações dos mediadores demarcam essa realidade de diversas formas, indicando a necessidade de revisão profunda acerca de como tem se dado e se reproduzido essas relações.

## Referências

- ALMEIDA, A. M. O contexto do visitante na experiência museal: semelhanças e diferenças entre museus de ciência e de arte. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 12, p. 31-53, 2005. Suplemento.
- BAKHTIN, M. M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

BONATTO, M. P. O.; MENDES, I. A.; SEIBEL, M. I. Ação mediada em museus de ciências: o caso do museu da vida. In: MASSARANI, L.; RODARI, P.; MERZAGORA, M. (Org.). *Diálogos & ciência: mediação em museus e centros de ciência*. Rio de Janeiro: Museu da Vida, 2007. p. 48-55.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Poder Legislativo, Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/110.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm). Acesso em: 15 ago. 2014.

BUSS, P. M.; FERREIRA, J. R. Diplomacia da saúde e cooperação Sul-Sul: as experiências da Unasul saúde e do plano estratégico de cooperação em saúde da Comunidade de Países de Língua Portuguesa (CLPL). *Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 106-118, mar. 2010. Disponível em: <http://basessibi.c3sl.ufpr.br/brapci/index.php/article/view/0000018966/cb60450763c112170a97863ffb290ea>. Acesso em: 10 maio 2013.

CATEL, G.; SAVINO W. *O corpo na arte africana: catálogo da exposição*. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2012.

DAVALLON, J. A mediação: a comunicação em processo? *Prisma.com: Revista de Ciências e Tecnologias da Informação e Comunicação*, [Porto], n. 4, p. 3-36, jun. 2007. Disponível em: <http://revistas.ua.pt/index.php/prismacom/article/view/645/pdf>. Acesso em: 10 maio 2012.

FALK, J. H.; STORKSDIECK, M. Learning science from museums. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 12, p. 117-143, 2005. (Suplemento).

FORQUIN, J. C. *Escola e cultura: as bases sociais e epistemológicas do conhecimento escolar*. Tradução de Guacira Lopes Louro. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. *Relatório de atividades: 2005-2008*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. *Fiocruz África*. Rio de Janeiro, [2014?]. Disponível em: <http://portal.fiocruz.br/pt-br/content/fiocruz-%C3%A1frica>. Acesso em: 15 maio 2014.

GRUZMAN, C.; SIQUEIRA, V. H. F. de. O papel educacional do museu de ciências: desafios e transformações conceituais. *Revista Eletrônica de Enseñanza de las Ciencias*, Ourense, v. 6, n. 2, p. 402-423, 2007.

- HOOPER-GREENHILL, E. (Ed.). *The educational role of the museum*. 2nd. London: Routledge, 1999. (Leicester readers in museum studies).
- MACDONALD, S. Exhibition of power and powers of exhibition. In: MACDONALD, S. (Ed.). *The politics of display: museums, science and culture*. London: Routledge, 1998. p. 1-24.
- MARANDINO, M. A pesquisa educacional e a produção de saberes nos museus de ciências. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 12, p. 161-181, 2005. Suplemento.
- MERZAGORA, M. (Org.). *Diálogos & ciência: mediação em museus e centros de ciência*. Rio de Janeiro: Museu da Vida, 2007. p. 7-21.
- NASCIMENTO, S. S.; VENTURA, P. C. S. Mutações na construção dos museus de ciências. *Pro-Posições*, Campinas, v. 12, n. 1, p. 126-138, mar. 2001.
- OLIVEIRA, E. B.; GOMES, H. S. A questão racial no ensino de ciências. In: LIMA, A. C. G. e; OLIVEIRA, L. F. de; LINS, M. R. F. (Org.). *Diálogos interculturais, currículo e educação: experiências e pesquisas antirracistas com crianças na educação básica*. Rio de Janeiro: Quartet, 2009. p. 135-149.
- RODARI, P.; MERZAGORA, M. Mediadores em museus e centros de ciência: status, papéis e treinamento: uma visão geral europeia. In: MASSARANI, L; RODARI, P;
- SEIBEL, M. I.; BONATTO, P.; PEREIRA, M. R. N. Museus e centros de ciências: um espaço de contribuição para a formação do jovem? In: ANAIS DO MUSEU HISTÓRICO NACIONAL, 39., 2007, Rio de Janeiro. *Anais do Museu Histórico Nacional*, Rio de Janeiro: O museu, 2007. p. 329-343.
- VAN PRAËT, M. Cultures scientifiques et musées d'histoire naturelle en France. *Hermès: la Revue*, [Québec], n. 20, p. 143-149, 1996.
- VAN PRAËT, M.; POU CET, B. Les musées, lieux de contre-éducation et de partenariat avec l'école. *Education et Pédagogies*, Sèvres, n. 16, 1992.





# Roteiro Lírico e sentimental da Cidade da Bahia e outros lugares por onde passou e se encantou o poeta<sup>1</sup>: memória e texto etnográfico em Edison Carneiro<sup>2</sup>

Ana Carolina Carvalho de Almeida Nascimento

Este artigo é motivado pela minha própria experiência de ter sido aluna em um curso de graduação em ciências sociais. Ao tomar contato com o importante trabalho de Edison Carneiro (Bahia 1912 – Rio de Janeiro 1972), autor que não costuma ser lido nos cursos de formação universitária, uma primeira pergunta se insinuava: que memória de Edison Carneiro, entendendo-a como um campo de disputas e múltiplos processos de articulação de lembranças e esquecimentos, foi produzida pela antropologia brasileira?

A imagem do autor mais presente na bibliografia acadêmica é a do folclorista, destacando sua atuação na Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (foi integrante do grupo de trabalho que a estruturou; membro do conselho técnico a partir de 1958, ano em que foi instaurada pelo governo de Juscelino Kubitschek; e diretor-executivo até 1964, quando passou a ser perseguido pela Ditadura Militar).<sup>3</sup>

A constituição do campo de estudos do folclore foi marcada por uma relação de permanente tensão com as ciências sociais em fase de institucionalização acadêmica no Brasil. Florestan Fernandes, a partir da Escola Paulista de Sociologia, se esforçou para definir o formato

---

1 Inspirado pelo título do livro de Vinicius de Moraes, *Roteiro lírico e sentimental da cidade do Rio de Janeiro e outros lugares por onde passou e se encantou o poeta*. (2005)

2 Este artigo elabora uma síntese de alguns argumentos apresentados em minha dissertação de mestrado, *O sexto sentido do pesquisador: a experiência etnográfica de Edison Carneiro*, defendida em 2010 pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/ UFRJ).

3 Para um exame detalhado da trajetória desta instituição ver Vilhena (1997).

dessas ciências e demarcar suas fronteiras. (CAVALCANTI; VILHENA, 1992; VILHENA, 1997) Edison Carneiro, entre os folcloristas, aparecia como uma liderança, incentivando debates, articulando congressos, festivais e publicações, mediando conflitos, conciliando diferenças. Foi quem esteve em diálogo mais próximo com Florestan Fernandes, formulando o corpo teórico do que seria a ciência do folclore, uma vez que os folcloristas eram acusados pelos cientistas sociais, entre outras coisas, de “anotadores arbitrários”. Se existia uma disputa de campos e de identidades intelectuais, Edison Carneiro parecia dialogar com os dois grupos.

Outra imagem poderosa foi produzida pela literatura antropológica sobre as religiões de matriz africana, em que Edison Carneiro tem sido genericamente lido como parte de um conjunto amplo de pesquisadores – entre os quais Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide, Pierre Verger – que estariam comprometidos com a construção e valorização do que seria a tradição nagô ou ioruba, e com a consequente desvalorização de outras tradições religiosas, principalmente as identificadas como bantos ou caboclos. (CAPONE, 2004; DANTAS, 1988) Essas leituras exploram as alianças que teriam se estabelecido entre tais pesquisadores e os chefes de culto dos três terreiros de candomblé tidos como os mais antigos da Bahia: o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (Sociedade São Jorge do Engenho Velho ou Ilê Axé Iyá Nassô Oká), o Terreiro do Gantois (Sociedade São Jorge do Gantois ou Ilê Iyá Omi Axé Yamassê) e o Centro Cruz Santa do Axé do Opó Afonjá (Ilê Axé Opô Afonjá), os dois últimos nascidos de cisões do primeiro. Esta interpretação fixa a obra de cada autor no tema da “pureza nagô” e, mais que revelar, esconde diferenças marcantes entre as suas experiências.

Carneiro foi lido a partir de óticas que tentam enquadrá-lo como um partidário da tese da “pureza nagô”, um etnógrafo que não conseguiu acesso à universidade, um folclorista, um militante comunista, e até mesmo um “candomblezeiro”. (LANDES, 2002) Procuo perceber seu trânsito entre essas dimensões, justamente o que confere especificidade à sua obra. Ao longo de sua carreira transitou de forma mais ou menos tensa e mais ou menos controlada entre o folclore e as ciências sociais; a antropologia brasileira e a norte-americana; as instituições acadêmicas e o jornalismo; os intelectuais e os “nativos”; os terreiros nagô e os terreiros banto; o candomblé e a umbanda; a Bahia e o Rio de

Janeiro. Destaca-se em sua trajetória a circulação entre campos diferentes – o quanto vai construindo cada um desses campos ao passar por eles e o quanto constrói a si mesmo, narrando a sua história a partir de cada um desses lugares. Parece jamais se identificar inteiramente com algum dos universos dentro dos quais circula. Seus textos emergem dessa tensão, repercutindo as diversas relações de troca às quais está vinculado.

Este intelectual concluiu sua formação em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito da Bahia, mas já por volta dos vinte anos de idade, seus interesses de pesquisa se voltaram para “a religião e o folclore dos negros”. Foi ao longo da vida chamado de etnógrafo, folclorista, historiador, jornalista, comunista, africanista, e produziu trabalhos que poderiam ser classificados em todas essas áreas. Escreveu principalmente sobre religiões afro-brasileiras, samba, escolas de samba, capoeira e arte popular, mas também sobre a história da escravidão, a história da cidade de Salvador, os abolicionistas, Castro Alves, os quilombos, os estudos de folclore, a linguagem, as danças, as festas populares. Publicou cerca de vinte livros,<sup>4</sup> além de, desde os dezesseis anos de idade, um volume surpreendente de artigos, tanto em jornais de ampla circulação, como em revistas especializadas e acadêmicas, resenhas de crítica literária e verbetes para enciclopédias e dicionários. Trabalhou também como tradutor, funcionário público do Serviço Social Industrial (SESI) e professor de folclore da Biblioteca Nacional.

Não foi um intelectual facilmente classificável em nenhuma identidade disciplinar, procurando costurar as suas tantas áreas de interesse a partir da categoria povo.

Bacharel em direito como todo mundo [...] tenho trabalhado em história, etnografia e folclore e um pouco (muito pouco) em literatura. Em todos esses campos do saber o que me importa é sempre o povo – as suas vicissitudes, as suas expectativas, as suas esperanças. Usando

---

4 Lenita (com Dias da Costa e Jorge Amado), em 1931; *Religiões negras*, em 1936; *Negros bantos*, em 1937; *Castro Alves – Ensaio de compreensão*, em 1937; *Guerra de Los Palmares* (edição mexicana) e *O Quilombo dos Palmares* (edição brasileira), em 1947; *Trajatória de Castro Alves*, em 1947; *Candomblés da Bahia*, em 1948; *Antologia do negro brasileiro*, em 1950; *Dinâmica do folclore*, em 1950; *Linguagem popular da Bahia*, em 1951; *O Folclore Nacional*, em 1954; *A cidade de Salvador*, em 1954; *A Conquista da Amazônia*, em 1956; *O Negro em Minas Gerais*, em 1956; *A sabedoria popular*, em 1957; *A Insurreição Praieira*, em 1960; *Ladinos e crioulos*, em 1964; *Dinâmica do folclore* (edição ampliada), em 1965 – além de duas publicações póstumas, *Folguedos tradicionais*, organizada por Vicente Salles em 1974 e *Ursa Maior*, organizada por Waldir Freitas Oliveira em 1980.

esta ou aquela técnica de trabalho, procuro sentir o povo lutando e sofrendo por construir uma nação e uma cultura.<sup>5</sup> (GÓES, 1971)

No entanto, na introdução ao seu primeiro livro, Edison Carneiro se apresenta como um etnógrafo, escolha reafirmada na introdução ao segundo. Pareceu-me interessante refletir por que esta escolha se fez importante para esse intelectual, dentre tantas possibilidades.

Em um texto recente, sobre o exercício de narrar histórias de vida, Regina Abreu (2009) lembra a lição de Norbert Elias: ao trabalhar com a história de vida de alguém, precisamos encontrar o significado de suas ações e escolhas no contexto daquilo que esta pessoa considerava ser a realização da sua vida. Cada trajetória é movida por razões e paixões de um sujeito singular, num contexto também singular de possibilidades histórica e socialmente determinadas.

Ao longo do processo de escrita dos dois primeiros livros é intenso o envio de correspondências de Edison Carneiro para Arthur Ramos.<sup>6</sup> Nos livros, nas correspondências e nos artigos que publicou no jornal *Estado da Bahia*, desde 1936 – que tratam principalmente da organização do Segundo Congresso Afro-brasileiro, na Bahia, em 1937 – Carneiro reflete sobre sua experiência de pesquisa no mesmo momento em que a realizava. Selecionando, organizando e documentando tal experiência, produzindo uma memória, circunscrevendo sentidos para suas ações e escolhas, de modo a se inscrever na tradição disciplinar da antropologia. Ao articular identidades e alteridades em relação ao trabalho de dois de seus principais interlocutores, Arthur Ramos e Ruth Landes produzem memórias deste campo de estudos em formação.

Seguindo a lição de Norbert Elias (1995 apud ABREU, 2009) de que os indivíduos não se fazem por si mesmos, mas socialmente na relação com os outros, e inspirada pelo já citado artigo de Regina Abreu (2009), apresento um mosaico de memórias sobre o percurso de um indivíduo que mobilizou e foi mobilizado por diferentes pessoas. Procuro colocar em diálogo as imagens do autor que vão sendo produzidas ao olhá-lo de diferentes ângulos: as suas construções de si, as impressões

---

5 Edison Carneiro em entrevista ao jornal *Correio da Manhã*, em 1971.

6 Esta correspondência foi publicada, atendendo a uma sugestão da viúva, Magdalena Carneiro, por Waldir Freitas Oliveira e Vivaldo Costa Lima (1987), respectivamente historiador e antropólogo da Universidade Federal da Bahia e amigos próximos do casal. Os dois autores incluíram na publicação uma introdução e extensos comentários relativos a cada uma dessas cartas.

de seus companheiros de juventude – os “rebeldes” baianos e a antropóloga norte-americana Ruth Landes, as memórias de seus amigos e de sua família produzidas posteriormente,<sup>7</sup> as leituras dos textos de Edison Carneiro empreendidas pela literatura antropológica, o material guardado em seu arquivo.<sup>8</sup> “Para Edison, pelo contrário, o “campo” era também a sua vida”.<sup>9</sup> (LANDES, 1970, p. 133)

Na narrativa que Edison Carneiro faz de sua experiência etnográfica, o encontro inicial com o universo dos terreiros de candomblé e rodas de samba, capoeira e batuque da cidade de Salvador, acontece a partir da relação com seu pai: “Meu pai sempre foi um estudioso, e rodeado do seu talento, desenvolvi dentro de mim uma curiosidade imensa para pesquisar coisas importantes. Fui sempre envolvido pelo folclore”. (GÓES, 1971)

Antônio Joaquim de Souza Carneiro era professor da Escola Politécnica, mas seu interesse por outras áreas além da engenharia faziam dele uma figura bastante peculiar. Escreveu dois romances, *Furundungu* e *Meu menino*, que trazem negros como personagens principais; um estudo sobre mitos africanos no Brasil, resultado de suas pesquisas “[...] coletando fatos folclóricos na capital e no interior do estado” (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 25); estudou também ocultismo e esoterismo e reuniu uma vasta biblioteca em que constavam títulos de todos esses campos.

Tal imagem de Souza Carneiro foi desenhada pelos companheiros mais próximos de seu filho, jovens para quem a figura do velho

---

7 Waldir Freitas Oliveira, Bráulio do Nascimento e Vicente Salles, companheiros de Edison Carneiro, e Philon Carneiro, seu filho, compartilharam comigo suas memórias, pelo que muito especialmente agradeço.

8 O arquivo Edison Carneiro, guardado no Museu de Folclore Edison Carneiro, no bairro do Catete, no Rio de Janeiro, indexado no acervo dos folcloristas da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, é composto de três caixas. A primeira delas contém manuscritos e primeiras versões de textos, publicados por ele em sua maioria, outros publicados após a sua morte, e alguns poucos inéditos; na segunda está sua correspondência expedida e recebida entre 1941 e 1971, quase toda referente às atividades na Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB); e na terceira, pareceres de leitura e documentos dos mais variados: convites para eventos, certificados, mandados de busca e apreensão, documentos de sua aposentadoria, contratos, recortes de jornal. Atualmente todo o material encontra-se digitalizado. Agradeço a Claudia Marcia Ferreira, diretora do Museu, Marisa Colnago e Doralice Cordeiro Vidal por facilitarem meu acesso ao arquivo.

9 Texto original: “To Edison, on the contrary, the “field” was his life as well”. Em um artigo em que rememora sua experiência de pesquisa na Bahia entre 1938 e 1939, a antropóloga norte-americana se refere desta forma à relação de Edison Carneiro com o campo de estudos escolhido por ambos, comparando-a ao distanciamento que ela própria enfrentava.

professor e o ambiente de sua casa são descritos como aglutinadores de suas primeiras movimentações na cena cultural, política e intelectual de Salvador. O membro do grupo chamado Academia dos Rebeldes, no qual quem mais se destacou foi Jorge Amado, constrói uma memória afetiva na qual Edison Carneiro, seu pai e a casa da família na Rua dos Barris ocupam lugar especial, tanto na sua iniciação no universo da cultura popular e dos candomblés baianos, que viriam a ser os cenários principais de seus romances, como também na militância política que marca toda a sua trajetória. Amado dedica seu discurso de posse na Academia de Letras da Bahia, no ano de 1985, a se apresentar antes de tudo como um membro da Academia dos Rebeldes. (AMADO, 1981, 1985)

A Academia dos Rebeldes pode ser vista como um dos muitos movimentos modernistas que explodiram no Brasil dos anos 1920, reunindo romancistas, poetas e escritores.<sup>10</sup> Era um espaço de discussão, produção literária, crítica modernista, valorização do nacional e da cultura popular. Seus encontros aconteciam em lugares diversos como sebos e livrarias, uma tenda espírita, mesas de bar ou a casa da família Souza Carneiro. O grupo movimentava publicações em jornais, revistas e suplementos literários. Seu registro mais expressivo foi a revista *O Momento*, principal publicação do grupo, que circulou entre julho de 1931 e julho de 1932, totalizando nove números. (GILFRANCISCO, 2008; OLIVEIRA; LIMA, 1987)

Além da revista, Edison Carneiro publicou no mesmo período em outros jornais e publicações de curta duração. Tem início aí uma longa carreira como jornalista. Na mesma época se filia ao Partido Comunista: “*Do grupo dos rebeldes, não era ele só que era comunista. Entraram no partido no mesmo dia, Edison, Jorge, Áydano e Reginaldo Guimarães, todos eles entraram juntos*”<sup>11</sup> – destacou o Professor Waldir Freitas Oliveira em nossa longa conversa. Dentre os tantos retratos que se pode pintar de Edison

---

10 Seus integrantes foram: o etnógrafo Edison de Souza Carneiro (1912-1972), o romancista Jorge Amado de Faria (1912-2001), o poeta Sosígenes Marinho Costa (1901-1968), o poeta e depois dirigente comunista, Áydano Pereira do Couto Ferraz (1914-1985), Raulino Walter da Silveira (1915-1970), o fundador do Clube de Cinema da Bahia, em 1950, João de Castro Cordeiro (1905-1938), o romancista Clovis Gonçalves Amorim (1912-1970), o sonetista piauiense, José Severiano da Costa Andrade (1906-1974), o poeta cronista José Alves Ribeiro (1909-1978), os poetas José Bastos (1905-1937) e de Souza Aguiar, o contista Oswaldo Dias da Costa (1907-1979), Otávio Moura e João Amado Pinheiro Viegas (1865-1937). (GILFRANCISCO, 2008)

11 Entrevista realizada pela autora com Waldir Freitas Oliveira em 4 fev. 2009.

Carneiro, o de militante comunista foi o que saiu com as cores mais fortes nas histórias deste seu velho amigo.

É numa atividade já intensa de escrita que está envolvido enquanto cursa a Faculdade de Direito de Salvador. Sua atividade intelectual se reflete em extensa produção escrita, mesmo contando tão pouca idade. Assim, para o grupo dos “rebeldes”, é tido como uma referência intelectual:

Havia lido quase tudo e, por isso, sabia de muita coisa, sendo capaz de atender, à tarde, em sua mesa do ‘Bahia-Bar’, as variadas consultas dos mais jovens contemporâneos da faculdade, diante dele colocados na condição de discípulos. Veio daí o seu apelido de ‘Mestre Antigo’. (FERRAZ, 1980)

Além de ser a referência intelectual do grupo, os “rebeldes” falam de Edison como um “cicerone” entre as duas cidades em que dividem Salvador: uma, a do “pobre mundo burguês”, outra, a dos risos, cantos, danças e mistérios afro-brasileiros.

Eterno cicerone que leva os amigos aos pais de santo, aos onze anos estudava ocultismo, se debruçava dias e dias na biblioteca de seu pai [...] aos doze hipnotiza, aos quatorze já é o maior amante da Cidade da Bahia. Corre pela Cidade, se dá com todo mundo, carrega consigo um outro mundo que a imaginação e os livros do pai lhe meteram na cabeça [...]. Com a raça africana da Bahia, ele sofreu, ele riu em grandes gargalhadas, ele dançou nas macumbas, comeu comidas de estranhos nomes, amou [...]. Não fala um estudioso das Religiões Negras. Fala um membro das religiões negras que é ao mesmo tempo um dos sujeitos mais cultos do Brasil. (AMADO, 1936)

A imagem do etnógrafo produzida pelos seus companheiros de juventude é muito identificada com o universo nativo. Mas na escrita do próprio Edison Carneiro isso nem sempre surge dessa forma. Diante das duas diferentes perspectivas eu me perguntava: qual era a natureza e a intensidade da relação do autor com o objeto do seu tão grande interesse? Como o próprio Edison experimenta tal relação e como a elabora em sua escrita? O que o movia em direção a esse universo e até que ponto ele se envolveu ou foi envolvido por ele? Que sentimentos e emoções estão presentes nesse encontro: curiosidade, fascínio, identidade, estranhamento?

Nenhum dos primeiros livros de Carneiro é organizado em torno de uma experiência delimitada de trabalho de campo. Tampouco a

pesquisa realizada para eles está relacionada a um vínculo institucional ou universitário ou um contrato de financiamento.

Em algumas de suas primeiras crônicas de jornal, suas poesias de juventude, seus textos literários, o autor se coloca como um personagem do universo religioso afro-brasileiro, por exemplo, recorrendo a um famoso pai de santo para realizar uma conquista amorosa.

Meu anjinho,/ não me despreze.../ olhe, veja lá/ se você não me quisier.../ eu não me mato, não!/ Mas vou/ ao Pau Miúdo/ e trago,/ para botar na sua porta/ uma coisa feita/ dessas que fazem/ morrer de amor,/ preparada,/ minha beleza, pelas mãos/ do grande mago/ Jubiabá!<sup>12</sup> (GILFRANCISCO, 2006, p. 83)

Edison Carneiro não se apresenta como um pesquisador que se desloca para passar um período determinado de tempo imerso em uma outra sociedade ou cultura, mas como alguém que “sempre esteve lá”.

Uma das suas muitas maneiras de elaborar os caminhos na etnografia pelos quais teria conhecido seu objeto de estudo é o das memórias de infância. Enquanto desenha suas imagens da cidade de Salvador, ele vai desenhando a si próprio como alguém imerso no universo afro-brasileiro. As memórias que constrói e reconstrói de seu cotidiano infantil e adolescente aparecem povoadas de moças que se jogam ao mar atendendo aos chamados de Iemanjá, ebós e vudus nas encruzilhadas, mulheres em transe, cânticos de rodas de capoeira, tipos de ruas cantando sambas, histórias de pais de santo acusados de desonestidade pela crítica popular. As demarcações de espaço e tempo e as informações relativas a como e através de quem conheceu as pessoas e eventos evocados por sua memória aparecem de forma fluida: “há coisa de seis ou sete anos”, “impressionou a opinião pública baiana”, “é bastante conhecida na Bahia”, “antigamente”, “em menino era fato banal ver nas ruas da velha cidade”, “se não me engano em 1920”, “ficou célebre o caso”, “os negros da Bahia contaram-me”, “essa frase que ouvi muitas vezes na Bahia”. A introdução do livro *Religiões negras*, localiza o contexto de realização de suas pesquisas, “um pouco por toda parte”. Refere-se “acidentalmente a pontos do interior”, que não sabemos exatamente em quais circunstâncias conheceu; traça mapas das festas

---

12 Poesia de Edison Carneiro intitulada “Ameaça”. Publicada originalmente na coluna Musa Capenga, do jornal *A Noite*, de Salvador, em 22 de outubro de 1928. (GILFRANCISCO, 2006, p. 83)



e dos terreiros de bairros afastados do centro de Salvador, de cidades do interior, do recôncavo e do litoral da Bahia. “Na Bahia, parece que o samba já há muitos anos que se conhece [...] eu mesmo desde garoto que o conheço, da Ribeira, da Conceição da Praia, do Largo da Piedade. (CARNEIRO, 1937, p. 127) Em menino, era fato banal ver, nas ruas da velha Bahia, caixas de sapatos contendo bonecas de pano picadas de alfinetes”. (CARNEIRO, 1936, p. 133)

Em outros textos, articula sua experiência numa estratégia de escrita em que poderíamos identificar uma sensibilidade eminentemente modernista, ao registrar a busca por uma experiência autêntica, a partir da qual contesta os valores da sociedade em que vive, num encontro que desestabiliza suas crenças e opera uma profunda transformação em sua própria subjetividade. Há dois textos de Edison Carneiro, o primeiro escrito em 1931 e publicado na revista *O Momento* da Academia dos Rebeldes, e o segundo, em 1934, no jornal, *A Batalha* –incluído como apêndice de *Religiões Negras* – em que descreve sua experiência de encontro – no primeiro um samba de roda na periferia, no segundo um presente para Iemanjá –, em primeira pessoa, a partir de suas próprias sensações corporais, cheiros e sons pelos quais se viu envolvido.

Vamos para a Mata Escura pela linha do bonde, até o candomblé do Oxumarê [...]. A poeira forma uma nuvem espessa em torno de nós, sufocando-nos. A música produzida pelos instrumentos mágicos nos enlouquece. Damos topadas nos montículos de barro do caminho. Não há quase luz. Suamos por todos os poros. Os bondes passam. Os passageiros pensarão que formamos um afoxé [...]. A dona da casa provoca o santo de uma negra alta, bonita e alegre. A nega cambaleia, de cabeça baixa, os braços caídos, segura pela outra. A orquestra toca uma marcha guerreira. Vejo o fragor da batalha, ouço o silvar das flechas... Ouço as vozes de comando do obá... Vejo os corpos lustrosos dos combatentes que caem... E vejo, enfim, personificando tudo isso, Ogum, o deus da guerra, que possui agora a negra, altivo, enorme, dominador. A negra já não é mais a negra, mas Ogum.<sup>13</sup> (CARNEIRO, 1936, p. 175-177)

É interessante observar que se começa a descrição como um observador, fora da cena, até que, conforme o ritual se realiza, passa a fazer parte do grupo, juntamente confundido pelos passageiros do bonde com um afoxé.

---

13 Publicado originalmente em 25 de fevereiro de 1934 no periódico *A Batalha*, de Salvador.

Esta forma de elaborar a escrita não vai mais ser encontrada em seus textos posteriores, em que aparece cada vez mais preocupado em fazer jus à rubrica do etnógrafo cientista, indo a campo munido de bloco de notas, gravador, máquina fotográfica e um arsenal de teorias científicas, produzindo uma escrita que procura ser objetiva e distanciada.

Pode atuar ainda como jornalista, realizando entrevistas que vão circular amplamente na sociedade baiana. Sua escrita oscila entre todos esses estilos narrativos, que podem ser combinados até dentro de um mesmo livro. Sua relação com o campo oscila entre diferentes graus de intensidade: ora elabora uma relação distanciada, ora se identifica, levando a questionar em que medida é ou não é um personagem do universo de que está tratando.

A ambiguidade da figura de Edison Carneiro, revelada neste jogo de distanciamento e aproximação, estende-se ao seu corpo. Para o próprio, o fato de ser “um homem de cor” possibilita uma relação diferenciada com o campo.<sup>14</sup> É isto que sinaliza quando indica ao seu editor os comentários que deseja selecionar para compor a orelha de seu livro.

Carta de 27/09/1937 de Edison Carneiro para Arthur Ramos.

Para as ‘orelhas’ do livro aproveite as seguintes coisas:

Homem de cor, amigo da raça negra, é ele, hoje, sem nenhum partidarismo, um dos orientadores, um ‘leader’ dos homens de cor na Bahia. Flamma. (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 161)

Quando esta relação com o outro teria passado a ser mediada pela ideia de “trabalho de campo” e Edison Carneiro começou a se reconhecer e se apresentar como um “etnógrafo”? Quando começou – ou não – a ser reconhecido pelos antropólogos como um de seus pares? Quando os textos que ele escrevia passaram a ser “etnografias”?

---

<sup>14</sup> Não encontrei em nenhum outro lugar, além deste citado aqui, Carneiro autoidentificando a cor de sua pele.

## ***Religiões negras: contribuições aos estudos iniciados por Nina Rodrigues e Arthur Ramos***

Em 1936 foi publicado o seu primeiro livro; *Religiões negras* e, em 1937, o segundo, *Negros bantos*, pela Biblioteca de Divulgação Científica, dirigida por Arthur Ramos, na editora Civilização Brasileira. Ambos trazem o subtítulo “Notas de ethnographia religiosa”.

*Religiões negras* foi escrito em menos de um mês, enquanto estava instalado em Mar Grande, na ilha de Itaparica, escondido da perseguição da polícia política na casa de um colega de turma da faculdade. Na nota introdutória ele indica que as pesquisas para o livro foram realizadas no terreiro do Engenho Velho, e “um pouco por toda parte”. (OLIVEIRA; LIMA, 1987)

Apesar da nota, o livro é mais organizado em torno das referências aos textos de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, principalmente, e também Morgan, Manuel Querino, Renato Mendonça, Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior, que das observações de campo de Edison Carneiro, apesar de algumas “escapadas” em que visitou festas à Iemanjá e sambas de roda, colhendo canções e fotografias para o livro, como estava escondido, concentrou seu trabalho nas leituras desses autores. É provável que o tenha escrito tão rápido por ter passado o mês “desocupado” – como disse em uma das cartas. Não estava comprometido com nenhuma outra ocupação profissional, não tinha sido ainda formalmente contratado como redator de jornal e, por estar se escondendo da polícia política, provavelmente passava a maior parte do tempo dentro da casa, lendo e escrevendo. (OLIVEIRA; LIMA, 1987)

Em um momento de incipiente institucionalização acadêmica da antropologia, o processo de formação daqueles que começavam a ser chamados de antropólogos ou etnógrafos dependeu menos da formação acadêmica especializada do que se estar circulando entre determinados espaços e redes de pessoas e dos interesses temáticos, teóricos e metodológicos de que se partilha. Nesta direção ganha sentido o movimento do jovem Edison Carneiro, pelo diálogo com Arthur Ramos e pela citação de seus livros e os de Nina Rodrigues. A identidade intelectual de etnógrafo, Edison Carneiro, até então jornalista e bacharel em direito, foi modelando ao se autoproclamar herdeiro e continuador de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, eles próprios também vindos de outra

formação, a medicina, e que foram se fazendo etnógrafos, ou antropólogos, ao longo de suas carreiras.<sup>15</sup> (CORRÊA, 1998)

Na nota introdutória ao primeiro livro, Edison Carneiro lança a pedra fundamental de seu ofício como etnógrafo: os estudos iniciados por Nina Rodrigues. A escola Nina Rodrigues ou escola baiana – seria um mito de origem criado e obsessivamente reatualizado por alguns antropólogos e médico-legais, conforme argumenta Mariza Corrêa (1998). A autora destaca o papel ativo de Arthur Ramos e Afrânio Peixoto ao reclamar a prioridade dos estudos da questão racial, dos africanos e de seus descendentes para Nina Rodrigues, editar ou reeditar seus livros e, principalmente, traçar uma genealogia que partia do “médico-antropólogo” maranhense e à qual se filiavam. (CORRÊA, 1998)

Arthur Ramos ocupava a cátedra de Psicologia na Universidade do Distrito Federal, criada em 1935, e em 1939 foi indicado para a cátedra de Antropologia e Etnografia da Universidade do Brasil. Disputava a posição de destaque com Heloísa Alberto Torres, vice-diretora do Museu Nacional entre 1935 e 1937 e diretora entre 1938 e 1955. “Dona Heloísa” tinha sido indicada por Gilberto Freyre para substituí-lo na cátedra de Antropologia da Universidade do Distrito Federal. A política da disciplina estava então polarizada entre os dois, mas no campo dos estudos antropológicos sobre o negro, Arthur Ramos reinava absoluto. (CORRÊA, 2003) Estar sob a sua tutela representava para quase todos os pesquisadores – e para Edison não foi diferente – o caminho mais seguro para a entrada nesse campo.

Arthur Ramos é neste momento não só seu editor, mas uma importante referência profissional, além de teórica. Assim, entre 1936 e 1938, é intenso o envio de correspondências de Edison Carneiro para Arthur Ramos. A correspondência indica os esforços do jovem pesquisador no sentido de estreitar a relação: envia para o professor todos os artigos que escreve, as reportagens que publica, as suas fotografias, pede livros que não encontrava nas bibliotecas ou livrarias de Salvador e também indicações de leitura, faz elogios aos livros publicados do mestre, mostrando ser seu leitor assíduo. (OLIVEIRA; LIMA, 1987)

Não só pela posição de Arthur Ramos no campo intelectual, mas também pelo prestígio institucional e político que detinha, Edison

---

15 Para uma reflexão sobre as carreiras de Nina Rodrigues e Arthur Ramos recomendo, respectivamente, Corrêa (1998) e Barros (2005).

Carneiro que enfrentava extremas dificuldades financeiras era perseguido pela polícia política e não contava com nenhuma posição profissional, de certa maneira dependia de boas relações. Chamo atenção para a forma como se dirige a Arthur Ramos nas cartas: “caro amigo”, “do amigo e admirador”, “o velho camarada”, “agradeço de todo o coração o que você tem feito”. (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 79, 80, 104, 112)

Tal instabilidade profissional o leva a publicar muitos artigos de jornal, aparentemente sem o cuidado que gostaria de dispensar aos seus textos. Nas cartas que escreve para Arthur Ramos, Carneiro não se reconhece ou se apresenta profissionalmente como jornalista, mas justifica a ocupação como uma contingência. Preocupado com o ineditismo de sua pesquisa, a partir da qual poderia ingressar com uma contribuição original no campo dos estudos sobre o negro, o autor se mostra incomodado em ter que vender para o jornal suas reportagens antes de publicá-las em livro. Provavelmente, não recebia ainda do jornal um salário mensal, mas por matéria publicada. (OLIVEIRA; LIMA, 1987)

Os leitores destas cartas concordam que há claros sinais de uma “assimetria” na relação entre os dois (COLE, 2003; CORRÊA, 2003), tanto pelos longos silêncios de Arthur Ramos e a demora em responder as cartas, como pelo seu tom, que oscila entre a formalidade e a rispidez. Por outro lado, Arthur Ramos já se transferira para o Rio de Janeiro e a relação com Edison Carneiro era uma das formas de manter seus vínculos com a Bahia, de quem recebia notícias e presentes vindos dos terreiros de candomblé, cânticos e fotografias de rodas de capoeira, samba e afoxé, todos os registros de um intenso trabalho de campo através dos quais Arthur Ramos se mantém atualizado em relação aos lugares, pessoas e eventos sobre os quais muito escrevia, mas, ao que parece, pouco visitava.

Mais do que ser a principal referência para Edison Carneiro até então, Arthur Ramos é a principal referência brasileira no campo de estudos sobre o negro e está conectado a uma rede internacional de pesquisadores, principalmente norte-americanos e cubanos, envolvidos com os chamados estudos afro-americanos. Fazem pesquisas na Bahia, neste período, uma série de intelectuais estrangeiros, entre eles Robert Park, Donald Pierson, Ruth Landes, Melville Herskovits e Franklin Frazier. (CORRÊA, 1988; MASSI, 1989) Muitos desses procuravam Arthur Ramos, que algumas vezes recomendava-os a Edison Carneiro.

Carneiro vai se atando a essa rede como um de seus nós, ao incentivar publicações, provocar debates, agenciar pesquisadores em outros estados do país e também de fora dele para a participação no congresso que organizou em 1937. Carneiro promoveu em Salvador em 1937 o segundo Congresso Afro-Brasileiro. O primeiro havia sido organizado em Recife, em 1934, por Gilberto Freyre. Participaram, em 1937, presencialmente ou com o envio de comunicações que foram lidas nas mesas e depois integraram o livro *O negro no Brasil*, Arthur Ramos, Jorge Amado, Áydano do Couto Ferraz, Clóvis Amorim, Reginaldo Guimarães, Martiniano Eliseu do Bonfim, Manoel Diégues Junior (Alagoas), Alfredo Brandão, Renato Mendonça, Jacques Raymundo, Robalinho Cavalcanti (Rio de Janeiro), Dante de Laytano, Dario Bittencourt (Rio Grande do Sul), Melville Herskovits (Northwestern University, USA), Salvador Garcia Agüero (Cuba), Donald Pierson (Universidade de Chicago, USA). A marca desse congresso em relação ao primeiro foi a participação de pais e mães de santo de terreiros da Bahia, dividindo as mesas com os pesquisadores: Eugênia Ana dos Santos, do Axé do Opô Afonjá, com o trabalho *Notas sobre comestíveis africanos*, Manoel Bernardino da Paixão (*Ligeira explicação sobre a nação congo*) e Manuel Vitorino dos Santos (*O mundo religioso do negro na Bahia*).<sup>16</sup> (O NEGRO, 1940)<sup>17</sup>

O jovem pesquisador, por sua vez, soube fazer uso de sua proximidade com o universo afro-brasileiro de Salvador, de que Arthur Ramos estava afastado. Intermediou o encontro de pesquisadores estrangeiros com o universo afro-brasileiro da Bahia, em 1936, Donald Pierson, da Universidade de Chicago, cujas pesquisas resultaram no livro: *Branco*

---

16 Integradas às atividades do congresso, Carneiro convidou os palestrantes a assistir festas nos terreiros que classificava como de tradição nagô, banto e de caboclo dos pais e mães de santo Aninha, Procópio, João da Pedra Preta, Bernardino da Paixão e Olga do Alaketu. Algumas das atividades foram transmitidas pelo rádio. A partir do II Congresso Afro-brasileiro, Carneiro buscou incentivar a congregação dos chefes de cultos brasileiros de origem africana (tal qual os definia) em torno de uma associação que unificasse as lutas pelas suas reivindicações – a União das Seitas Afro-Brasileiras. (CARNEIRO, 1964) Sendo apontado por vários autores como o primeiro a buscar mobilizar a sociedade na luta pela liberdade religiosa dos grupos de candomblé (CORRÊA, 2003; HEALEY, 1996; LÜHNING, 1995/1996; OLIVEIRA; LIMA, 1987), Mariza Corrêa reflete que Edison Carneiro “nunca teve um posto acadêmico, apesar – ou talvez por causa – de sua luta política pelos direitos dos negros e das associações religiosas de origem africana em Salvador”. (CORRÊA, 1988)

17 Todas as comunicações apresentadas ao congresso foram publicadas no livro *O negro no Brasil – Trabalhos apresentados ao segundo Congresso Afro-brasileiro (Bahia)* pela editora Civilização Brasileira em 1940. Ver também o artigo em que Edison Carneiro (1964) apresenta uma memória do congresso.

*e pretos na Bahia*, e depois disso, entre 1938 e 1939, guiou as pesquisas de Ruth Landes da Universidade de Columbia para o livro *A cidade das mulheres*. (LANDES, 1970, 2002; PIERSON, 1971, 1987)

Mariza Corrêa (1988) destaca como um dos marcos fundadores da antropologia acadêmica no Brasil uma fotografia de 1939 em que aparecem, nos jardins do Museu Nacional, Claude Lévi-Strauss, Ruth Landes, Charles Wagley, Heloísa Alberto Torres, Luís Castro Faria, Raimundo Lopes e Edison Carneiro. Por estar circulando entre esses espaços e personagens, com relações complexas e variáveis, a autora o coloca como integrante da comunidade antropológica. No entanto, o pesquisador nunca conseguiu uma situação profissional estável no campo da antropologia acadêmica.

## ***Das Religiões negras para os Negros bantos***

Ô dai-me licença,  
Ô dai-me licença!  
Abre a porta,  
Que eu quero vir dançar.<sup>18</sup>

Aos poucos, Edison Carneiro arrisca sua independência em relação a Arthur Ramos. Chamo atenção para um deslocamento significativo de perspectiva entre os livros: *Religiões negras* e *Negros bantos*. Enquanto o primeiro é organizado em torno de citações bibliográficas, o segundo o é em torno de suas observações de campo. Em *Negros bantos*, Carneiro (1957) afirma-se como um autor, o primeiro a estudar os negros bantos da Bahia, aquele deu a devida atenção ao que era considerado até então “os candomblés menos importantes” da Bahia. Em uma das cartas, Carneiro confronta Ramos pelo seu desinteresse:

Carta de 11 de maio de 1936 de Edison Carneiro para Arthur Ramos.

Na sua carta, há umas coisas misteriosas sobre os bantus.  
Vamos lá, mano. Podemos falar claro... Explique o que você pensa do caso, sem receio de me melindrar. Mas, por favor, não banque o detetive dos romances policiais, que desde o começo já conhece o bandido! (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 113)

---

18 Cantiga do caboclo Ogum recolhida por Edison Carneiro (1937, p. 184) na sessão de caboclo de Carmosa.

No livro *Religiões negras*, Edison já faz um capítulo sobre os candomblés de caboclo e depois disso passa a se orientar no sentido de conhecê-los. Diz-se “desajudado” por não encontrar, na Bahia, bibliografia sobre o assunto para analisar o material de que vinha recolhendo. Pede então que Arthur Ramos envie do Rio de Janeiro alguns livros pelo correio. Pouco tempo depois lamenta que Ramos não possa mandá-los. Em decorrência da dificuldade, lança-se a campo. (OLIVEIRA; LIMA, 1987)

Seus primeiros informantes são ligadas aos terreiros “nagô” do Engenho Velho e do Axé de Opô Afonjá, principalmente a mãe de santo Aninha e o babalaô Martiniano do Bonfim. Mas Edison vai se aproximando dos chefes de outros terreiros: João da Pedra Preta, do terreiro “caboclo” da Goméia; Manuel Paim, do terreiro “caboclo” Estrela de Jerusalém; Manuel Bernardino da Paixão, do terreiro “banto” de Santa Bárbara; Manuel Falefá da Formiga, do terreiro “jeje” do Poço Betá e o casal Manuel Lupércio e Germina do Espírito Santo, do terreiro de “caboclo” Filho das Águas. Sua associação com estas pessoas é duradoura – começa na pesquisa para o *Negros bantos* e estende-se às atividades do congresso e da União das Seitas Afro-Brasileiras, no decorrer das quais, o pesquisador intensifica as trocas com esse grupo.<sup>19</sup> (CARNEIRO, 1937)

Ao narrar o encontro com os negros bantos em campo narra a sua iniciação na etnografia. Se com o primeiro livro Carneiro marca sua estreia no grupo dos “continuadores dos estudos iniciados por Nina Rodrigues”, no segundo valoriza sua “revisão na etnografia religiosa”, sua contribuição original, que teria sido possibilitada por sua experiência singular.

Carta de 27 de março de 1937 de Edison Carneiro para Arthur Ramos. “Penso que este é o meu livro, pois elle é feito, quase todo,

---

19 No artigo “O sexto sentido do pesquisador: a experiência etnográfica de Edison Carneiro” de Nascimento (2011) lanço um olhar mais atento para os sentidos dados por Edison Carneiro às categorias tão caras à sua reflexão: “nagô”, “banto” e “caboclo”. Partindo da leitura de seus dois primeiros livros busco entender de que forma o autor efetivamente participou do polêmico debate da “pureza nagô”. Algumas categorias presentes em seus textos me chamaram a atenção para a complexidade da relação entre as formulações teóricas de que ele partia e a sua etnografia. Em sua escrita fica dramatizada uma tensão. Conforme foi estreitando suas relações pessoais com chefes de culto, filhas e filhos de santo, seus conceitos e suas categorias de análise foram se tornando abertas às teorias nativas. No decorrer dessa aproximação, ao ouvir esses sujeitos falarem de si e se classificarem, Carneiro se expõe a uma série de complexidades, desestabilizando suas próprias teses da “pureza nagô”.



de pesquisas pessoais. Eu abro caminho com este livro”. (OLIVEIRA; LIMA, 1987, p. 139)

A partir de *Negros bantos* passará a valorizar uma determinada modalidade de pesquisa, demarcando um domínio em relação àqueles que:

Quando resolvem estudar candomblé, colhem material chamando os negros aos seus escritórios para entrevistas, porque são muito orgulhosos ou muito preguiçosos pra visitar os templos nos arrabaldes. Mas você tem de ir a eles. Você não pode esperar que se portem com naturalidade num escritório ou num hotel. E eles sabem que você os respeita, se for a eles.<sup>20</sup> (LANDES, 2002, p. 56)

Arthur Ramos vai deixando de ser apresentado como um par, para ser posicionado como um de seus “outros”.

## ***Cronica juvenil da maravilhosa Bahia*<sup>21</sup>: o encontro com Ruth Landes**

Dentre os antropólogos estrangeiros que fizeram pesquisas no Brasil, devo destacar a presença de Ruth Landes, aluna de Ruth Benedict e Franz Boas na Universidade de Columbia, que teceu com Edison Carneiro uma associação de importância sem par em ambas as biografias.

O encontro com o pesquisador baiano abriu-lhe as portas da pesquisa, já que o colega transitava com tranquilidade entre as rodas de intelectuais, os terreiros de candomblé e os principais expoentes da comunidade negra na Bahia. Édison Carneiro e Ruth Landes visitaram pessoas, comendo com elas nas suas casas, conversando tardes inteiras sobre coisas de seu interesse, passando dias e semanas em cerimônias e festas. (ABREU, 2001)

Landes produz memórias desse encontro em um artigo publicado mais de trinta anos depois:

Nunca na história do trabalho de campo, eu tenho convicção, alguém foi mais afortunado do que eu em minha parceria com o Edison [...]. Entre os anos de 1938 e 1939, Edison e eu estávamos infinitamente disponíveis

---

20 Conversa entre Edison Carneiro e Ruth Landes, citada por Landes (2002) no livro *A Cidade das Mulheres*.

21 Nota de Ruth Landes à primeira edição brasileira de *A cidade das mulheres*, publicada em 1967.

à cultura popular, infinitamente pacientes e animados, atentos em tomar notas e tirar fotos instantâneas. Nós nunca usávamos gravadores ou um instrumento comparável. Edison raramente tomava notas detalhadas, mas tinha uma memória altamente sensitiva. Ele produzia artigos sobre os cultos em seu jornal; escrevia livros, escrevia lembretes para mim, que ainda guardo. Ele era visto como uma ferramenta para encharcar-se de impressões. Com ele aprendi a escutar – uma técnica incomparável de propiciar intuições. Observando-me anos depois em campo, meu marido disse que eu recolhia informação da mesma forma que um córrego denso flui subterraneamente sob a floresta; devo ter moldado minha técnica à maneira de Edison.<sup>22</sup> (LANDES, 1970, p. 128 e 134)

Edison Carneiro é o personagem central do livro *A cidade das mulheres*, em que Ruth Landes narra esta pesquisa de campo. O livro é hoje considerado um clássico no estudo do candomblé e das relações interculturais na Bahia. (ABREU, 2001)

Edison Carneiro realiza um exercício de memória, ao ler o livro de Ruth Landes<sup>23</sup> e comentar, nas cartas trocadas entre os dois, a experiência de pesquisa que dividiram. Carneiro acrescentou notas com nomes completos e apelidos de pessoas, tradução de gírias e expressões locais, endereços de terreiros de candomblé de Salvador, datas mais exatas dos acontecimentos, nomes de políticos a quem Landes se referiu, lugares por onde passaram compositores e músicas da época, estabelecimentos comerciais da cidade.

Li o seu livro e fiquei maravilhado ao ver como são de fato inesquecíveis as memórias daquela época – aqueles dias bonitos e gloriosos na Bahia. Até as coisas mais simples – como a música do mestre Domingos e o nome que Àydano e os outros me chamavam, Mestre Antigo, não foram esquecidos por você. É fenomenal. Divirto-me (ou, em português, eu acho graça) ao ler as coisas que você se recorda. Sou grato a

---

22 Texto original (Tradução de Francisco de Abreu Franco Netto): “Never in the history of field work, I am confident, has anyone been more fortunate than I in the association with Edison [...] In 1938-1939 Edison and I were endlessly available to the cult folk, endlessly patient and cheerful, always alert, mindful to take notes and snap-shots. We never used a tape recorder or a comparable instrument. Edison rarely took detailed notes, but he had a highly sensitized memory. He produced feature stories for his newspaper about cult doings; he wrote books; he wrote memos for me, which I still keep. One saw all of him as an instrument for sopping up impressions. From him I learned to listen – a technique that cannot be matched for garnering insights. Watching me in the field years later, my husband said that I gathered information the way a busy stream runs underground through woods; I must have modeled my technique after Edison’s way”.

23 A primeira edição brasileira de *A cidade das mulheres* foi publicado em 1967 pela Editora Civilização Brasileira, vinte anos depois da publicação americana.

você por não deixar aquele ano morrer, por lembrar aqueles incidentes da nossa vida cotidiana entre os negros de Bahia, por sustentar os oníricos contos das mil e uma noites da nossa parceria amigável.<sup>24</sup>

Mais tarde, Edison Carneiro realiza um novo exercício de memória sobre essa relação quando se posiciona sobre o episódio que envolveu as duras críticas feitas publicamente por Arthur Ramos e Melville Herskovits ao trabalho de Ruth Landes e que a perseguiram ao longo de toda sua carreira. Não me concentro aqui em detalhar o episódio, o que já foi feito muito cuidadosamente por outros autores. (ABREU, 2001; COLE, 2003; CORRÊA, 2003; HEALEY, 1996) Considero importante destacar a repercussão da relação com Landes no processo de sua formação como um etnógrafo profissional e de sua escolha pela pesquisa de campo, a partir da qual se afastou crescentemente da influência de Arthur Ramos. A substância da crítica de Carneiro a Ramos está na superficialidade que ele vê no contato pessoal deste último com os candomblés da Bahia, contrastando-a com a intimidade que ele próprio e a pesquisadora teriam estabelecido.

Fui um dos amigos a quem Arthur Ramos a apresentou, por carta, na Bahia. Durante cerca de seis meses eu a acompanhei a quase todos os candomblés da cidade; indiquei-lhe as pessoas com quem deveria trabalhar – e com as quais trabalhou, todas as tarde, nos dias úteis; forneci-lhe livros; juntos assistimos a cerimônias públicas e privadas dos candomblés, participamos da vida popular da cidade e discutimos o andamento das pesquisas, verificamos dados e seguimos pistas por eles sugeridas. [...]

Artur Ramos, que se considerava e era considerado o dono do assunto, não podia estar contente. [...] consciente de que o seu contato pessoal com os candomblés da Bahia era superficial. (CARNEIRO, 1964, p. 225)

---

24 Texto original (Tradução Francisco de Abreu Franco Netto) “I read your book and was amazed to see how undying are indeed the memories of that time – those beautiful and glorious days of Bahia. Even the simplest things – like the song of Master Domingos and the name *Áydano* and the others called me, *Mestre Antigo*, were not forgotten by you. It’s wonderful. It amuses me (or, in Portuguese, eu acho graça) to read the things you recall. I am grateful to you for not letting that year die, for reviving those incidents of our daily life among the blacks of Bahia, for upholding the dreamy, the one-thousand night tale of our friendly partnership”. Carta enviada por Edison Carneiro a Ruth Landes em 28 de julho de 1947. As cartas enviadas por Ruth Landes e algumas cópias das cartas escritas por Carneiro estão no arquivo Edison Carneiro do Museu de Folclore Edison Carneiro, no Rio de Janeiro. A maior parte da correspondência trocada entre os dois integra a coleção Ruth Landes Papers, do National Anthropological Archives, órgão que integra a Smithsonian Institution (EUA). Uma análise cuidadosa destas cartas está em Cunha (2004).

Edison Carneiro retira sua autoridade etnográfica dessa “observação direta”. Quando marca sua opção por “ir a eles”, está também participando da fundação da tradição do trabalho de campo na antropologia brasileira. Primeiro estuda os nagôs, se colocando como um herdeiro de Arthur Ramos e Nina Rodrigues. Depois se volta para os bantos e dialoga com a antropologia boasiana.

As redes de relação pessoal e profissionais, ambas perpassadas por afetos, amizades, interesses e filiações teóricas, com as quais Edison Carneiro estava envolvido – de um lado os intelectuais que de alguma forma participaram do processo de institucionalização acadêmica da disciplina antropológica brasileira, de outro, os chefes de culto de terreiros de candomblé nagô, banto e de caboclo de Salvador – repercutem na escrita dos seus textos, produzindo a sua própria história do candomblé da Bahia.

## Referências

- ABREU, R. Subjetividade, alteridade e memória social em Ruth Landes. In: LEMOS, M. T. T. B.; MORAES, N. A. de. (Org.). *Memória e construções de identidades*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001. p. 40-58. p. 40-59
- ABREU, R. Ecos e murmúrios de uma trajetória incomum. In: FRANCO NETTO, G.; ABREU, R. (Coord.). *Arouca, meu irmão: uma trajetória a favor da saúde coletiva*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2009. p. 29-47.
- AMADO, J. O jovem feiticeiro. *Boletim de Ariel*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 3, p. 68-69, dez. 1936.
- AMADO, J. O professor Souza Carneiro. *A Tarde*, Salvador, 20 jun. 1981.
- AMADO, J. Discurso de posse na Academia de Letras da Bahia a 7 de março de 1985. *A Tarde*, Salvador, 8 mar. 1985.
- BARROS, L. O. C. *Arthur Ramos e as dinâmicas sociais de seu tempo*. Maceió: UFAL, 2005.
- CAPONE, S. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- CARNEIRO, E. Ondes Judas perdeu os botas. *O Momento*, Salvador, out. 1931.
- CARNEIRO, E. *Ladinos e crioulos: (estudos sobre o negro no Brasil)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

- CARNEIRO, E. *Negros Bantus: Notas de ethnographia religiosa e de folk-lore*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira 1937. (Coleção Bibliotheca de Divulgação Científica).
- CARNEIRO, E. Presente à mãe d'água. *A Batalha*, Salvador, fev. 1934.
- CARNEIRO, E. *Religiões negras: notas de ethnographia religiosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 1936. (Coleção Bibliotheca de Divulgação Científica).
- CAVALCANTI, M. L. V. de C.; VILHENA, L. R. Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 75-92, 1990.
- COLE, S. *Ruth Landes: a life in anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003. (Critical studies in the history of anthropology).
- CORRÊA, M. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: EDUSF, 1998. (Estante do IFAN).
- CORRÊA, M. Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 3, n. 6, p. 79-98, 1988.
- CORRÊA, M. Dona Heloisa e a pesquisa de campo e o mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira. In: CORRÊA, M. *Antropólogas e antropologia*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003. p. 163-184.
- CUNHA, O. M. G. da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 287-332, out. 2004.
- DANTAS, B. G. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FERRAZ, Á. do C. Retrato de Edison Carneiro. *A Tarde*, Salvador, 14 dez. 1972.
- FERRAZ, Á. do C. Edison Carneiro, o mestre antigo. *A Tarde*, Salvador, 12 ago. 1980.
- GILFRANCISCO. *Musa capenga: poemas Edison Carneiro*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo: Fundação Cultural do Estado: EGBA, 2006.
- GILFRANCISCO. Guilherme Dias Gomes: um rebelde potiguar na Bahia. *Cinform*, Aracaju, fev. 2008.
- GÓES, T. Gente muito especial. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 28 mar. 1971.
- HEALEY, M. A. Os desencontros da tradição em Cidade das Mulheres: raça e gênero a etnografia de Ruth Landes. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 6/7, p. 153-200, 1996.

- LANDES, R. *A cidade das mulheres*. Tradução de Maria Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2002.
- LANDES, R. A woman anthropologist in Brazil. In: GOLDE, P. (Ed.). *Women in the field: anthropological experiences*. Chicago: Aldine, 1970. p. 117-139.
- LÜHNING, Â. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”: mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista USP*, São Paulo, v. 28, p. 194-220, dez. /fev. 1995/1996.
- MASSI, F. Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileiras (1930-1960). In: MICELI, S. et al. (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Vértice, 1989. p. 477-531.
- MORAES, V. de. *Roteiro lírico e sentimental da cidade do Rio de Janeiro: e outros lugares por onde passou e se encantou o poeta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NASCIMENTO, A. C. C. de A. *O sexto sentido do pesquisador: a experiência etnográfica de Edison Carneiro*. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- NASCIMENTO, A. C. C. de A. *O sexto sentido do pesquisador: a experiência etnográfica de Edison Carneiro*. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 21-35, maio 2011.
- (O) NEGRO no Brasil: trabalhos apresentados ao 2º Congresso Afro-brasileiro (Bahia). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940. (Bibliotheca de divulgação científica, 20).
- OLIVEIRA, W. F.; LIMA, V. da C. (Org.). *Cartas de Édison Carneiro a Arthur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1971. (Brasiliana, 241).
- PIERSON, D. Algumas atividades no Brasil em prol da antropologia e outras ciências. In: CORRÊA, M. (Org.). *História da antropologia no Brasil: 1930-1960, testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson*. São Paulo: Vértice, 1987. p. 29-116.
- VILHENA, L. R. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte: FGV, 1997.

# Patrimônio cultural: o seu, o meu, o nosso na cidade de Salvador, Bahia.

Heloisa Helena F G da Costa

Na qualidade de professora nos campos científicos da Museologia e da História, tenho o patrimônio cultural como ferramenta de trabalho. Mas o que é afinal o patrimônio? A Declaração de Caracas,<sup>1</sup> oriunda da reunião de 1992 na Venezuela, na qual especialistas nas mais variadas disciplinas se encontraram para debater o patrimônio latino-americano sob os auspícios da OEA e da UNESCO, preconizava que: “O patrimônio cultural de uma nação, região ou de uma comunidade é composto de todas as expressões materiais e espirituais que o constituem, incluindo o meio ambiente. (DECLARAÇÃO..., 1992)

Trazendo esta noção ampliada de patrimônio para a análise histórica e cultural de cidades, pode-se perceber a carga de conteúdo simbólico que elas possuem. O fenômeno da cidade talvez tenha sido a realização mais importante da história da humanidade, pois, apesar do transcurso de milênios, aquele fato criativo permanece atual e está constantemente submetido a contínuas transformações.

As cidades são espaços de vida associativa e, portanto, de eferescência cultural. Elas crescem ou declinam, mas estão sempre em constante mudança; políticos, urbanistas, historiadores, arquitetos, sociólogos, museólogos e a população em geral, todos têm parte – para o melhor ou o pior, com maior ou menor intensidade – no processo de mudança e no formato que se dá às cidades.

Cidades ícones no Brasil, a exemplo de Salvador, na Bahia, possuem enorme quantidade de exemplares significativos do patrimônio

---

1 Reunião de especialistas em patrimônio cultural que ocorreu na cidade de Caracas, Venezuela, em 1992, sob patrocínio da Organização de Estados Americanos e do Conselho Internacional de Museus com apoio de parceiros latino-americanos.

cultural urbano e sobre eles recai o estudo das noções de monumento, ligado à memória oficial, e de patrimônio, com base na memória coletiva. Há sempre um diálogo possível entre a tradição e a inovação, entre os vários tipos de memória nos cantos e recantos da cidade, quando se analisa o que é considerado patrimônio cultural na contemporaneidade, à luz da lista de tipos de patrimônio reconhecidos pela UNESCO, a partir de 2004.

Apresentar o patrimônio cultural de Salvador através de um olhar contemporâneo que aprofunde as relações entre a tradição e a inovação é a proposta deste texto, que visa também estimular uma reflexão sobre o papel do cidadão enquanto ator social, capaz de interferir na qualidade de vida da cidade.

Salvador é uma cidade patrimônio por muitas razões e não apenas pelo fato de que existe uma parte dela – o Pelourinho – considerada patrimônio mundial.

O conceito de patrimônio tem se modificado e ampliado ao longo dos séculos, sendo atualmente muito mais abrangente do que nos primórdios do século XX, quando edifícios e construções de marcos históricos, como monumentos urbanos, eram protegidos e passavam a fazer parte da memória oficial. A lista mais atual (2004) divulgada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) considera patrimônio cultural os seguintes objetos e expressões:

- Cidades históricas;
- Paisagens culturais;
- Territórios sagrados;
- Herança cultural submersa;
- Museus;
- Artesanato / festivais folclóricos;
- Herança documental/digital;
- Documentos cinematográficos;
- Tradições orais;
- Línguas;
- Ritos e crenças;



- Música e canções;
- Artes cênicas;
- Medicina tradicional;
- Literatura;
- Tradições culinárias;
- Esportes e jogos;
- Talentos humanos vivos.

Isso significa que se pode reunir o patrimônio de um povo em três grandes categorias:

- a. Patrimônio material;
- b. Patrimônio imaterial;
- c. Patrimônio ambiental.

Há muitos tipos de cidades que podem ser estudadas a partir da sua historicidade, de seu estilo arquitetônico, de suas finalidades, enfim, cada época externou sua forma de pensar a cidade, mas todas sempre se preocuparam com a morada do ser humano, com o local de guarda e de proteção dos sujeitos que passam a habitar esse espaço denominado cidade. Todas as cidades contêm alguns dos tipos de patrimônio citados na lista da UNESCO.

No tema proposto para essa reflexão/conversa patrimonial urbana está o dilema de se encontrar o equilíbrio entre a tradição e o contemporâneo nas cidades, pois ao mesmo tempo em que se ampliam traçados urbanos, em que se movimenta a vida cotidiana com mais intensidade no espaço citadino, também há um discurso protecionista de valores simbólicos do passado histórico que em geral, entra em choque com os ideais de avanço tecnológico, de inovação, de perpetuação de memória.

Como encontrar esse desejado equilíbrio? Onde se encontra a alma da cidade, aquela espécie de memória que não deveria desaparecer e pela qual vale a pena criar instrumentos de tombamento? Como proteger tantos tipos diferentes de patrimônio? De que forma compartilhar ideias e reflexões sobre a gestão integrada da cidade e do patrimônio cultural?

Entendendo o fenômeno cidade como um organismo vivo, que ao mesmo tempo em que se põe em desenvolvimento necessita guardar memória de sua existência anterior para prosseguir em caminhos mais adequados à preservação de sua existência, pode-se inferir que as cidades falam de muitas maneiras. Assim como a canção popular que diz que “mudo é aquele que só se comunica com palavras”, as cidades conversam com os seus habitantes através de várias linguagens, por meio de códigos que precisam ser decifrados, pois muita coisa que se vê na cidade não é exatamente o que a cidade quer mostrar.

Assim como ocorre com seres humanos, que disfarçam amarguras e tristezas por meio de sorrisos leves ou de maquiagens pesadas, a cidade enquanto fenômeno criativo de origem humana, portanto, não natural, também se expressa, ora com franqueza ora com disfarces. Às vezes é a luz do sol se pondo que penetra nas construções barrocas e as deixa maravilhosamente impregnadas de beleza, como ocorre na região do Centro Antigo de Salvador; às vezes é o nome de uma rua – dos Calafates, das Vassouras, do Tira Chapéu – e nos damos conta de uma rica história de mascates, de profissionais liberais, de comportamentos citadinos; outras vezes são as árvores seculares que impregnam nossas memórias com as lembranças de tempos pretéritos; de repente é o som da água de uma fonte, límpida e clara, vertendo de uma pequena construção com linda ornamentação e boa conservação; poucos exemplos diante da riqueza artística, arquitetônica, cultural, estilística, histórica e ambiental, para citar só algumas possibilidades que Salvador oferece (ou poderia oferecer) aos cidadãos soteropolitanos e visitantes, e que poderia estimulá-los a melhor compreender e proteger com afetividade e conhecimento de causa a cidade que Stefan Zweig (2006, p. 22)<sup>2</sup> tanto admirou:

Com essa cidade teve início o Brasil e, com direito podemos dizê-lo, a América do Sul. Nessa cidade levantou-se o primeiro pilar da grande ponte lançada sobre o Atlântico, nela originou-se de matéria europeia, africana e americana, a mistura nova que ainda fermenta eficazmente. Veneremos, pois, a prerrogativa de ancianidade entre todas as da América do Sul. Com seus quatrocentos anos, com suas

---

2 Foi um escritor, romancista, poeta, dramaturgo, jornalista e biógrafo austríaco de origem judaica, nascido na Áustria em 1881 e falecido em 1942, na cidade de Petrópolis. Viveu no Brasil, em Petrópolis/RJ e escreveu sobre Salvador entre 1940 e 1941, quando de sua primeira viagem ao Brasil e à Bahia, de onde preparou várias palestras.

igrejas, sua catedral e seus castelos, a Bahia é para o Novo Mundo, o que para nós europeus são as metrópoles milenárias, o que para nós são Atenas, Alexandria e Jerusalém: um santuário de civilização.

A história e a memória das cidades ficam marcadas em objetos testemunhos do patrimônio material, do imaterial e do ambiental, mas nem sempre visíveis e sim debaixo de códigos culturais, que necessitam de tempo e de espaço para estudo, análise e divulgação que culminam com a educação dos sujeitos/habitantes; e como todo esse processo é também parte da cultura de cada lugar, umas cidades vão descobrir mais rapidamente do que outras “a insustentável leveza do ser”, apropriando-nos aqui de uma reflexão de Milan Kundera (1984), autor tcheco, sobre a dificuldade do ser humano em ser simples e claro, leve e feliz.

Onde se escondem esses códigos culturais? Certamente que dentro de inúmeros testemunhos, a exemplo dos nomes de ruas, das construções históricas e também das contemporâneas, através de ditos populares, de ritos e festas que estão inseridos na tradição e que, portanto, compõem o “patrimônio vivo”, que muitos estudiosos costumam chamar de intangível; também através do ambiente natural que teima em continuar vivo apesar da destruição massiva com que boa parte dos gestores municipais teima em tratá-lo.

O que se pode aprender com esses objetos testemunhos? Muito, das origens da cidade, dos seus habitantes, das estórias e da história de cada canto e recanto, muito se obtém ao se estudar o que está por traz do surgimento e do desaparecimento de cada um deles.

Salvador, cidade capital, cidade da alegria, da luz barroca, cidade patrimônio, são muitos os adjetivos, a depender do olhar do grupo que os criou. Entretanto, é necessário olhar e ver Salvador. Uma cidade secular, que em alguns momentos guarda o sentido do lugar, a exemplo da vista que se vê do mar para o forte São Marcelo. São quatro séculos de uma mesma visão, que felizmente o tempo e a mão humana não conseguiram mudar ao ponto de se perderem as características históricas de cidade fortaleza, cidade protegida.

Mas há algo novo na vizinhança, é a Bahia Marina, bela, bem estruturada e que aproveita o espaço marítimo mais ou menos com a mesma interpretação de espaço daqueles construtores coloniais: um braço de terra avança e abraça os barcos ancorados.

Lastimavelmente o mesmo não ocorre com a colina, a ladeira que leva ao cais. Antes belíssimos casarões, residenciais e de comércio, que davam vida e beleza à encosta. Hoje, escombros e ruínas há muito sem uso, cheirando mal, infestados de roedores e insetos, agredindo os cidadãos e a estética urbana.

O que será isso, senão a má leitura e a má interpretação dos códigos?

Aquela era uma região de morar, de trabalhar, de viver, mas, por falta de compreensão sobre essas vocações, foi sendo deixada de lado. O “progresso” da segunda metade do século XIX e de todo o século XX, preconizava moradas com novas tecnologias e materiais; também considerava urgente mudar a região nobre da cidade para o interior da mesma ou para a borda litorânea e por isso a área foi abandonada. Curiosamente, o século XXI vê um retorno de interesse nessa área, a partir dos novos ricos, em geral empresários e artistas que não nasceram em Salvador, são oriundos de outras regiões do Brasil ou outros países, que agora revalorizam aquele espaço abandonado, procurando obter de novo o que a cidade oferecia séculos antes: estética da paisagem cultural, facilidade de serviços do centro urbano, área comercial e bancária em renovação e com segurança, isto é, o projeto de revitalização do bairro do Comércio (Cidade Baixa). Agora esses lugares são considerados “de charme”. É um fenômeno, no mínimo, interessante a tentativa de se buscar o charme, a elegância, talvez até o *glamour* do passado, dando um novo tratamento as fachadas arruinadas e recriando os odores e sabores da velha Bahia. Tudo isso se observa e se analisa como resultado da extrema perda de valores sociais e culturais que antes existiam: sociabilidade, boa vizinhança, convívio, certa segurança no ir e vir, ou seja, um retorno à cidade preconizada por Aristóteles onde a praça pública era o agora, o fórum e o espaço de catarse. No dizer do professor canadense Charles Taylor<sup>3</sup> é a busca da identidade perdida, da identidade formada no dialogismo e que precisa da esfera pública para criar e retomar valores fundamentais para a vida do ser humano, e que só consegue se estabelecer nos locais abertos ao diálogo, como as

---

3 Charles M Taylor é professor de História e filósofo canadense, nascido em 1931. Tem inúmeros livros traduzidos e publicados em português, a exemplo de “A Ética da Autenticidade” (São Paulo: É Realizações, 2011); “Imaginários sociais modernos” (Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2010); “Uma era secular” (São Leopoldo: UNISINOS, 2010); “As fontes do self” (São Paulo: Loyola, 2005); “Hegel e a sociedade moderna” (São Paulo: Loyola, 2005) e “Argumentos filosóficos” (São Paulo: Loyola, 2000).

praças. Identidade essa que atualmente se entende como diversidade que contem mais semelhanças do que diferenças.

Então, ficou “chique” morar no centro antigo, ficou “charmoso” procurar e adquirir objetos de artes ou antiguidades nos antiquários e brechós da região, ficou elegante voltar ao que já se foi um dia. Esse fenômeno não é próprio apenas da cidade de Salvador, ocorre também nas cidades que hoje saem da categoria de metrópole para virarem megalópoles. Essa busca de identidade, de memória e de história é algo muito comum em um mundo globalizado, com sociedades carentes de se reconhecerem, como ocorre agora, no século XXI.

Por isso, a reflexão sobre porque e como gerir de forma integrada a cidade e o patrimônio cultural se torna muito necessária, a fim de que se evitem erros, inadequações, dar voltas em círculos fazendo e refazendo trajetos e locais nas cidades, em busca de significados e de adaptações. É muito importante estudar as cidades e seus códigos, analisar os usos e tomar atitudes com base na decifração correta dos códigos.

Tome-se o exemplo do traçado urbano da Praça da Sé, em Salvador. Desde quando foi construída a praça ela passou por quatro grandes processos de urbanização e acabou voltando, com aparatos modernos, ao mesmo uso inicial, ou seja, espaço de convivência e não de via urbana para transporte de massa.

Os museus na cidade fazem parte de uma cidade que é museu de si mesma e poderiam compartilhar com os administradores da *pólis*, da imensa tarefa que é preservar o patrimônio cultural usando-o como pedagogia social para o desenvolvimento harmônico e equilibrado da cidade.

Em uma visão macro, observa-se o Subúrbio Ferroviário e o diversificado patrimônio que ele contém. Ambiente marítimo e restos de Mata Atlântica, o Parque natural São Bartolomeu, antigas construções fabris (as fábricas têxteis do século XIX) e religiosas (igrejas, conventos, mosteiros e candomblés por toda parte), saberes e fazeres locais (festejos de tradição católica e africana), tudo dentro da extensa lista do que hoje é considerado patrimônio, entretanto, como de hábito, mal cuidado e arruinado. Essa área hoje considerada periférica tem tanta história e memória quanto o Centro Antigo. Nessa região da Grande Salvador habitam nada menos do que 300 mil pessoas e certamente, a

grande maioria não conhece, portanto não sabe identificar, o patrimônio cultural local.

O itinerário entre o Campo Grande e a Lapinha, os caminhos e ruas do bairro da Liberdade, são espaços de amnésia onde o cidadão não encontra vestígios nem imagens marcantes que lhe estimulem a obter identificação efetiva com a história de conquistas do território baiano, com a batalha de Pirajá, com os heróis do passado e seus ricos exemplos de força, de esperança e de garra para proteger a cidade e dar a ela a liberdade que se buscava com a independência do Brasil. As imagens marcantes do século XXI são as rotas de tráfico de drogas; os sentimentos e valores passam ao largo dos conceitos de honra, de respeito, de justiça.

A cidade de Salvador cresce vertiginosamente para o alto e essa verticalidade gera alegrias para uns poucos, que garantem a moradia, porém obstaculizam serviços, transporte, redes de energia e de água, estacionamento para a maioria e, mais do que tudo, essa intensificação imobiliária acelera e intensifica a violência urbana quando estabelece distâncias enormes entre ricos e pobres, mais que pobres: miseráveis.

Olhando as fotos de Salvador vista do alto de um avião de carreira, percebe-se que não há respeito com as normas internacionais e nacionais vigentes quanto ao uso adequado do espaço urbano. O desmatamento em benefício da construção civil é gritante ao mesmo tempo em que os institutos de pesquisa mostram o valor de se arborizar as cidades em benefício do conforto térmico, especialmente, em tempos de aquecimento global do planeta. Mais do que até mesmo esse conforto térmico, seria interessante pensar no aconchego emocional e físico que as sombras oriundas das copas das árvores proporcionam aos usuários das praças e parques públicos, esses espaços tão necessários ao exercício do convívio pacífico e lúdico entre cidadãos, vizinhos, familiares e transeuntes.

Também faz enorme falta a elaboração do planejamento urbano compartilhado com o cidadão. Quando há regras para serem cumpridas, quando as regras são informadas claramente aos usuários e existe fiscalização ao cumprimento delas, mais ganhos de qualidade na vida civil são obtidos. Enfim, planejar o uso adequado do patrimônio cultural, em qualquer de suas modalidades, com a gestão política, econômica e social das cidades parece ser uma solução coerente, harmoniosa e

colaborativa na construção de uma cultura de paz ou os cidadãos estarão todos fadados a fugir das cidades em busca do seu pedaço de chão, como nos versos da bela canção de Chico Buarque: “a cidade não mora mais em mim, ô Manuel Joaquim vamos embora...”.

Toda essa reflexão nos indica e nos assegura que o verdadeiro patrimônio é o ser humano e a memória que ele retém e que pode transmitir através de suas narrativas de vida. É ele que produz cultura; assimila a de outros; faz adaptações; rejeita ou adapta os valores culturais de forma a melhor se relacionar com eles. Nesse sentido processual, o patrimônio cultural é tudo aquilo que carrega significados para a coletividade e simbolicamente vai sendo transmitido através de objetos materiais; de crenças, lendas, músicas ou poesias; da tradição ou da inovação; enfim, da arte, ou seja, de todo o talento humano sendo demonstrado e que contribui para a qualidade de vida de uma sociedade. Esse conjunto de bens, em cada nação, região ou comunidade, representa a herança cultural que vem a ser a memória coletiva da humanidade.

A herança cultural é um recurso não renovável. Ora, se o patrimônio é a herança cultural, então uma questão de qualidade dessa herança cultural deve ser sempre orientada para preservar os testemunhos em ambiente de desenvolvimento sustentado. Então, estamos falando de atribuição de valor em vários níveis: cultural, social, econômico e político e essa não tem sido uma equação muito fácil de resolver, especialmente no caso baiano no qual cada uma das instâncias trabalha, na maioria das vezes, isoladamente e sem qualquer diálogo entre elas. Como podemos falar de atribuição de valor ao patrimônio quando há tantos bens culturais deteriorados no território brasileiro? Que tipo de valor está sendo atribuído e por quem, se a maioria da população não identifica nem reconhece o patrimônio e até mesmo contribui, voluntária ou involuntariamente, para o desgaste e a deterioração? Como a população pode colaborar na preservação do patrimônio se ela mesma se encontra em condição de vulnerabilidade social, econômica e até mesmo cultural?<sup>4</sup>

Na Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988 e em vigor, lê-se no Art. 216:

---

4 Vulnerabilidade é o ponto fraco de um assunto; no caso, pobreza, violência e desconhecimento da cultura e do patrimônio.

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

- I. as formas de expressão;
- II. os modos de criar, fazer e viver;
- III. as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV. as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
- V. os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.  
(BRASIL, 1988)

Em 1937, o poder público federal criou o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) que tem sido exemplar na sua trajetória de identificar e avaliar os bens que merecem ser tombados, assim como muitos outros institutos, departamentos, secretarias em vários estados brasileiros, entretanto, quase sempre não há integração de ações e muitos dos trabalhos executados em restauração de objetos patrimoniais sucumbem diante de fatores diversificados: morosidade da burocracia para aprovar e promover ações, equipamentos e materiais; quadros técnicos deficitários para o tamanho das tarefas a executar; falta de consciência da população em relação ao valor do bem, que é decorrente da falta de educação patrimonial nas escolas públicas desde as primeiras classes escolares, o que pode dar origem a vandalismo, depredação, roubo; ausência de infraestrutura nas regiões urbanas desfavorecidas (centrais ou periféricas) onde, muitas vezes, o bem cultural está situado;



ausência de mão de obra auxiliar especializada para dar continuidade aos trabalhos e fiscalizar a integridade do que foi realizado; falta de perspectiva dos envolvidos nas ações de identificar, avaliar, tomar e promover o dinamismo de uso do bem, já que as políticas públicas para a preservação do patrimônio ainda não estão suficientemente garantidas.

Dessa forma, não é difícil perceber que o Art.216, anteriormente referido, não está sendo cumprido na sua plenitude pela maioria dos cidadãos brasileiros, muito particularmente por autoridades nos três níveis (federal, estadual e municipal) que poderiam exercer exemplarmente a cidadania responsável, mas deixam a desejar. Em decorrência, a população, que não recebe estímulos suficientes para ser alfabetizada culturalmente, não considera importante valorizar edifícios históricos ou artísticos, museus, monumentos nas ruas e praças e das cidades, porque não foi educada para perceber a quantidade de valores que esses objetos carregam em si mesmos. Então, ocorre o fenômeno do “país sem memória” que não é nada mais do que a incapacidade dos indivíduos de desenvolverem um olhar renovado sobre o seu patrimônio, um olhar afetivo decorrente das memórias coletivas que existem, mas que estão encapsuladas em espaços eruditos e acadêmicos sem que seja possível estabelecer um diálogo mais humano e solidário entre as várias camadas da população.

O Brasil é um país com muita memória, entretanto, é necessário trabalhar muito para desvendá-la e depois difundi-la, no intuito de desenvolver a formação da identidade da nação. Entretanto, é somente a partir da compreensão de que toda identidade é dialógica, isto é, construída através do diálogo, do respeito mútuo, da educação<sup>5</sup> que se pode trabalhar no processo identitário construindo vínculos entre as várias identidades existentes para dentro da diversidade cultural encontrar a unidade oriunda do sentido de pertencimento tão estimado nas ações de preservação da herança cultural.

O Centro de Patrimônio Mundial, órgão da UNESCO, estabeleceu critérios básicos para que seja possível se qualificar uma cidade como patrimônio. São eles:

- a. Percepção de que a população tem do valor cultural da cidade;

---

<sup>5</sup> Entendemos a educação como um processo de adaptação do ser humano à sua cultura e ao seu meio, através da aquisição de valores fundamentais para a existência humana e de informações instrumentais que permitam o avanço das sociedades em direção à melhor qualidade de vida, em estado de alegria, de harmonia e de solidariedade ética.

- b. Qualidade da informação que é passada ao público;
- c. Qualidade de recepção e dos serviços oferecidos aos habitantes e aos turistas;
- d. Estado de manutenção, conservação e restauração dos bens patrimoniais.

Além disso, recomenda-se a análise dos equipamentos culturais que devem existir e funcionar, tais como museus, monumentos, bibliotecas, arquivos, parques zoológicos, espaços a céu aberto, paisagens culturais, de maneira que todos os cidadãos tenham acesso aos mesmos em condições plenas de acessibilidade.

Observando-se a cidade de Salvador, essa bela herança colonial, entre 1549 e 1763 quando era a primeira capital do Brasil, que já foi admirada e cantada em prosa e verso por grandes nomes da literatura nacional e internacional, instaura-se um sentimento melancólico e a necessidade de se questionar: como uma cidade que até os anos de 1960 ainda possuía tão belos exemplares da herança cultural legada por europeus, em especial portugueses, chega a 2013 parecendo uma velha senhora maltrapilha, abandonada à própria sorte.

É tempo de se pleitear junto aos gestores municipais a criação de processos de reabilitação urbana para Salvador dentro de novas perspectivas, muito especialmente, a da educação voltada para a inserção do patrimônio cultural na vida cotidiana dos habitantes. Os organismos internacionais – International Council on Monuments and Sites (Icomos), International Centre for the Study of the Preservation and Restoration of Cultural Property (ICCROM), International Council of Museums (Icom), World Heritage Centre (WHC), Earthwatch Institute – que estudam a influência que sítios históricos, monumentos, paisagens e museus exercem sobre as populações de cidades patrimônio da humanidade. Esses órgãos vêm mostrando que a reabilitação de centros históricos visa não só preservar os bens culturais, mas também contribuem para fazer crescer a economia da cidade, ampliando possibilidades de investimento; criam condições para a sustentabilidade; melhoram a qualidade de vida dos cidadãos, despertam os atores sociais para a responsabilidade cultural e cidadã, tornam as pessoas mais felizes e com a autoestima elevada, porque elas passam a conhecer e a entender o passado.

Estudar o passado significa realizar uma tentativa de entendê-lo, de interpretá-lo para que se obtenha maior compreensão do tempo presente com a finalidade de preparar o caminho para o futuro. Entretanto, o passado pode ser comparado a uma colcha de retalhos, no qual cada fragmento de tecido é utilizado para recompor a imagem de algo já não existente.

Por que o ser humano tenta recompor as imagens, as paisagens, os objetos que existiram em um tempo passado? Se a sociedade é mutante tanto quanto o ser humano que a compõe, não seria mais interessante e produtivo se criar sempre algo novo, a partir do hoje, do agora, do momento presente? Estudos científicos têm demonstrado que o ser humano desenvolve a memória porque ele necessita das informações progressas para continuar a viver e a existir. Um ser sem memória não se reconhece e não reconhece os outros seres, não sabe de onde veio e, por isso mesmo também não sabe para onde vai; sem saber para onde ir, esse ser também não vai se importar com o que faz, não vai se importar com suas atitudes, porque não estará nutrido de valores, haverá apenas instintos. A gravidade dessa constatação é que esse processo de perda de memória e de valores – éticos, morais, sociais, políticos econômicos, enfim valores culturais – levam à violência cotidiana, à barbárie.

O ser humano tem a capacidade de memória e por isso ele necessita conservar e preservar alguns objetos que simbolizem e tenham significados para as sociedades. É através desses objetos que se podem encontrar pistas para o estudo e a compreensão de cada cultura. E sendo a cultura a alma de cada povo, ao conjunto de ideias e de objetos preservados, costuma-se chamar “patrimônio cultural”, isto é, a herança cultural que cada sociedade guarda para as futuras gerações compreenderem suas origens.

Uma rica trajetória de vida me deu os fundamentos para chegar a compreender tudo isso. Rica de afetos: os de familiares, de amigos, de pessoas simples como meus pais e avós. Uma trajetória rica de sonhos, de desejos, nem todos realizados, mas todos bem aceitos e estimulados. Rica de conhecimento formal nas escolas e universidades por onde passei, porém, mais do que tudo aquele obtido na escola da vida, com toda a complexidade e a beleza proporcionada pelo o ato de estar vivo. Das lições guardadas comigo, sei do cheiro das coisas fomentadas pelas lembranças; que aceitar desafios nos torna mais fortes e nos dá mais segurança para enfrentar as inesperadas passagens da vida; que aprender a lembrar e ensinar a reconhecer tanto o patrimônio simbólico quanto a

herança dos ancestrais fortalece a autoestima, o respeito e a cooperação entre as pessoas; aprendi que somos todos semelhantes enquanto seres humanos, mas a diversidade cultural é a grande riqueza que nos torna únicos e diferentes e nos permite criar e aperfeiçoar valores que nos levam à criação do patrimônio cultural: o seu, o meu, o nosso.

Assim, entendo o patrimônio cultural representado na sua materialidade, na vivacidade das tradições orais e na salvaguarda dos territórios de ambiente natural, sendo uma incrível ferramenta para o trabalho de pedagogia social da inclusão e isso leva a obtenção da saúde cultural; essa que nos permite dizer que “Há saber em todo Ser”; essa que nos encanta e nos deixa maravilhados mesmo diante de grandes limitações físicas e/ou mentais.

Saúde cultural é a capacidade que o indivíduo adquire, através da percepção do valor dos bens culturais que compõem seu patrimônio, de superar questões complexas da existência e melhorar sua qualidade de vida na qual o afeto catalisador, a memória afetiva e a autoestima elevada são fundamentos de base para obtenção da saúde integral.

Salvador capital do Brasil, Salvador patrimônio da humanidade é uma cidade de referência para o mundo e para os seus cidadãos, referência essa que deve e pode ser estímulo para que todos que a habitam ou frequentemente adquiram Saúde Cultural.

## Referências

BRASIL. Constituição (1988). Emendas Constitucionais de Revisão. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, out. 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em 20 jan. 2016.

DECLARAÇÃO Caracas. Caracas, 1992. Disponível em: [http://www.revistamuseu.com.br/legislacao/museologia/decl\\_caracas.asp](http://www.revistamuseu.com.br/legislacao/museologia/decl_caracas.asp). Acesso: 26 jun. 2014.

KUNDERA, M. *A Insustentável leveza do ser*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1984.

ZWEIG, S. *Brasil, um país do futuro*. São Paulo: L&PM Pocket, 2006.

## Sobre os autores

### **Ademir Ribeiro Junior**

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Arqueólogo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Sergipe.

### **Ana Carolina Carvalho de Almeida Nascimento**

Doutoranda e mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro

### **Ana Luiza Carvalho da Rocha**

Pós-doutora, Universidade d'Evry Val D'Essonne, Centre Pierre Naville, França.

Antropóloga pesquisadora do Laboratório Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

### **Ana Cristina de Souza Mandarin**

Pós-doutora em Antropologia, Universidade Federal da Bahia

Professora Colaboradora no Programa de Estudos, Pesquisas e Formação em Políticas e Gestão de Segurança Pública, Universidade Federal da Bahia

## **Antonio José Aguilera Montalvo**

Doutor em Memória Social, Universidade do Rio de Janeiro  
Técnico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

## **Armindo Ngunga**

Doutor em Linguística, Universidade de Califórnia  
Professor Catedrático da Universidade Eduardo Mondlane,  
Moçambique

## **Carla Gruzman**

Doutora em Educação, Universidade de São Paulo  
Tecnologista em saúde pública da Fundação Oswaldo Cruz

## **Cornelia Eckert**

Pós-doutora no Institute for Latin American Studies na Freie  
Universität Berlin, Alemanha

Professora titular do Departamento de Antropologia e do Programa  
de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul.

## **Estélio Gomberg**

Pós-doutor em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia  
Professor adjunto B, Universidade Estadual de Santa Cruz

## **Heloisa Helena F G da Costa**

Pós-doutora, Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Professora permanente do Programa de Pós-graduação em  
Museologia, Universidade Federal da Bahia.

## **Hilda da Silva Gomes**

Mestre em Educação, Universidade Federal Fluminense  
Tecnologista em Saúde Pública na Fundação Oswaldo Cruz

## **Luciana Palmeira da Silva**

Museóloga e Historiadora Especialista em Docência do Ensino Superior, Universidade Federal da Bahia

Diretora Substituta do Departamento de Processos Museais do Instituto Brasileiro de Museus

## **Maria Paula Bonatto**

Doutora pela Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz

Tecnologista de saúde pública, Fundação Oswaldo Cruz

## **Regina Abreu**

Pós-doutora no Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Portugal

Professor associado 1 do Programa de Pós-graduação em Memória Social, Universidade do Rio de Janeiro

## **Rita de Cássia Oliveira Valle**

Museóloga e Historiadora Especialista em Psicopedagogia, Universidade Federal da Bahia.

Coordenadora Administrativa e Pesquisadora da Moinhos Giros de Arte Cultura e Comunicação

## **Sandra de Cássia Araújo Pelegrini**

Pós-doutora em Patrimônio Cultural, Universidade de Campinas  
Professora associada da Universidade Estadual de Maringá

