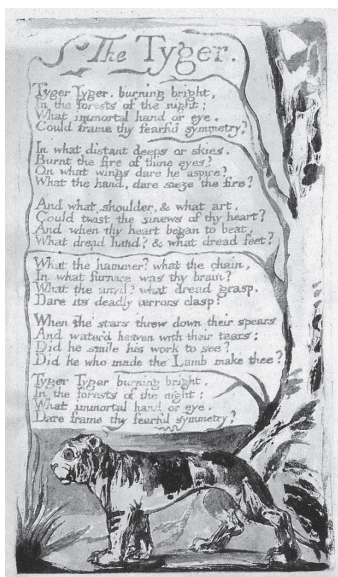


Patrimônio cultural, memória social e políticas públicas: agentes étnicos formativos

Agenor José Teixeira Pinto Farias

Professor da Faculdade de Ciências Sociais no Centro de Ciências Humanas
– CCH, da PUC-Campinas, Brasil



Resumo: Neste artigo, destaco a ênfase dada à construção da categoria etnia como operadora de visões de mundo, de cosmologias particularizadas. Nessa condição, os conceitos de Patrimônio Cultural e Memória Social se cruzam. Procuro estabelecer a relação entre a cultura material e as diferentes cosmologias ameríndias. A oralidade se destaca na medida em que é parte constitutiva dos saberes ameríndios com suas narrativas. A contribuição da categoria – patrimônio imaterial, diz respeito a uma multivocalidade relativa ao conceito de cultura. O patrimônio cultural pode ser pensado em campos etnográficos específicos e assume sua referência a partir do ponto de vista do outro nativo. O patrimônio cultural pode indicar também, em suas variadas representações, diferentes formas de autoconsciência cultural.

Palavras-chave: Patrimônio Cultural, Etnicidade, Políticas Públicas

Abstract: In this article I detached the emphasis given to the construction of the ethnicity while operative agency of visions of world, of distinguished cosmology. In this condition the concepts of Cultural Patrimony, or Cultural Heritage, and Social Memory are related. I look for the relation between the material culture and the Amerindians cosmology. The oral tradition is detached as it is part essential of the ethnic knowledge. The contribution of the category – ‘incorporeal patrimony’, is related to multidirectional aspects of the culture concept. The ‘cultural patrimony’ can be thought about specific ethnographic fields and assumes its reference from the other point of view, from the native performance. More than a signal to be applied to differentiate the ethnic groups, ‘cultural patrimony’ also denotes, in its varied representations, distinct modes of consciousness cultural.

Keywords: Cultural Patrimony, Ethnicity, Public Politics

Este artigo é parte de um trabalho que se desenvolve no grupo de pesquisa “Laboratório de Etnologia e Antropologia Social (LET)” junto ao núcleo de pesquisa e extensão – NUPEX – da PUC-Campinas. Em um primeiro momento, nossa linha de pesquisa propõe a construção de uma releitura teórica, acompanhada de uma revisão bibliográfica, a respeito da distribuição espacial das populações indígenas no território brasileiro (Farias, e Miñarro, D. 2002, Farias, 2003). Para essa releitura do espaçamento étnico, propusemos a presença de princípios cosmológicos próprios dos sistemas nativos de conhecimento na América do Sul, que, por essa via, não são pautados por critérios eurocêntricos (Farias 1996). Como é próprio de um trabalho nessa área de pesquisa, procuramos contribuir com a construção de perspectivas comparativas a serem realizadas com outras macroregiões etnográficas que tenham também focado esta questão.

Uma primeira apresentação dos pontos que apresento neste artigo foi feita no GT “Patrimônio e Cultura: processos de politização, mercantilização e construção de identidades”, realizado durante a VI Reunião de Antropologia do Mercosul, em Montevideo, Uruguai (2005). Sou grato às coordenadoras Alicia N. G. Castells e Monica Beatriz Rotman pela oportunidade da veiculação destas idéias, assim como agradeço as sugestões e críticas que tive oportunidade de debater com diferentes colegas presentes no Congresso.

Como tem sido apresentado pelos estudos atuais de etnologia brasileira, e de acordo com trabalhos anteriores (Farias, 1990, 1996, 2003), temos visto que, entre os variados critérios para uma leitura etnológica atualizada sobre as populações nativas na América do Sul - doravante denominadas genericamente por ameríndias quando não referidas especificamente por seu etnônimo, se destacam a indistinção cosmológica dos domínios sociedade, natureza e cultura, assim como o reflexo direto desta indistinção que se apresenta também por meio

de uma práxis de sociabilidade decorrente do fato de que os seres que compõem tais domínios – social, natural e cultural, são parte de um mesmo campo de relações. Nesta direção acompanho teoricamente outros estudos da etnologia sul-americana, entre os quais destaco, pela sua importância e originalidade, Reichel Dolmatoff, 1986, Descola, 1986; e Gallois, 1988.

Ainda com relação aos trabalhos que vimos desenvolvendo no LET, especificamente com relação a esta linha de pesquisa, cabe destacar a construção do que tenho chamado de operadores cosmológicos nativos. Trata-se, em particular, dos pares de oposições inclui/excluir, expandir/refluir, performance/instantaneidade. Para tanto tenho tomado como base de referência etnográfica os trabalhos realizados entre as aldeias da etnia Akwen Xerente, falantes Jê, localizados no estado de Tocantins, nas reservas demarcadas Funil e Área Xerente.

Cabe realçar que as aldeias Xerente se encontram próximas da capital do estado de Tocantins, Palmas. Este é um fato relevante e que não deve ser desconsiderado por aqueles que pretendem desenvolver seus estudos junto a estes ameríndios. (Farias, 1990, 1992, 1998, Baroni, 2005).

Um vetor que considero responsável pela construção integrativa dos diferentes temas que estão abordados neste artigo é o estudo sobre a etnicidade. Destaco a ênfase em seu alcance teórico que diz respeito à construção da categoria etnia como operadora de visões de mundo, de cosmologias particularizadas. É nessa condição que os conceitos de Patrimônio Cultural e Memória Social – Étnica – se inter cruzam.

Por essa via, procuro estabelecer uma relação entre a cultura material e as diferentes cosmologias ameríndias. A oralidade se destaca na medida em que é parte constitutiva dos saberes ameríndios com suas narrativas. É parte integrante das dinâmicas envolvidas também com a construção dos diferentes artefatos materiais e demais bens imateriais que irão compor o patrimônio cultural. Para tanto, os conceitos de Patrimônio e Memória devem ser vistos mais amplamente como categorias organizadoras do pensamento étnico.

Patrimônio é um conceito usado com certa frequência, o que torna difícil estabelecer seus limites qualificativos. Do ponto de vista da modernidade ocidental, o conceito de patrimônio muitas vezes se

Patrimônio cultural, memória social e políticas públicas: agentes étnicos formativos confunde com o conceito de propriedade. Quero destacar a proposição de Gonçalves (2003, 2005) na medida em que este autor sugere que a categoria patrimônio se aproxima da condição de um fato social total, tal como nos termos clássicos apontados por Marcel Mauss. Tais fatos sociais totais têm uma natureza simultânea em diferentes ordens políticas, econômicas, morais, religiosas, mágicas, estéticas, psicológicas ou fisiológicas. Mesmo na perspectiva do mundo ocidental, da observação sobre o modo como vem sendo trabalhada a categoria patrimônio, podemos notar os seus inúmeros recortes, todos eles constitutivos da complexidade que envolve sua conceituação prática e teórica. Seja pelo seu viés especificamente arquitetônico, ou histórico, ou turístico, ou genético, quanto pela sua dimensão mais amplamente cultural. Podemos perceber a vitalidade dessa aproximação na medida em que estabelecermos que, ao tratar com a categoria patrimônio cultural, estaremos diante de um fato social total assumindo todas as decorrências advindas desta percepção.

Patrimônio, tal como visto por essa denotação teórica, se apresenta como uma verdadeira extensão de seus produtores, sendo parte indissociável das totalidades que transcendem os indivíduos, e, como tal, estou sugerindo ser uma fonte expressiva para as cosmologias ameríndias. Neste sentido, é preciso considerar a distinção: patrimônio material e patrimônio imaterial ou intangível. Este último pode ser entendido como todo o complexo que envolve as práticas rituais, suas festas, músicas e danças, as distintas prescrições da medicina nativa, culinárias específicas, adornos corporais e seus condicionamentos especiais de uso, entre tantas outras formas particulares, abstratas e imateriais de expressão cultural. Como o termo sugere, a intangibilidade pode ser constituída por uma ênfase que recaia menos nos aspectos materiais e mais no aspecto simbólico, ideal e valorativo, inseridos em um ambiente cosmológico particular.

A originalidade da contribuição desta categoria – patrimônio imaterial, diz respeito também a uma multivocalidade relativa ao conceito de cultura. A categoria patrimônio pode, por essa via, vir a ser pensada em campos etnográficos específicos, assumindo, assim, uma referência a partir do ponto de vista do outro nativo. Mais do que um sinal diacrítico a diferenciar os diferentes grupos étnicos, a categoria

patrimônio pode indicar também, em suas variadas representações, diferentes formas de autoconsciência cultural.

Por meio desta categoria é possível estabelecer uma relação entre o campo identificado pela natureza e seus usos materializados pelas sociedades. Também podemos estabelecer as relações a partir das categorias de pensamento, representadas pela cultura, na medida em que os operadores cosmológicos se apresentam como processos inscritos na cultura material de modo a permitir o entendimento sobre como atuam mais amplamente nas etnias ameríndias. Tais operadores cosmológicos se destacam como chaves para a compreensão interpretativa das suas organizações, suas visões de mundo e suas políticas de relacionamento interétnico. Por essa via, procuramos abandonar os critérios eurocêntricos como inspiração heurística para a compreensão, a proposição e a constituição do patrimônio junto a estas etnias. Procuramos afastar o conceito de patrimônio de sua marcação ocidental e moderna, sobretudo.

Os bens produzidos pelas diferentes etnias nem sempre estão separados daqueles que são os seus produtores, o que abre um amplo caminho para pesquisas de campo, em especial para uma etnografia ameríndia. A categoria patrimônio, como um fato social total, como vimos, deverá nos distanciar da visão pragmática e utilitária que, por vezes, é excessivamente atribuída aos bens que se constituem na categoria patrimônio, em especial quando são constituídos pela via do tombamento monumental e histórico.

Uma premissa adotada neste trabalho é que os seres humanos usam seus símbolos não só para representar e comunicar, mas, também, para agir. Nesta direção, devemos ampliar o estudo sobre as diferentes etnografias que tenham como foco as diferentes etnias ameríndias. Isto porque, desse modo, vamos destacar a categoria patrimônio cultural como sendo um veículo para a representação de idéias abstratas e, implicitamente, uma agência formativa das identidades étnicas.

A distinção entre patrimônio material e imaterial não se trata de uma matéria pacífica. Usando um exemplo clássico em antropologia, trata-se de distinguir entre a água mineral e a água benta. Exige um

Patrimônio cultural, memória social e políticas públicas: agentes étnicos formativos
esforço interpretativo, uma conduta analítica rigorosa e uma segura consistência teórica. Inclui, portanto, a produção de um material reflexivo. É preciso também considerar o debate em torno das práticas voltadas para as políticas públicas que estão inseridas nesta temática.

Neste artigo, pretendo remeter para uma discussão sobre a Memória, não só aquela individualizada e recursiva, própria do processo de individuação e da autoconstrução referenciada dos indivíduos na modernidade, impactada pelo sistema mundial, mas, também, à dimensão institucional desta memória. Neste sentido, metodologicamente, este artigo trata de buscar os meios pelos quais a memória, acima de tudo, organiza uma totalidade significativa como memória coletiva. É preciso estar atento também aos mecanismos representados por um reinventar das tradições que, rotineiramente, são realizados pelos produtores de uma memória coletiva.

A discussão da categoria patrimônio cultural deve ter, entre suas fontes referenciais, o Decreto Lei 3551, de 2000, que instituiu no Brasil o registro de bens culturais de natureza imaterial. Com relação a este Decreto é relevante acompanhar as propostas em curso que pretendem compreender as realizações do Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional, IPHAN, na área do patrimônio intangível de modo a reconhecer uma associação com o desenvolvimento das ações do Centro Nacional do Folclore e Cultura Popular nesta mesma área.

Nessa direção, duas dimensões do comportamento humano se destacam. A primeira que se apresenta materializada nos artefatos manufaturados. Uma ação técnica, portanto, e que é empreendida sobre uma base material. Outra é a dimensão simbólica, representativa de um sistema de pensamento. Pinturas corporais (Silva e Farias 1992, Farias 1998) e demais padrões ornamentais das diferentes figuras são representadas nas peças manufaturadas e artesanais nativas, e podem se caracterizar enquanto emblemas de identidade étnica (Vidal 1992). Os artefatos, assim como as diferenciadas representações gráficas, se apresentam como formas próprias que as diferentes etnias encontram para produzir um pensamento sobre si mesmas, tanto em relação ao seu particular universo endocosmológico quanto em relação ao novo

mundo envolvente. Os englobamentos resultantes desse processo serão objeto de outro artigo a ser apresentado.

Neste momento, vamos perguntar até que ponto os traços que são pautados como próprios de um determinado artefato podem ser considerados diacríticos? Para alcançar uma resposta, temos que nos acerrar de informações etnográficas.

Será preciso avançar cada vez mais na descoberta sobre o quanto estão espaçados determinados traços simbólicos, como por exemplo, padrões específicos de desenho, texturas de determinadas pinturas cerâmicas, formas geométricas resultantes de práticas específicas nos diferentes trançados. É preciso avançar também no desenvolvimento dos estudos sobre as diferentes técnicas produtoras dos artefatos étnicos ameríndios, de modo a correlacionar, interpretar e reagrupar as diferentes produções sempre tomando como parâmetros os operadores cosmológicos próprios das etnias relacionadas.

Tudo isso a partir de uma metodologia apropriada a ser aplicada de modo a considerar que existem questões que são relativas a desenvolvimentos históricos únicos. Nesse sentido, devemos observar as mudanças que são decorrentes de um contato das diferentes etnias ameríndias com a sociedade ocidental local, regional, nacional, e global. Por essa via, a comercialização do artesanato se apresenta como um importante fator constitutivo desse processo. O contato interétnico pode representar tanto um estímulo para o desenvolvimento das técnicas tradicionais, numa busca de reafirmação das identidades, quanto pode representar uma criativa manipulação simbólica voltada para ganhos materiais e imateriais específicos. Cabe perguntar: quanto da produção técnica e material das diferentes etnias nativas se insere nas categorias resistência?. Mudança?. Cooptação?. Desenvolvimento?.

La Paz, na Bolívia, Otavalo, no Equador, Pisac, no Peru e Chichicastenango na Guatemala, são exemplos evidentes do potencial turístico dos produtos artesanais das populações nativas da América do Sul e da Mesoamérica do Sul. Mais que isso, são provas vivas da potencialidade desta produção na medida em que mantêm vivo um vasto campo patrimonial próprio e são atestados de vitalidade das identidades étnicas específicas.

A importância comercial do conjunto dos benefícios quitapenas, por exemplo, se encontra tanto no seu fator de mercado e circulação de bens quanto no reforço e na manutenção da tradição oral das etnias quiche e kakchiquel, que são as mais numerosas dentre as tantas etnias nativas que se encontram representadas em território guatemalteco. Do mesmo modo, a feira de Pizac que, a par de se realizar em um importante complexo arqueológico e imprimir vitalidade a este patrimônio histórico e monumental, é fator relevante da disseminação e permanência da língua quíchua, seja nas orações que antecedem as práticas mercantis seja, inclusive, no seu uso absolutamente sincrético durante as missas dominicais.

Em La Paz, a importância do chamado Mercado das Bruxas é prova viva da permanência e da reprodução do patrimônio imaterial Aymara. Neste local, as verdadeiras mercadorias em oferta são os benefícios advindos das poções, ervas e sementes com suas fórmulas e os seus mais variados efeitos mágicos. É disso que trata este comércio secular. A manutenção e a vitalidade do patrimônio imaterial se realizam também por meio de um sistema de trocas em Otavalo, próximo a Quito no Equador, uma vez que nesta cidade acontece aquele que talvez seja o maior mercado de produtos indígenas da América do Sul. Diferentes modelos de roupas, com seus variados processos de produção artesanal, diferentes tipos de instrumentos musicais, sementes, comidas e especiarias diversificadas, são provas vivas desta potencialidade que o recurso ao patrimônio cultural, seja material ou intangível, confere à permanência e à revitalização das identidades étnicas. Todo o processo de produção artesanal, desde a coleta de matéria-prima até a venda do produto final é uma atividade que deve ser controlada pelos produtores e faz parte de um sistema peculiar que inclui o turista na categoria consumidor.

Propositamente, estaremos nesse momento deixando de lado uma análise sobre os efeitos das ações especuladoras das indústrias de exploração da mais valia no comércio do artesanato ameríndio, sejam estas indústrias de exploração privadas, religiosas, oficiais, estatais, sejam das organizações não governamentais. Existem peças de artesanato com características de uso doméstico, artesanato de uso religioso e aquele tipo de artesanato que se destina ao uso exclusivo das comuni-

dades que os produzem. Normalmente estas peças de uso cotidiano são artefatos sem muitos detalhes extras de adorno ou de colorido vibrante. Muitos artefatos podem também ser feitos por encomenda seja para colecionadores, museus, entre outros órgãos oficiais ou não, para efeito dos mais variados tipos de exposições.

É preciso considerar, nessa discussão sobre o patrimônio cultural ameríndio que o consumo é parte de um fenômeno típico da experiência social da modernidade. O consumo não se enquadra de maneira limitada como uma necessidade a ser satisfeita pragmaticamente apenas. A análise desse fenômeno, o consumo de artefatos produzidos pelas populações ameríndias, deve se afastar das explicações de cunho determinista. Antes, propomos supor o consumo como parte da esfera cultural. Simbólico, portanto.

“os bens de consumo definitivamente não são meras mensagens, eles constituem o próprio sistema. Tire-os da interação humana e você desmantela tudo.” Douglas; Isherwood, 2004)

Podemos notar uma relação de continuidade entre estes pólos de articulação do consumo. Trata-se de uma relação de emblematização inclusa na opção de consumo por um turista consumidor de um objeto ameríndio.

“...existe um papel inteiramente passivo na construção cultural que a cultura popular, no cenário de homogeneização global, parece sugerir...uma combinação de diversidade, interconexão e inovação no contexto dos relacionamentos globais centro-periferia!” (1992:41, 46).

O impacto do turismo tem sido cada vez mais estudado, e seu maior estímulo é econômico, pois o dinheiro trazido pelo turista gera um incremento na economia local mediante um efeito multiplicador. Os resultados econômicos do turismo se dão sobre as indústrias de ofícios locais. Merecem uma atenção especial aqueles que incidem particularmente sobre os mercados de produtos ameríndios. A jornada turística envolve os “souvenires” que são parte das “memórias de experiência” e são materializadas enquanto evidências tangíveis da viagem que o turista empreendeu e divide com a família e sua comunidade de relacionamento ao retornar ao seu local de origem.

Os turistas levam uma bagagem acumulada em suas histórias de vida. A interação desta bagagem com a opção para o consumo de objetos

Patrimônio cultural, memória social e políticas públicas: agentes étnicos formativos ameríndios é passível de observação antropológica na medida em que a observação participante permite, por meio da relação dialógica, uma reflexão sobre esse fluxo intercultural. Para tanto há que se ampliar a ressonância das pesquisas voltadas para o entendimento sobre as decorrências das múltiplas formas de contato que, cada vez mais, as populações ameríndias estão a estabelecer com a sociedade que as envolve, nos seus diferentes níveis: local, regional, nacional e global. Inclusive, uma das tradições dos estudos da Antropologia brasileira, qual seja, a fricção interétnica e seus desdobramentos práticos, teóricos e políticos.

O entendimento da categoria patrimônio passa pelo conceito antropológico de cultura. Nesses termos, se abre uma perspectiva metodológica que se fundamenta nas categorias *eidos* e *ethos* para a sua análise (Bateson, 1967). Compreendido o conceito da categoria patrimônio por essa direção, temos inserido um sistema de conhecimento e uma visão de mundo que denotam um socio-cultural auto-identificado como étnico e, portanto, manipulador de uma identidade especificada.

Uma vez delimitado o grupo étnico, este traz consigo uma expressão cognitiva, sensorial e emocional, construída de modo a se tornar uma expressividade racionalizada dessa determinada visão de mundo e desse sistema de conhecimento específico. Enquanto sistema simbólico, a cultura opera com a construção de significados pelos sujeitos que são atores e também autores sociais de modo que, para se constituir enquanto comunicação, a cultura, por meio desses agentes, deve construir de maneira associada não somente conteúdo, mas, também uma expressividade.

Nessa direção, o campo cultural no qual se inscreve a categoria artefato material, ganha destaque o par que conjuga a uma ética a sua estética. Os artefatos ameríndios, vistos desta maneira, trazem consigo um corpo de elementos eidológicos e ethológicos sobre os quais se assenta a sua compreensão. Assim, se conjugam *eidos* e *ethos* associadamente com o par ética e estética, e, isto se dá em razão de serem elementos constituintes das representações expressivas da cultura material, tal como esta é produzida por grupos auto-identificados pela referência étnica. Dessa maneira nas diferentes técnicas

inscritas nos produtos manufaturados, podem ser encontrados tanto uma reprodução quanto uma gênese da ação criativa e revitalizadora. Ou seja, informam tanto para a permanência, quanto para a transformação das identidades étnicas.

Daí a importância das cosmologias ameríndias serem focadas também pela produção de suas expressões materiais e não se restringirem heurísticamente a um campo de reflexão filosófica. Dada a condição de ser a categoria patrimônio – fato social total – por uma de suas vias uma categoria de pensamento, este vem representado nos diferentes acervos e é um agente construtor das identidades e das referências simbólicas, seja para os grupos que denominaremos produtores seja pelos grupos de receptores. Neste processo, o patrimônio envolve uma ampla dinâmica pautada permanentemente pela operação de sinais diacríticos.

Cabe destacar que as manifestações e os produtos advindos da cultura material dos povos ameríndios têm sido objeto de atenção desde os primeiros momentos da chegada e colonização, pelos cronistas, viajantes e posteriormente pelos numerosos estudiosos que, por meio das expedições artísticas e das expedições científicas, nunca deixaram de registrar essa imensa variabilidade. É conhecida a insistente ocorrência nessa produção que se manifesta não só nos diferentes objetos utilitários e rituais, mas, também, no próprio corpo humano como, por exemplo, na pintura corporal. Representa por diferentes motivos uma importante iconografia.

Os estudos sobre este campo do conhecimento tiveram um incremento a partir das décadas de 60 e 70 do século passado, o que propiciou uma revisão metodológica e uma maior abrangência teórica a respeito da pesquisa, conservação e restauro do vasto material que se encontra disperso pelos diferentes museus do Brasil e do mundo. É de se destacar ainda que no meio urbano nacional, a chamada questão indígena, freqüentemente é retomada de modo a se configurar como um campo de interesse em especial na educação. Sobretudo entre as crianças e os jovens, a necessidade urgente de aprimoramento do processo educacional tem gerado uma preocupação em formar uma

Patrimônio cultural, memória social e políticas públicas: agentes étnicos formativos
visão mais atualizada sobre estas populações nos diferentes materiais
de recursos de apoio didático e pedagógico.

De uma maneira abrangente, os artefatos materiais dos povos nativos podem atingir níveis de alta sofisticação estética, como temos exemplificado em determinados padrões de pintura corporal (Vidal, 2002). Em trabalho realizado junto à etnia Xerente (Farias, 1990, Silva e Farias 2002), pudemos demonstrar de que maneira o conhecimento etnológico pode ser atualizado mediante o levantamento das técnicas, padrões e diferentes usos da pintura corporal. Na percepção dos sujeitos Xerente, a referência materializada pela pintura corporal (ética e estética) é um indicativo de sua localização nos inúmeros grupos sociais especificados e distribuídos por entre as metades exogâmicas, pelos clãs patrilineares e por entre as diferentes associações cerimoniais e ritualísticas (eidos e ethos).

Por meio dos tons vermelho, preto e branco, cores básicas da ornamentação corporal Xerente, e também com a utilização de dois padrões básicos, o círculo e a linha, as inúmeras especificidades deste complexo sistema sócio cultural podem ser lidas, sentidas e compreendidas (id, 1990, 2002). Nesta direção, foi possível arregimentar os saberes relativos aos ciclos de vida, relacionados aos diferentes ritos assim como as suas múltiplas significações. Pudemos observar e estudar as ordenações seqüenciais dadas pelo sistema de classes de idade, pela composição e distribuição cerimonial presente nos ritos de nomeação tanto masculina quanto feminina.

Entre outros exemplos que nos remetem a conhecer essa complexidade e representam o alcance do campo de estudo sobre a categoria patrimônio com o enfoque aqui proposto, temos o registro da arte *kusiwa*, pintura corporal e arte gráfica waiãpi, que foi decretado como bem cultural de natureza imaterial nos termos do Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000. Como é sabido, em dezembro deste mesmo ano, 2000, foi conferido o título de “Patrimônio cultural do Brasil” à arte *kusiwa*, que desta maneira se tornou o primeiro bem cultural ameríndio a ser registrado no Livro dos Saberes do patrimônio imaterial do IPHAN.

A criação de instrumentos de preservação de bens de natureza processual e dinâmica, inscritas nas diferentes técnicas e conhecimentos envolvidos na produção dos diferentes artefatos, indica, por diferentes caminhos, os saberes próprios dos sistemas culturais. O acesso global a esta forma de arte se dá por meio do reconhecimento da existência de uma associada conjugação de um *eidós* e de um *ethos*, de uma ética e de uma estética. Pode ser percebida mediante o estudo sistematizado dos diferentes artefatos.

Para efeito de uma pequena demonstração, cito um trecho do certificado referente ao decreto supra:

O sistema kusiwa opera como um catalisador para a expressão de conhecimentos e práticas que envolvem desde relações sociais, crenças religiosas e tecnologias até valores estéticos e morais [...] lhes permite agir sobre múltiplas dimensões do mundo: sobre o visível e o invisível, sobre o concreto e sobre o mundo ideal. Não se trata de um saber abstrato e sim de uma prática que é permanentemente interativa, viva e dinâmica. [...] se expressa em desenhos e pinturas de corpos e objetos a partir de um repertório definido de padrões gráficos e suas variantes que representam de forma sintética e abstrata partes do corpo ou da ornamentação de animais como sucuris, jibóias, onças, jabotis, peixes, borboletas; e objetos como limas de ferro e bordunas. (Processo administrativo IPHAN nº 01450.000678/2002-27).

A par da conotação temporal, que é percebida mediante a correta e sistemática prática de documentação referente ao período da produção e coleta dos artefatos, é preciso avançar na discussão voltada para as políticas de preservação e difusão do patrimônio intangível, resgatando sua percepção como registro denotativo de sua inscrição no presente. Tanto a diversidade quanto as especificidades contemporâneas do patrimônio intangível, e não a sua condição de registro histórico, é que permitirá a participação igualitária das diferentes etnias ameríndias na construção de uma política pública cultural consistente na área de preservação do patrimônio cultural, tanto nas suas expressões materiais quanto naquelas denominadas intangíveis.

Se partirmos de uma ciência do concreto (Lévi-Strauss 1976), muitas vezes perceberemos que os conceitos abstratos encontram expressão em representações figurativas e, por essa via, grafam o indizível, tornam visível o que é latente ou que está de certo modo subjacente ao cotidiano. Cabe lembrar ainda os estudos de Munn

Patrimônio cultural, memória social e políticas públicas: agentes étnicos formativos (1973) junto aos Walbiri na Austrália Central. A autora demonstrou que o sistema gráfico inscrito nos diferentes artefatos era um veículo informativo de um campo semântico e não isoladamente estilístico. Mostrou que, por meio do código gráfico, podemos entender, por exemplo, a estrutura totêmica Walbiri. A análise dos grafismos em geral nos leva à interpretação de uma estrutura de representações de um sistema simbólico sócio-cultural.

Nos sistemas rituais, por exemplo, tudo é simbólico. Conforme Ribeiro (1986), os instrumentos musicais usados nos ritos assim como os materiais usados para a sua confecção, as diferentes técnicas usadas, os artesãos envolvidos e o próprio som produzido pelo instrumento, formatam uma teia de significados. Na clássica definição de Turner (1977), os rituais são seqüências que envolvem gestos, palavras e objetos. Nesse sentido mais amplo é que se encontram as teias de significados inscritas nos diferentes objetos. Daí a importância de que as diferentes políticas voltadas para a preservação do patrimônio dêem conta tanto do seu caráter físico, próprio do objeto, quanto do seu caráter imaterial, próprio de sua condição expressiva de um saber imemorial.

O estudo sobre patrimônio formula uma política para a sua preservação que, além de sua importância intrínseca, se revela também importante fonte de informação sobre o relacionamento do grupo produtor com o meio ambiente natural. Assim, as diferentes técnicas e os produtos usados na confecção dos artefatos materiais retratam o uso de materiais vegetais, minerais e animais que são importantes pistas na direção de um conhecimento sobre a sustentabilidade e uso dos recursos naturais em diferentes biomas.

O aspecto ritualístico inscrito em diferentes peças de cultura material também possui grande importância metodológica. Como vimos, todos os objetos rituais estão inseridos na carga simbólica inerente a estas práticas e, por esta via, são importantes formas de registro das visões de mundo diferenciadas e particulares das etnias que os produzem. Várias práticas rituais são entrelaçadas com os componentes técnicos inerentes à produção destes materiais e, portanto, esses processos tecnológicos devem ser considerados portadores desta dupla dimensão, extensivamente.

De uma maneira associada à sua materialidade, se encontram também as informações sobre os efeitos que as ações realizadas por meio destes artefatos produzem, dada sua condição de uso ritual. Para tanto, a par de uma descrição minuciosa do processo de produção e dos materiais envolvidos, há que se obter o maior número possível de informações referentes à descrição dos ritos e cerimoniais envolvidos.

Isto nos remete ao processo relacionado com a construção da memória. Uma inspiração para este estudo se encontra na construção de Lévi-Strauss sobre a noção de “corpus barroco”:

Ao mesmo tempo em que surgiam estes problemas (relações de colonização e conflito entre a província de Quebec e os nativos da Columbia Britânica), assistimos ao nascimento de uma nova literatura mitológica, de que os nativos são autores ou iniciadores, e que, válida reivindicações econômicas, políticas ou territoriais... chamaremos esse corpus em formação de “barroco”, sem pôr em tal designação nenhum matiz pejorativo, mas seguindo o uso dos historiadores, que designam assim uma parte cujos objetivos são o movimento e a expressão. (Lévi-Strauss, 1986:150)

Uma ordem social é, ao mesmo tempo, construída e referenciada a cada instante. Ao mesmo tempo em que responde a um apelo da “tradição”, constrói-se criativamente de uma maneira repensada e por vezes reelaborada. Lévi-Strauss (id: 152-153) mostrou quatro características deste tipo de construção: uma história composta por mitos já existentes, embora com detalhes empobrecidos; uma presença marcante da repetição com o emprego do mesmo tipo de evento por várias vezes seguidas; uma certa fuga da precisão, em que as personagens e os fatos não se mostram exatamente verossímeis e, finalmente, um formato cíclico, em que o fim do evento coincide com o início do relato.

Nesse sentido, a emergência da tradição se dá no contexto das categorizações e estas se traduzem em uma construção seletiva com relação às influências e intenções estrangeiras. Desse modo, as ações concretizadas transitam, concomitantemente, por entre as iniciativas individuais imersas em circunstâncias bastante efêmeras e as respostas adequadas às tradições. Estas, inventadas ou repetidas numa dimensão histórica, são equalizadas ao momento político, econômico e social mais amplo. Nos termos que vimos propondo para o estudo

Patrimônio cultural, memória social e políticas públicas: agentes étnicos formativos dessa questão, destaco o operador cosmológico referente ao par performance/instantaneidade (Farias 1996).

Aponto esta perspectiva para o envolvimento do processo de construção e desenvolvimento da memória nas cosmologias ameríndias, justamente porque esse procedimento permite realçar um entrelaçamento da diacronia numa ordem sincrônica. Para a compreensão desse processo estamos diante de um *habitus*:

Through the habitus, the structure which has produced it governs practice, not by the processes of a mechanical determinism, but through the mediation of the orientations and limits it assigns to the habitus's operations of invention. (Bourdieu, P. 1977: 95)

Consideramos que essa realização se dá no sentido de que a expressão de uma tradição, em termos propriamente históricos, se concretiza mediante uma produção cuja prática regula as improvisações e canaliza as transformações criativas para os termos dessa dada tradição. A realização desse processo supõe o conhecimento de um passado que, basicamente, os ameríndios contam sobre si mesmos. Uma distinção “nossa história” / “vossa história” é demarcada e esta reconstituição deve conter uma dimensão relativa sobre o processo nativo de seleção e escolha dos fatos rememorados. Vansina (1985) indicou que, ao se pretender reconstituir um passado registrado por via oral, devem também ser priorizadas as tradições da sociedade que o retém.

Although much can be learned from a study of performance, still the historian needs to know more about the tradition it expresses...Hence different performances of the same tradition must be compared to assess the variability of their message. (Vansina, J. 1985: 48)

O reconhecimento sobre o patrimônio cultural que toma como referência as produções ameríndias precisa estar atento e considerar esta dupla direção. A oralidade, como sabemos, é um importante vetor para a sedimentação dos saberes próprios e originários destas populações.

Os registros relatados por via oral, por exemplo, passam por um sistema autóctone seletivo e depurador, no que diz respeito à sua dimensão de veracidade. Por se tratar de um tipo de narrativa, as formulações orais estão sujeitas a modos particulares de construção, composição e mesmo de entendimento.

Os relatos orais contêm componentes internos individualizantes: o narrador, sua inserção especificamente determinada no campo social, estratégias próprias que sejam resultantes do momento circunstancial da narrativa. Trata-se de um processo seletivo sobre as informações postas em circulação e, para tanto, é preciso que seja considerada uma prática interpretativa e performática de maneira concomitante à prática narrativa. Todas estas dimensões são partes integrativas, cada uma à sua maneira, do patrimônio cultural ameríndio. Essas dinâmicas a serem consideradas explicitam um sentido específico, assim como promovem a inteligibilidade da categoria patrimônio cultural no contexto ameríndio.

Vejamos um exemplo tomado da etnografia *A'wen* Xavante. Grahan (1986, 1990) mostra como estes criam um conhecimento-patrimônio intangível- também baseado em instâncias discursivas: o uso das vocalizações diferenciadas nos diferentes tipos de fala. A narrativa dos sonhos, tal como realizada no pátio das aldeias pelos homens mais velhos, subentende uma performance que envolve combinados meios de expressão. Deste modo, tradição e criatividade colocam-se em relação de instantaneidade. Tais performances são consideradas instrumentos de criação e recriação da ordem social, partes igualmente fundadoras e mantenedoras do sistema de crenças desta sociedade.

A percepção deste tipo de narrativa é dada como uma janela, através da qual pode ser observado um sistema de relações sociais e sua interpretação (Grahan, 1990:85). Processos narrativos e interpretativos que ocorrem instantaneamente criam um registro que torna o narrador e seu discurso diferenciados de sua condição social comum. Da observação de três diferentes estilos: o choro ritual, o canto coletivo e a oratória política, diferentes graus de análise podem ser sobrepostos: a fonologia, a morfologia e a sintaxe na linguagem Xavante; o grau de complexidade melódica utilizada, as correlações da cosmologia e ideologia no espaço social Xavante.

Grahan (1986) sugeriu que a performance das diferentes formas vocais demonstra que os espaços sociais são inter-relacionados e cada modo de expressão se encontra justaposto a um espaço social especificado:

Patrimônio cultural, memória social e políticas públicas: agentes étnicos formativos

“... the contrasts between these three expressive forms indicate a gradual transition from “more natural’ to “more cultural”.. I have attempted to show that danawa wai, dafore singing, and political oratory, can be arranged in continuun.” (Grahan, L. 1986: 83, 100).

Outro exemplo, agora emprestado da etnografia Waiãpi. Gallois (1993) estudou nas informações orais um formato adequado para os pares “transcrição/tradição” “interpretação/ comentário”. Mostrou como uma necessidade de maior controle sobre as relações inter étnicas, por exemplo, pode favorecer a presença de diferentes conceitos de temporalidade que fornecem interpretações complementares da realidade para as narrativas Waiãpi

...os comentários sobre a transformação das narrativas apresentadas na coletânea mostraram que a maior exigência de controle nas relações interétnicas favoreceu, nos discursos mais recentes, a dissolução do “mito” num gênero discursivo que se aproxima mais do tipo “histórico.” (Gallois, D. T. 1993: 85)

Tais narrativas promovem uma distinção entre o tempo dos tamoko (traduzido como o tempo dos avós, dos antigos com os quais se consegue estabelecer uma relação genealógica) e o tempo dos taimiwer (entendido como o tempo daqueles com quem não se consegue estabelecer relações históricas). A distinção entre tempo tamoko e tempo taimewer não configura gêneros propriamente ditos, mas argumentos construídos a partir de conceitos de temporalidade próprios a cada um desses modos de estar no tempo (Gallois, D.T. 1993: 25). A autora evidencia, com este trabalho, a concomitância entre formas próprias de lidar com as diferentes temporalidades presentes na cosmologia destes nativos das Guianas.

Nesse sentido, a construção da memória pode vir a ser referenciada e traduzida em termos de um patrimônio cultural. Elabora uma reflexão por meio do qual as etnias ameríndias se expressam metaforicamente. Esta é uma auto-reflexão e pede um conhecimento factual de um tempo passado que será sempre reinterpretado. Esta auto-reflexão também permite uma seleção de fatos e circunstâncias por uma perspectiva própria que, densos em significação, organizam um procedimento de englobamento da ordem social conhecida, reconhecida ou vivenciada. Este englobamento é produzido por uma imersão no pensamento cosmológico que é responsável pela adição dos termos que serão

propriamente manipulados de modos metafóricos e metonímicos pelos agentes ameríndios. Nem o mito fica reduzido à ficção e nem a história reduzida ao evento, pois, ambos podem vir a ser compreendidos como modos de consciência social (Hill, J. 1988). Ambos formulam modelos de consciência que englobam um conhecimento.

O eixo da nossa interpretação se desloca desse modo, para a instância das elaborações ameríndias na construção dos significados. Trata-se de um processo criativo, interpretativo e transformativo das circunstâncias individuais e coletivas no momento das ações concretizadas. Molduras da criação no sentido de que, ao regularem as interpretações e as criações, não as eliminam, mas, antes, as delimitam ao modo de uma circunscrição, em termos que sejam reconhecidos referencialmente. Informam e formam um procedimento construtivo de significados.

Mito historicizado é um conceito que Lévi-Strauss sugeriu e que pode nos ser fértil para esta interpretação. Entre a estrutura estacionária do mito e o devir aberto da história vai existir, portanto, o lugar para uma forma intermediária: a de um devir concebido como o produto de uma combinação, que se apresenta ela mesma sob dois aspectos: mito e história.

....a história mítica ou, se se prefere, o mito historicizado, justapondo ou superpondo- com uma grande liberdade de escolha- elementos definidos, enquanto tais, de modo estrito. (Lévis-Strauss, C. 1986: 154.)

Tais diferenças de gênero incrustadas nas narrativas nativas que constroem a memória, não necessariamente implicam, por si, a priorização ou um abandono da capacidade reflexiva. O conhecimento mítico, ou melhor, seu modo de consciência pode implicitamente evocar referências sobre os eventos, complementando este modelo ou este tipo de conhecimento histórico. (Hill J.&Wright, R. 1988). Ao produzirem reflexão, conhecimento e memória, por via de consequência criam de uma maneira sistematizada o patrimônio cultural.

As diferentes tipologias narrativas, por meio de seus distintos gêneros, mostram de que modo estas etnias nativas pensam seu passado. A dimensão tempo, por exemplo, se faz presente na narrativa mítica pela construção de sua ausência, uma espécie de liminaridade temporal, um tipo de não presença. Esta pode ser uma qualidade específica. É

Patrimônio cultural, memória social e políticas públicas: agentes étnicos formativos possível indicar que o tratamento que as etnias ameríndias dão ao seu devir, no sentido de uma construção histórica, procura destacar não o modo como os eventos foram ordenados culturalmente, mas sim como a cultura foi reordenada nesse processo.

Uma análise que inspira este processo de transformação nas estruturas de conhecimento nativo está na formulação de uma estrutura na conjuntura. Trata-se da incorporação de novos fatores a uma antiga lógica. Desta forma, a estrutura estaria se transformando e o evento teria pelo menos duas características: uma primeira, inovadora, e uma segunda, reprodutiva (Sahlins. 1990)

Por esse caminho, é possível reconhecer que a ação de um sujeito, ou grupo, imprime significados particulares e contextuais aos valores conceituais e constitutivos de um sistema de memória que o informa. Vem atuar dessa maneira diretamente na configuração daquilo que será constituído enquanto um patrimônio cultural.

Nesse processo de modular as improvisações ocorre o *habitus* que estará a produzir práticas de uma maneira duplamente significativa: ao mesmo tempo em que procura responder aos estímulos de uma tradição, produzirá uma adaptação desta para os novos termos que se apresentam. Desta forma indica um conhecimento que é adquirido, uma ação humana decorrente de uma inserção às novas realidades, como por exemplo, a contingência das sociedades ameríndias ao contexto próprio do expansionismo ocidental.

Ficam cada vez mais distantes as previsões de que as populações nativas sul-americanas com suas expressões sócio-culturais étnicas próprias estariam condenadas ao desaparecimento. Ao colocarmos a capacidade de transformação como parte dos sistemas cognitivos destas populações, estamos enfatizando também que, em seu curso, a memória promove um procedimento seletivo de registro. Neste sentido, produz uma reflexão que é ao mesmo tempo individual e coletiva e, inclusive, se aproxima de uma simulação de intenções.

É possível aceitar que a partir de uma perspectiva histórica ocidental, uma das razões fundamentais da memória é parar o tempo, fixar um estado de coisas de modo a sacralizar e engessar o passado por meio de um produtivismo arquivístico, por exemplo. Aqui é necessário

explicitar que, ao contrário das sociedades ocidentais, os povos ameríndios podem não ter sua memória social transformada ao modo de uma produção que confere a esta um caráter de memória oficial, histórica. A memória inserida na cosmologia ameríndia, ao contrário da história para as sociedades ocidentais que se encontram reféns da (pós) modernidade, não tem essa única intenção explícita.

A partir das revoluções burguesas, a concepção ocidental de passado é intrínseca à idéia de construção, o que a remete para uma condição perpetuadora, patrimonial, portanto. Por esta via, o documento, entre outras formas de registro como os diferentes tipos de monumentos, se sobressai enquanto poderoso instrumento de poder. Já é suficientemente sabido e debatido o quanto o projeto de Estado Nacional, que foi construído pelas revoluções burguesas, produziu e continua interferindo na produção de uma concepção de patrimônio que seja comum, de denominação nacional, quando, na verdade, registra a supremacia e a identidade própria de determinados estamentos econômicos e políticos dominantes.

Concluimos com a expectativa de que, na América Latina, a concepção oficial de patrimônio não se manterá propriamente fiel a uma representação da correlação de forças políticas e econômicas em pauta. Será preciso considerar a amplitude da diversidade implícita nas produções dos diferentes grupos humanos, em particular quanto à produção material e imaterial das diferentes etnias ameríndias. Decorre daí a necessidade premente de políticas públicas que dêem conta desta dimensão básica de nossa realidade política e sócio-cultural: a pluralidade étnica, as especificidades dos diferentes campos de produção de saber, seus distintos processos de registro e de rememoração, as suas distintas práxis.

Referências Bibliográficas

- BATESON, G. *A survey of the problems suggested by a composite picture of a New Guinea tribe draw from three points of view*. Stanford University Press. 1967
- BARONI, Rodrigo. *Porteira Aberta: Um estudo de caso sobre metades exogâmicas numa aldeia Xerente*. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado para a Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas. 2005
- BOURDIEU, P. *Outline of a theory of a practice*. Cambridge Social Anththopology. USA 1977

- Patrimônio cultural, memória social e políticas públicas: agentes étnicos formativos
- DESCOLA, P. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. Editions de la Maison des Sciences de L'Homme. Paris. 1986
- Etnologia*. Boletim Del Museo Nacional de Etnografia e Folclore. Bolívia. 1991
- FARIAS, Agenor José T. P. "Fluxos Sociais Xerente. Organização Social e Dinâmica da relação entre as aldeias". Dissertação de Mestrado 1990. FFLCH/USP. SP
- FARIAS, Agenor José T. P. "Um Cenário Jê-amazônico: exercício de uma leitura configurativa". Tese de Doutorado. FFLCH. USP. São Paulo
- FARIAS, Agenor José T. P. "Uma leitura antropológica sobre distribuição populacional: os Akwen Xerente." *Humanitas* vol II, nº 2. PUC-Campinas. SP. 1998
- FARIAS, Agenor José T. P. "Etnologia Indígena no Brasil: Uma demarcação de fronteiras" Trabalho apresentado no *XXIII Convegno Internazionale di Americanistica*. Perugia, Itália. 2002
- FARIAS, Agenor José T. P.; Minarro, Denize L. "O espaçamento nativo no Brasil: uma leitura introdutória a partir do critério de áreas culturais." *Humanitas*, Campinas, 5 (1/2): 1-44, jan/dez, 2002
- FARIAS, Agenor José T. P. "Os estudos entre os Jê: de um campo etnográfico específico para uma reflexão etnológica ampliada" Trabalho apresentado no *Congresso da ABA NE* em São Luiz, Maranhão. 2003
- GALLOIS, D. "O movimento na cosmologia waiápi." Tese de Doutorado FFLCH. USP. São Paulo. 1988
- GALLOIS, D. "Mairi Revisitada: a reinterpretação da Fortaleza de Macap na tradição oral dos Waiãpi". 1993
- GRAHAN, L. They always "Living: discourse and the male lifecycle of the Xavante". PhD Dissertation. University of Texas. Austin 1990
- GONÇALVES, J. R.. "O patrimônio como categoria de pensamento". *Memória e Patrimônio*. Abreu, R; Chagas, M. (orgs.) UNIRIO, Rio de Janeiro. 2003.
- GONÇALVES, J. R. S. "Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios". *Horizontes antropológicos*, vol.11, no.23, p.15-36. Porto Alegre. 2005.
- HILL, J. e WRIGHT,, R. "Time narrative and ritual: Historical interpretation from an Amazonian society." *Rethinking history and myth*. University of Illinois. 1988
- LEVI-STRAUSS, C. *O pensamento Selvagem*. Editora Nacional. São Paulo. 1976.
- LEVI-STRAUSS, C. *Minhas Palavras*. Editora Brasiliense. SP. 1986
- POUTIGNAT, P. e Streiff-Fenart, J. *Teorias da Etnicidade*. Editora UNESP. 1998
- REICHEL-DOLMATOFF G. "Algunos conceptos de geografia chamanística de los indios Desana." *Myth and the imaginary in the New World*. CEDLA. Dordlech Notherland. 1986.
- RICARDO, C. A. (org) *Povos Indígenas no Brasil..* ISA. (vários volumes). São Paulo
- RIBEIRO, B. *A arte do trançado no Brasil: Um estudo taxonômico*. Instituto Nacional do Folclore. 1986
- SAHLINS, M. *Ilhas de História*, Jorge Zahar editor. Rio de Janeiro. 1990.
- SILVA, Aracy Lopes & FARIAS, Agenor José T. P. . "Pintura Corporal e Sociedade: Os partidos Xerente." In *Grafismo Indígena. Estudos de Antropologia Estética*. Vidal, L. (org.) Stúdio Nobel/EDUSP/FAPESP. (1ª ed.) . SP. 1992
- TURNER, V. *The forest of symbols*. Ithaca. Cornell University press. USA. 1967.
- VIDAL, L. (org.) *Grafismo Indígena. Estudos de Antropologia Estética*. Stúdio Nobel/EDUSP/FAPESP. (1ª ed.) . SP. 2002