



O PROCESSO DA PATRIMONIALIZAÇÃO E A (RE) SIGNIFICAÇÃO DOS ESPAÇOS DE MEMÓRIA: CASO DAS MATAS SAGRADAS E SOMBRA DI POLON NA ÁFRICA OESTE

Eixo 3: Políticas para o Patrimônio Cultural: as instituições no estudo, inventariação, tombamento/registro, manutenção, recuperação e demais intervenções nos bens patrimoniais.

Maurício Wilson Camilo da Silva
Doutorando em Planejamento Urbano e Regional, IPPUR UFRJ, Brasil
mauriciowcsilva@gmail.com

* A revisão do texto é de responsabilidade dos autores

RESUMO

Neste trabalho nos interessa discutir a tensão que se produz no processo que envolve a patrimonialização de construções materiais e imateriais na África Oeste, e como dessa tensão, pode ao longo prazo, (re) significar a relação entre os agentes, e destes com as suas construções. Tanto materiais como imateriais. Tomamos como o ponto de partida para esta discussão, as florestas que os agentes dos Estados do país Oeste Africanos e a UNESCO vem a patentear na política de patrimonialização, e principalmente a *Sombra di Polon*, que tornou o centro do debate anterior na dimensão espacial e o papel social, econômico, cultural, político, religioso e espiritual, que cumpre entre os diversos povos Oeste africano.

Palavras-chave: *patrimônio; espaço; memória; e África.*

ABSTRACT

In this work, we are interested in discussing the tension that is produced in the process that involves the patrimonialization of material and immaterial constructions in West Africa, and how this tension can, in the long term, (re)signify the relationship between the agents, and between these and their constructions. Both material and immaterial. We take as the starting point for this discussion, the forests that the agents of the West African States of the country and UNESCO come to patent in the patrimonialization policy, and mainly the *Sombra di Polon*, which became the center of the previous debate in the spatial dimension and the social, economic, cultural, political, religious and spiritual role it plays among the different West African peoples.

Keywords: *patrimony; space; memory; and Africa.*

INTRODUÇÃO

Este ensaio propõe debater sobre a patrimonialização de construções resultantes e/ou que se emergem com as relações sociais na África Oeste. Assim como a relação entre diferentes instituições e agentes que participam deste processo, que ao longo prazo, pode alterar o sentido e modo como diferentes agentes se relacionam a partir das suas construções (materiais e imateriais) e sentido que estes elementos passam a ser atribuídos.

O debate tem como objeto teórico os espaços em processo de patrimonialização e de memória, que enquanto construções se referem as matas e espaços de interação comunitária, que mais significativamente, vieram a ser tuteladas por uma nova gestão que inclui os Estados Oeste africanos e a UNESCO.

Nesse sentido, levamos em conta as tradições orais referentes às histórias registradas em diferentes comunidades rurais e nos arredores das pequenas cidades. Através do trabalho que comecei a fazer desde o início de 2006 com colaboração de pesquisadores do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas (INEP) da Guiné Bissau, em que foram coletadas diferentes informações através de entrevistas realizadas em diferentes lugares onde estão presentes as comunidades ancestrais, cuja *Sombra di Polon* constitui o elemento central nas suas relações e manutenção de solidariedade.

Também consultamos as publicações de diversos pesquisadores cujos textos estão presentes no Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP) em Guiné Bissau e no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) de Lisboa em Portugal.

Esta pesquisa tem contribuído para a contextualização histórica e o entendimento da dinâmica geográfica desses espaços em diferentes períodos (séculos XI a XX), e na caracterização das diferentes identidades que ao longo do tempo e emergiram com as suas configurações, que enquanto referência e embrião das comunidades ancestrais, podem-se apresentar como os espaços estruturadores de relação das famílias alargadas, e constituindo as suas diversas dimensões espaciais, entre esses, os espaços da construção cultural, concretização familiar, orientação espiritual, ensino religioso, centro de comércio e conselho das reuniões comunitárias. Onde mais tarde vieram a se tornar lugares que identificamos como Espaços Revolucionários e Independentistas.

Para o artigo, *o Processo da Patrimonialização e a (Re) significação dos Espaços de Memória*, levei em conta a reflexão sobre a minha vivência e experiência nos arredores das florestas de iniciação espiritual “Matas Sagradas” e nos espaços que aqui categorizo como “Sombra di Polon”, como espaço de contemplação cultural.

Outro fator são os textos de diferentes autores presentes na nossa discussão, que têm apresentados diversas discussões e categorias conceituais sobre os espaços de memória, a noção do patrimônio e da patrimonialização, e em alguns casos a própria tensão que se produz ou as relações que antecedem a esta etapa, e o desenrolar dos seus efeitos após a efetivação e/ou a classificação de determinadas construções (materiais ou imateriais) enquanto bens ou patrimônio. A nossa discussão vai centrar nas tensões que ocorrem durante o processo de patrimonialização das Florestas, que os agentes dos Estados Oeste africano e a UNESCO consideram Reservas Ambientais, e bens que devem ser preservadas como o recurso ambiental cujo consumo e a relação com o meio devem se fundar na racionalidade da

sustentabilidade econômica. Nesse caso, as comunidades ancestrais que habitam estas florestas também devem ser preservadas pela importância das práticas humanas consideradas como as práticas com valores culturais, onde *Sombra di Polon* torna referência, apesar dos regulamentos institucionais criados para mediar a relação dos habitantes locais com as suas florestas, que chamam de Mata Sagrada, e que para UNESCO devem adquirir novas formas de exploração do recurso, para ao longo prazo, as próximas gerações possam beneficiar dos bens materiais que a natureza oferece em detrimento destas florestas.

A NOÇÃO DO PATRIMÔNIO E DA PATRIMONIALIZAÇÃO

A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO (2003, artigo 2) considera o patrimônio cultural imaterial, como as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

Para Gallois (2006, p. 10 e 11), essa definição de patrimônio cultural imaterial manifesta-se particularmente nos seguintes âmbitos: as tradições orais e expressões orais, incluindo a língua como veículo do patrimônio cultural imaterial; dança, música e arte da representação tradicionais; as práticas sociais, os rituais e eventos festivos; os conhecimentos e os usos relacionados à natureza e ao universo. Sugere José Reginaldo Gonçalves (2002) no texto *Monumentalidade e cotidiano: o patrimônio cultural como gênero de discurso*, que em termos analíticos, talvez seja mais rendoso pensarmos o patrimônio cultural como determinado gênero de discurso, marcado por um conjunto de regras específicas, tais como, vocabulário, gramática, entonação, ritmos, movimentos corporais, etc.

Segundo Gonçalves, diferentes grupos sociais têm gêneros de discursos específicos por meio dos quais dialogam com outros discursos. Ele ressalta que é por intermédio desses discursos que elaboramos nossas formas de autoconsciência individual e coletiva do patrimônio cultural podem ser interpretados como narrativas articuladas em torno desses dois discursos.

O autor assinala que o discurso da monumentalidade é desenvolvido nos meios intelectuais e produzido por empreendimentos políticos e ideológicos. Este discurso é centrado principalmente na espiritualidade, na imaterialidade, na hierarquia e na etiqueta. Enquanto isso, o gênero de discurso cotidiano, surge da experiência cotidiana e da memória biográfica, e se centra particularmente no corpo, na materialidade, na irreverência e no riso. Ele ressalta que esses gêneros não chegam a ser monopólio de um ou de outro grupo. Se, por um lado, um tipo de arquitetura, culinária, festa, artesanato, música, pode ser juridicamente reconhecida pelo Estado como patrimônio cultural, por outro lado, os discursos de patrimônio cultural, produzidos por empreendimentos políticos, podem ser reinterpretados pelas culturas populares. Gonçalves insiste que devemos prestar atenção ao conjunto de regras de cada um desses discursos, pois esses gêneros discursivos têm diferentes concepções de patrimônio, tempo, espaço, subjetividade, etc. Os patrimônios culturais imateriais (ou tangíveis)

conquistaram notável centralidade no panorama político e cultural do mundo contemporâneo, especialmente após a elaboração da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO (2003).

Para Matsuura (2006), através desse dispositivo jurídico os Estados tiveram mecanismos de ajuda na identificação, transmissão e valorização das expressões do patrimônio imaterial, estimulando a cooperação e a assistência internacional, tendo em vista a necessidade de proteger a diversidade cultural e a criatividade humana. A partir dessa preocupação iniciou-se uma série de debates sobre o tema, governos criaram instituições, legislações e iniciativas (como os inventários de bens) para a salvaguarda do patrimônio intangível, e hoje é notório o interesse dos especialistas.

Regina Abreu conta que a grande novidade advinda neste período é que o campo da patrimonialização abarcará diálogos em rede entre representantes de novos organismos – agências locais, nacionais e internacionais e, sobretudo, movimentos sociais, organizações não-governamentais, coletivos de indivíduos oriundos de camadas populares e um sem número de sujeitos coletivos – favorecidos pelas novas tecnologias, trazendo um novo elemento como contraponto para a quase exclusividade das instituições estatais neste domínio até então (ABREU, 2015, p. 69).

Nas últimas décadas, em todo o mundo o Programa da Proclamação de Obras-Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade já reconheceu várias formas de expressão e espaços culturais. Na África, nas três primeiras proclamações foram reconhecidos 14 exemplos notáveis dos seus patrimônios culturais bastante diversos como o Patrimônio Oral Gelede do Benin, Nigéria e Togo (2001), as tradições de cantos

polifônicos dos Pigmeos Aka da África Central (2003) e o Sistema de Adivinhação Ifá da Nigéria, reconhecido em 2005 (UNESCO, 2006). A Proclamação de obras-primas do patrimônio imaterial da UNESCO é uma estratégia decisiva para salvaguardar os patrimônios vivos, considerados frágeis e, em grande medida ameaçados de desaparecimento (UNESCO, 2006).

A NOÇÃO DA MATA SAGRADA E A SOMBRA DI POLON

Segundo Maurício Silva (2016) no seu artigo *o constrangimento entre os kurandeiros espirituais tradicionais e a medicina moderna na África Oeste*, os povos africanos compartilham de diversos espíritos interdependentes uns aos outros e que fundam com este fenômeno uma energia que constitui um sistema como um todo. Esta energia não está acima e nem abaixo dos espíritos, mas a sua existência ganha sentidona interseção e convergência do manifesto destes espíritos matrizes da terra, mar, floresta e luz. Assim como estes fenômenos naturais também constituem um sistema reflexo dos espíritos que os atribuem o manifesto.

Nesse caso, cada geração entre os povos africanos, tem os seus ancestrais que se submetem a estes espíritos que não se expressam em forma humana ou animal e nem definida em termos de gênero.

Neste caso, quando um africano pretende cultivar a terra, entrar nas florestas ou explorar algum recurso inerente à estas localidades, assim como pescar no rio/mar, deve pedir a permissão dos ancestrais através das incorporadoras onde o espírito do ancestrais costumam habitar

temporariamente, esta incorporadora leva o desejo, e faz trazer a resposta dos ancestrais, que por sua vez, consultam e submetem ao desejo dos espíritos matrizes (Idem).

Para caso das florestas africanas, constituem os locais onde os terreiros costumam ficar. Neste caso, o terreiro para iniciação da faixa etária e atribuições sociais dos membros das comunidades, que vão sair da faixa jovem para adulto com a permissão para reprodução, e o terreiro da iniciação espiritual, onde costumam iniciar os mais velhos aos estágios prévios para ancestralidade após a morte.

Nestes dois lugares, assim como nas florestas que estão situados, não costumam entrar os não iniciados, e ainda que no primeiro entrem os iniciados na categoria de faixa etária para exploração dos recursos para fins medicinais, alimentar e outros objetivos, o segundo terreiro de iniciação espiritual é acessado apenas pelos mais velhos de cada família e comunidade que costumam receber dos ancestrais através dos incorporadores, a *Dumbô*⁷² de proteção que levam para casa afim de manter protegido os filhos e demais membros da comunidade sob as suas responsabilidades.

Sendo assim, as florestas passam a ser chamadas de Matas Sagradas, por serem locais onde os terreiros se encontram localizadas e o onde os espíritos dos ancestrais costumam habitar, principalmente o próprio espírito matriz da *Mata Sagrada* que além de estar acima dos ancestrais, é o espírito que rege a florestas (SILVA, 2017).

Nesse sentido, cada terreiro passa a ser fundada à baixo de uma grande árvore, cuja copa projeta a sombra que constitui um local que é compartilhado, dando noção ao espaço de vivência nos terreiros, e esta grande árvore nas áreas habitadas pela comunidade, tornam referência por meio dos espaços dados através das suas sombras.

Maurício Silva (2016) conta, que por se constituir o elemento central e também presente na parte das comunidades que mais tarde se tornaram muçulmanas e católicas, onde nas florestas em Matas Sagradas, aparecem como lugar referencial das crenças espirituais *Baloba*⁷³ e de prática da iniciação *Fanadu*⁷⁴, *Sombra di Polon* se torna um espaço de soberania e controle espiritual, político e religioso através de um conselho de anciões, que quando morrem se tornam espíritos guardiões que mediam os vivos com a divindade *Iran*⁷⁵ (JONG, 1988, p 5).

Nesse sentido, torna-se importante *Sombra di Polon*, uma vez que são destes lugares que ocorreram os primeiros ensinamentos dos mais velhos aos mais novos, onde surgiram as primeiras escolas corânicas e de alfabetização e ensino revolucionário do PAIGC (formação militante), que mais tarde tornaram importantes na Proclamação da Independência de Guiné e Cabo Verde em colinas de Boé (atual Guiné Bissau). Constituem espaços da prática de

⁷² Uma espécie de chifre de animal onde o espírito do ancestral vai habitar para proteger os seus descendentes na habitação de cada família.

⁷³ O termo *Baloba* remete a dimensão física do terreiro que simboliza o lugar onde as incorporadoras da ancestralidade, as *Balobeiras* vivem nas matas sagradas e fazem as consultas espirituais.

⁷⁴ A prática de iniciação sagrada que marca a transição da faixa etária e suas ocupações e atribuições entre os mais novos e os mais velhos nos povos da Guiné Bissau.

⁷⁵ Também se identifica como entidade sagrada das práticas espirituais da ancestralidade, que torna comum e presente na maioria dos povos da Guiné Bissau.

Djambadon que surgiu no contexto cultural da hegemonia Mandinka e *Toka Tina* como manifestação de herança afro-portuguesa nas antigas cristandades de Cacheu, Ziguinchor, Bolama, Bissau, Geba e mais tarde Bafatá, apesar de trazer fortes elementos da tradição *Kaabunke* que inclui a cultura dos demais povos do litoral (LOPES, 2003). Esse espaço, *Sombra di Polon* funda com o lugar onde os camaradas do PAIGC reuniam para determinar as suas ações políticas e estratégias militares confirmadas na consulta aos *Iran* para certificar sobre as possíveis motivações para ataques contra os *Tugas*⁷⁶ portugueses.

AS MATAS SAGRADAS E AS SOMBRA DI POLON CONSTITUEM OS ESPAÇOS DE MEMÓRIA?

Amadou Hampâté- Bâ (2013, p. 13) diz que a memória dos africanos, sobretudo aquela que aparece na fala dos *Dieli*⁷⁷ e canção dos *Djidius* através da tradição oral e que não aparecem nas escritas, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosa. Reforça que nestas culturas, as pessoas são treinadas a observar, olhar e escutar com atenção, o que torna os acontecimentos guardados nas suas memórias. Este autor assinala que uma vez contada à história, a memória das pessoas não registra somente o conteúdo contado, mas todo o cenário, a atitude do narrador, sua roupa, seus gestos, sua mímica e os ruídos do ambiente (HAMPÂTÉ- BÂ, 2013, p. 13).

O Halbwachs debate sobre a dependência que a memória de um grupo tem em relação ao seu contexto social, e discute os vícios das estruturas sociais da memória, onde associa a noção da memória ao modo como certos grupos se afirmam no presente através da relação que mantém com os eventos do passado, onde conforme este autor, os indivíduos convocam lembranças à mente por confiarem nas estruturas sociais da memória, ou seja, aquele fato ou evento constituído socialmente e por meio de um determinado grupo, em que a linguagem, o tempo e o espaço tornam fundamental para dar sentido e tornar possíveis os eventos (HALBWACHS, 1992, p. 182).

Na minha entrevista com um dos estudantes senegaleses⁷⁸, lembra a avó Djaray Diallo que contava histórias de glórias e fracassos dos seus antepassados todos os dias debaixo da *Sombra di Polon*, onde ficavam todos os membros da família, já que na Tabanka deles, estes espaços são utilizados e partilhados entre os diferentes membros de famílias e comunidades. Mas o Lamin informou que na fala da sua avó sempre apareciam história dos fatos que aconteceram em diferentes lugares onde para a sua comunidade atual, tornam importante estes lugares pelos eventos que nelas aconteceram em diferentes períodos. O que se pode associar ao argumento do Ampâté-Bâ quando associa a história à memória, e leva em conta ao local do acontecimento e modo como as personagens se apresentam no cenário real que com o tempo vão se reaparecer como história e memória de um determinado grupo (HAMPÂTÉ- BÂ, 2013, p. 13).

⁷⁶ Tuga é uma abreviatura de *Portuga* e derivação regressiva de *português* para referir aqueles da colônia (TEIXEIRA, 2003). Em alguns casos foram utilizados termos como Tubabô na língua Mandinca para referir aos brancos da colônia na África Ocidental.

⁷⁷ Conhecido como Griot na literatura da produção francesa.

⁷⁸ Lamin DIOUP de nacionalidade senegalesa me conferiu esta entrevista no dia 02 de Setembro de 2019.

Os dois autores podem nos ajudar a enquadrar as matas sagradas e *Sombra di Polon* em duas categorias de memória, agora como espaços de memória por constituírem localidades onde os fatos se acontecem social e culturalmente, e por estes acontecimentos carregarem dos seus significados históricos, que para Halbwachs (1992, p. 182) torna importante o tempo dos acontecimentos que parece acumular o agregado simbólico da memória e reforço de afinidade entre os agentes e destes com o meio na medida em que o presente do grupo se distancia do passado vivido e lembrado pela comunidade, e para Hampâté-Bâ (IDEM) a configuração espacial das localidades onde os fatos aconteceram, que quando transformam, são lembrados e tornam parte dos elementos definidores de novos acontecimentos.

Neste sentido, o tempo qualifica os dois espaços como locais dos acontecimentos sagrados e profanos, enquanto a dimensão do espaço qualifica os lugares por se constituírem os locais onde as atividades sociais acontecem, cujas lembranças que traduzem ou vivenciadas no presente, não estão desassociados ao passado e a perspectiva para o futuro (HALBWACHS, 1992, p. 182). O que só seria possível também por um sentimento compartilhado pelos membros da comunidade, cujo entendimento vai ser possível pela linguagem, que atribui sinal, signos e significados que são compartilhadas por cada membro do grupo.

Além de quaisquer atribuições, as matas sagradas vão constituir espaços de memória sagrada, uma categoria possível pelo agregado simbólico que estes espaços já adquirem em função do papel que cumprem para as comunidades, e relação de espiritualidade que funda com as suas existências enquanto elemento da natureza, e atributo que tem na relação dos vivos com os mortos.

As *Sombra di Polon* só se qualificam enquanto o espaço de memória sagrada se constituírem como os elementos central nos espaços de iniciação nas matas sagradas, uma vez que enquanto a configuração dos espaços de contemplação nas comunidades Tabankas, podem-se qualificar apenas enquanto os espaços de memória profana, cujo significado pretendemos abordar com mais ênfase na discussão sobre o processo da patrimonialização da cultura do lugar.

O sociólogo francês conta que a memória coletiva pode perder a sua força e duração quando o grupo que compartilha de certos elementos que constituem esta memória se desmobilizarem da base do conjunto que os unem, e reforça que neste caso, apenas os indivíduos que de modo isolado vão se lembrar, enquanto integrantes do grupo (HALBWACHS, Ibidem, p.69). Também enfatizou a ligação entre a duração de um grupo e a sua memória. Ele defendeu que a memória de um grupo se conserva apenas enquanto o grupo existir.

Neste caso, o francês se limitou a ideia da memória aos grupos pelo qual constituem as suas próprias histórias, e centradas na ideia e vivência onde o aspecto constituinte da memória se centra nas relações sociais da base destes grupos, não na relação entre os agentes com os objetos que configuram os espaços de acontecimentos que mais tarde, quando lembrados vão reunir elementos para a definição da memória. Outro aspecto é que o autor não levou em conta o vínculo da relação externa que estes grupos podem constituir ao longo das suas existências, e papel que podem cumprir como parte do elemento definidor da memória de outros grupos que ao longo do tempo chegaram a constituir relações de afinidade.

Sendo assim, um grupo pode acabar, mas a sua memória pode ser compartilhada entre as novas gerações de diferentes grupos cujos antepassados já se mantiveram a relação de

afinidade no passado com o grupo desaparecido. E grande exemplo para este fato são os vestígios deixados como memória, e que podem se manifestar na memória das novas gerações que não necessariamente são descendentes do grupo desaparecido. Para o nosso caso, estes manifestos podem se concretizar nos elementos construídos material e/ou imaterialmente, como as Matas Sagradas e Sombras di Polon cujo sentido e significado vieram a alastrar para quase todo o continente africano, onde vão tornar referência e embrião das comunidades tradicionais, e como os espaços estruturadores da relação de reciprocidade comunitária das famílias alargadas, e como parte dos espaços de construção cultural, orientação espiritual, ensino religioso, centro de comércio e conselho da reunião dos anciões.

Neste caso, além das categorias de memórias coletivas e sagradas que as matas e *Sombra di Polon* das florestas assumem, e memórias coletivas profanas para caso das *Sombra di Polon* no centro das comunidades, merece atenção a ideia da memória compartilhada, tanto na dimensão do tempo, assim como na dimensão do espaço. O primeiro caso porque várias identidades historicamente se constroem na relação com os mesmos espaços, em que as, mas recentes vão carregar vestígios das mais antigas, e o segundo caso, porque os sentidos dos espaços que se estendem em diferentes locais do continente africano, também levam a ideia e o sentimento da memória cuja relação se funda na semelhança da configuração e definição dos espaços dados como florestas e sombras de grandes árvores.

AS MATAS SAGRADAS E AS SOMBRA DI POLON SÃO OS PATRIMONIOS PARA CULTURA DE QUEM?

Wilson Trajano conta que o sujeito que confere reconhecimento ao bem cultural que se transforma em patrimônio é o Estado, através de uma das suas instituições, ou um organismo internacional como a UNESCO com a mediação do Estado (TRAJANO, 2012, p. 12)⁷⁹.

No nosso contexto africano que o sentimento do ser Youruba, Fon ou Igbo supera a ideia da nação e do ser Nigeriano, Toglês ou Beninense como nacionalidades em construção, a importância que cada construção material ou imaterial vai adquirir, passa pelo povo no qual esta criação se funda, e a importância dada pelo Estado é mais pela afinidade que os seus agentes constituem com o grupo pelo qual estas construções se fundam, o que pode influenciar na importância que o Estado pode conferir as práticas e construções inerentes a cultura humana.

A UNESCO (2003) classifica como o patrimônio cultural imaterial os conhecimentos e as técnicas, assim como a criação de artefatos e lugares que alguns indivíduos ou grupos consideram como parte dos seus patrimônios culturais. Mas antes de inserirmos esse fato no contexto do nosso debate, torna importante discutir algumas questões que nos parece de

⁷⁹ A UNESCO mudou em 2003 as normas a seguir para as candidaturas ao Diploma de Patrimônio Cultural Intangível da Humanidade. Anteriormente, um dos itens a ser evidenciado durante a candidatura dos bens culturais proclamados pela agência como Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade era estar em iminente risco de desaparecimento. Com a Convenção de 2003, estas obras-primas passaram a fazer parte da Lista Representativa do Patrimônio Cultural Intangível da Humanidade, então dividida em dois grupos: uma lista representativa e uma lista do patrimônio com urgente necessidade de salvaguarda.

grade importância para o debate que envolve o patrimônio e o processo da patrimonialização das construções imateriais das comunidades de Oeste Africanas.

Na introdução deste texto destaquei que na relação entre os indivíduos ou grupos e deles com os seus meios, estes passam a atribuir os significados e a (re) significar diferentes elementos “naturais”, que a partir da produção destes significados, passam a agregar os atributos culturais a estes objetos naturalizados, que não mais são identificados como objetos passivos nas relações entre os indivíduos ou no meio do grupo, tão pouco as suas naturalizações.

Apoiando neste debate, e levando em conta que o indivíduo é o portador da cultura que o produz e que também (re) produz, este mesmo indivíduo torna como potencial agregado dos signos e significados que vão se manifestar na linguagem que se estabelece culturalmente entre ele e o material ou o fenômeno que vai ganhar sentido a partir do seu contato com este “objeto natural”.

Sendo assim, o objeto deixa de ser apenas natural para assumir a condição do sujeito da cultura a partir do seu contato com o indivíduo provido da cultura. Pelo sentido que ganha e que já opera no ideal do indivíduo, é na sua base cultural de reprodução onde o objeto vai ganhar sentido e se (re) significar.

Seguindo este debate, pode se concluir que todo o fenômeno natural, seja este material ou imaterial, passa a qualificar como o sujeito da cultura a partir do momento que mantém o contato com o indivíduo ou grupo que normalmente é portador da cultura. O que nos ajuda a afirmar que todos os objetos que a UNESCO vem a qualificar como patrimônios culturais, normalmente já estão agregados de atributo cultural que é muito além da classificação desta instituição, e caso contrário, seria uma (re) invenção e atribuição da nova cultura que funda na racionalidade dos agentes desta instituição, cujo sentido e significado podem diferir dos grupos pelo qual a matéria ou o fenômeno se funda enquanto o sujeito da cultura.

Estas são parte dos fatores que trazemos para discussão, levando em conta que em culturas diferentes, os objetos naturais se fundam enquanto sujeitos de culturas diferentes, conforme as suas relações com os diferentes agentes e estruturas das suas cosmovisões.

Nesse caso, as tensões que se produzem anteriormente e durante o processo de patrimonialização das Florestas e sítios comunitários entre a UNESCO e os Estados dos países da África Centro-Oeste, podem ter suas justificativas nos vícios culturais, já que grandes partes dos profissionais que atuam nos projetos de patrimonialização para o contexto Oeste africano são estrangeiros europeus e Norte americanos (TRAJANO, 2012), e mesmo os que são africanos, a maioria está inserida na cultura em processo da urbanização nas cidades, que Wilson Trajano chama de crioulos para caso de Cabo Verde, flutuantes para contexto guineense da Guiné Bissau (FUDUT M'BALI, 2003), parte dos Wolofs de Senegal e grande parte dos Fons de Porto Novo que por integrarem nas novas religiões católica e muçulmana, e pouco vinculado à ancestralidade, que agora consideram as florestas e sítios comunitários como bens a serem exploradas, e que a UNESCO considera Reservas Ambientais a serem preservadas como o recurso ambiental cujo consumo e a relação com o meio devem se fundar na racionalidade da sustentabilidade econômica.

Henrique Leff (2000) considera a situação como o adiamento do desenvolvimento cultural de base comunitário, e o atraso tecnológico, já que é através da experiência com a exploração e

relação com estas florestas que as comunidades desenvolvem as suas técnicas. Mas, as práticas culturais das comunidades tradicionais que habitam estas florestas também outrora são qualificadas como patrimônios a serem submetidas às medidas de preservação, que para Mauricio Silva (2016), a medida se manifesta mais como a ideia do congelamento e aprisionamento cultural que tende a tratar o modo de vida da sociedade do lugar como estática e não transformadora, ou seja, atrasada por uma condição natural e intransmutável. Para este autor, também é de levar em conta os regulamentos institucionais criados para mediar à relação dos habitantes locais com as suas florestas, que para UNESCO devem adquirir as novas formas de exploração, para as próximas gerações beneficiarem dos bens materiais que a natureza oferece em detrimento destas florestas.

Para Henrique Leff (idem) as leis que envolvem o processo de patrimonialização podem promover o adiamento da exploração destes recursos, e como não só impede o desenvolvimento local, mas também abrem o leque para exclusividade de novos agentes em relação à exploração destes bens. Porque apesar da UNESCO ter investido na preservação das florestas e incentivado o respeito pelas culturas humanas inerentes a estes locais, torna problemático quando as próprias corporações que outrora exploram estas florestas em parcerias com os governos locais são dos países financiadores dos projetos da UNESCO e com a grande influência nesta organização, como é o caso da França que tem uma forte hegemonia na África Centro Oeste, cuja parte dos países constituiu as suas ex-colônias.

Entre outros aspetos, se trata do sujeito que confere reconhecimento ao bem cultural que vão se transformar em patrimônio é o Estado, pelas suas instituições ou pela UNESCO, isso demonstra que as comunidades além de poucas vezes são consultadas, as suas opiniões ou valores atribuídos a estas construções não são levadas em conta nas discussões que envolvem o processo de patrimonialização, isso porque as próprias interesses das comunidades são diferentes das interesses dos agentes da UNESCO, que muita das vezes entram em choque, porque esta instituição tende a inventar novos diretrizes pelo qual as comunidades vão se relacionar com as suas construções materiais e imateriais, que para o Estado, além da sua atuação na mediação, passa a assumir uma postura passiva em relação as ações da UNESCO, uma vez que as intervenções desta instituição muita das vezes vem junto com os financiamentos aos cofres dos Estado dependentes (KOUDAWO, 2004).

Maurício Silva (Idem) conta, o que está em causa nas intervenções da UNESCO, além do adiamento de exploração comunitária das florestas preservadas, é uma intenção de manter as Matas Sagradas para futuras agendas econômicas dos países do Norte, e também um processo de ressignificação das relações por viés do sagrado, que as comunidades constituíram com estas matérias da natureza ao longo do tempo e como herança deixada pelos seus ancestrais, o novo discurso do recurso ambiental em escassez, pode promover uma ressignificação ao médio e longo prazo. Neste caso, entre os membros da comunidade que preservavam as suas florestas pelo viés do sagrado, vão passar a criar novas formas de relação por viés do recurso econômico que no caso da vulnerabilidade, vão estar sujeitos a negociar, o que pela relação que se fortalece pelo viés do sagrado não seria possível, uma vez que o sagrado não se vende.

Temos provas de ações que ocorrem em Benin, Guiné Conakry, Guiné Bissau, Serra Leoa e outros países onde a China está a penetrar nas comunidades muçulmanas mais afastadas de

grandes cidades para negociar a exploração de madeira das grandes florestas, ações que além de dividir opinião entre os diferentes moradores, também provoca a tensão nas suas relações internas e deles com o Estado⁸⁰.

Para UNESCO a proteção das florestas e sítios comunitários deve ao fato de terem constituído valores enquanto patrimônios culturais imateriais, que se transmite de geração em geração, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Mas conforme assinalou Gonçalves (2003), patrimônio é uma categoria de pensamento cujo trânsito entre as culturas não se faz sem turbulências, com potencial de produzir grandes flutuações semânticas.

Wilson Trajano (idem) reforça que dotá-la em contextos diversos requer algum cuidado, de modo a não transferir a carga de sentido de que é portadora de um contexto a outro. E conta que não se trata somente de se ter em conta o contraste entre os sentidos dados pelo observador e os dos nativos, como requer Gonçalves (2003, p. 28), mas também de notar que os observadores não formam um conjunto homogêneo, sendo antes portadores de agendas diferenciadas, informadas pelo contexto sociocultural de que são oriundos (TRAJANO, 2013, P. 13).

Enquanto categoria de pensamento dotada de significação distinta segundo o contexto sociocultural, a ideia de patrimônio não se restringe aos processos oficiais de reconhecimento dos bens culturais como representativos da cultura e da história locais ou nacionais, mas se aplica também aos processos menos formalizados de transformação em cultura de instituições totais (TRAJANO, 2013, P. 14).

Mas José Reginaldo Gonçalves (2002) pensa o patrimônio cultural como gênero de discurso caracterizado pelas regras, em que diferentes grupos mantêm seus gêneros de discursos pelo qual dialogam com outros discursos. E é por intermediário destes discursos que elaboramos as formas de autoconsciência individual e coletiva.

Wilson Trajano (2012, p. 18) conta também que vale notar, por exemplo, que dois itens da lista representativa do patrimônio intangível são compartilhados por mais de um país. Traz como exemplo a iniciação mandinga *kankurang* que é parte do patrimônio de dois países, Gâmbia e Senegal⁸¹. O patrimônio cerimonial do *gelede* é compartilhado por Benim, Togo e Nigéria. Alguns sítios representativos do patrimônio natural também são compartilhados, como é o caso dos Círculos de Pedra da Senegâmbia (Senegal e Gâmbia) e a Reserva do Monte Nimba (Costa do Marfim e Guiné). Este autor afirma que isto soa paradoxal para observadores com outra agenda político-cultural.

CONCLUSÃO

Pode-se concluir que desta tensão inerente ao processo de patrimonialização das construções materiais e imateriais que envolvem a UNESCO e os Estados dos países de África Centro-Oeste

⁸⁰ Entrevista com Sadjo Turé (2019).

⁸¹ No ato de passagem que este rito não é exclusivo dos povos mandinga da Gâmbia e da Casamansa, sendo também praticado pelas populações jolas, banhuns e outras. Ver de Jong (2007, 2007^a) e Weil (2005).

em relação às comunidades onde as matas sagradas e *Sombras de Polon* se localizam, é um choque de cunho cultural, mas também de caráter econômico, principalmente quando pautada do discurso da racionalidade ambiental, que acabamos de verificar que é um argumento distante e que não funda na cultura dos povos locais.

Para caso da África Centro-Oeste as instituições tradicionais ainda são fortes, e destes a ocupação militar dos Estados europeus apenas destituiu as suas formações militares, e de mesmo modo que a ocupação islâmica se inseriu como parte de modelo social, a presença europeia também contribuiu para o surgimento do modelo social que em parte habitam os centros urbanos.

Nesse caso, a noção do Estado se manifesta de modo muito fraco em relação às culturas de base, onde as instituições se consolidam mais fortemente através da solidariedade cuja manutenção se fortalece pelo vícios da religião, vínculo de parentesco ou por outros meios de caráter social.

Apesar de muitos Estados ainda não têm o poder legítimo e concreto em todas as terras inerentes as áreas rurais, o discurso de patrimonialização dos artefatos culturais, como sugere Wilson Trajano, no caso de África Centro Oeste pode vir a se caracterizar como uma forma de apropriação dos bens comunitários pelos Estados do Norte, onde os próprios Estados africanos vão passar a se operar como veículos da materialização dos interesses externam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, R. M. R. M. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. In: TARDY, C. (Org.); DODEBEI, Vera (Org.). Memória e novos patrimônios. 1. ed. Marseille: Open Edition Press, 2015. v. 1.

ADAM, Yussuf. Escapar aos dentes do crocodilo e cair na boca do leopardo. Maputo: Promédia, 2006. NADA

ALENCAR, R. R. B. *Será que dá Samba? Mudança, Gilberto Gil e Patrimônio Imaterial no Ministério da Cultura*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, 2005.

ASSOCIAÇÃO Brasileira de Antropologia. Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e Desafios contemporâneos I organizadores Manuel Ferreira Lima Filho, JaneFelipe Beltrão, Comelia Eckert. - Blumenau: Nova Letra, 2007.

BÂ, Amadou Hampâté. Amkoullel, o Menino Fula. 3ª Ed. Cidade: Palas Athena, 2013.

CANIVETE, Belchior F. História e Memória em Moçambique: disputa sobre memória na cidade da Beira, 2016. f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

COSTA, Carlos; RESENDE, Mauro. Guiné Bissau: o Ambiente Agrícola, o Homem e o Uso da Terra. Lisboa: Editora Classica, 1994.

DODEBEI, Vera. (Org.). Memória e Novos Patrimônios. 1ed.Marseille:Open Edition Press, 2015, v. 1, p. 67-93.

DE JONG, F. *Masquerades of Modernity: Power and Secrecy in Casamance, Senegal*. Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute, 2007a.

DE JONG, F.; ROWLANDS, M. (Ed.). *Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.

_____; ROWLANDS, M. (Ed.). *Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007.

DE JONG, Joop. T. T. M. O Irã, o fanado e a doença. Soronda. Revista de Estudos Guineenses. Bissau, n. 5, p. 3-28, Jan. 1988. Bissau: INEP, 1996, P. 67-78.

FILHO, M. F. L.; ECKERT, C.; BELTRÃO, J. *Antropologia e Patrimônio Cultural: Diálogos e Desafios Contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007.

GALLOIS, Dominique (Org.) Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas: exemplos do Amapá e Norte do Pará. Rio de Janeiro: Iepé, 2006.

GONÇALVES, José R. S. Patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). *Memória e Patrimônio: Ensaio Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2003.

_____. Monumentalidade e cotidiano: o patrimônio cultural como gênero de discurso. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi (Org.). Cidade: história e desafios. Rio de Janeiro: CNPq/FGV, 2002, pp. 108-123. HALBWACHS, Maurice. On collective memory. Tradução de Lewis Coser. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

_____. A Memória coletiva. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2006.

HARTOG, François. Regimes de historicidade: presentismo e experiências dotempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013 [2003].

NORA, Pierre. (dir.). Les lieux de mémoire – I: La République. Paris: Gallimard, 1984.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: Estudos Históricos, 2(3). Rio de Janeiro, 1989.

REABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). *Memória e Patrimônio: Ensaio Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2003.

_____. A masterpiece of masquerading: contradictions of conservation in intangible heritage. In: DE JONG, F.; ROWLANDS, M. (Ed.). *Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007b.

SILVA, MAURÍCIO W C . O Constrangimento entre os Kurandeiros Espirituais Tradicionais e a Medicina Moderna na Tchon di Guiné Bissau. 2016. In: CONACIR: Religião e Violência: configurações contemporâneas. Caderno de Resumos. 26 a 28 de sete/Coord. Jimmy Sudário Cabral; Ab]na Beatriz de Vilhena Pereira; Ana Luiza Gouvêa Neto; Bruna Corêa Assis. Juiz de Fora: UFJF, 2016.

SILVA, Maurício W. C. da. *O constrangimento entre os kurandeiros espirituais tradicionais e a medicina moderna na África Oeste*, 2016.

SILVA, Maurício Wilson Camilo da. Sombra di polon: o embrião das morançase tabankas da herança kaabunke.

Africanidades, v. 10, n. 25, p. 1-14, out./dez. 2017. Disponível em:

<<http://www.africaeafricanidades.com.br/documentos/0010250122017.pdf>>. Acesso em: 23 dez. 2018.

TRAJANO FILHO, Wilson, Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos. In: SANSONE, Lívio (Org.). *Memória da África: Patrimônios, museus e políticas das identidades*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2010.

UNESCO. *Obras Maestras Del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad – Proclamaciones 2001, 2003 e 2005*. Disponível em: www.unesco.org Acesso em: Julho de 2018.

_____. *Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Disponível em: portal.unesco.org/ Acesso em: Maio de 2018.

Catálogo na Publicação
Biblioteca do Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo

C749 Congresso Patrimônio Cultural: identidades e imaginário (2023 : São Carlos, SP)
Anais do Congresso Patrimônio Cultural: identidades e imaginário, 08 a 10 de maio de 2023 / editores: Paulo César Castral... [et al.]. – São Carlos-SP: IAU/USP, 2023.
463 p

ISBN: 978-65-86810-65-3

1. Arquitetura. 2. Patrimônio cultural. 3. Patrimônio arquitetônico. 4. Urbanismo. 5. Pesquisa. I. Castral, Paulo César, ed. II. Título.

CDD 720.63
