

Patrimônio, Ciência e Saberes Tradicionais: contribuições do Encontro de Saberes para a ampliação do patrimônio científico

Patrimonio, Ciencia y Saberes Tradicionales: aportes del Encuentro de Saberes a la ampliación del patrimonio científico

Daniel Lofego Estevam¹
Letícia Costa Rodrigues Vianna²

DOI 10.26512/museologia.v13i26.52750

Resumo

O movimento Encontro de Saberes, iniciado em 2010, responde ao espírito de um tempo em que vão se criando propostas, viradas ontológicas, transformações na direção do pluralismo epistêmico a partir da crítica e superação da hegemonia monoepistêmica na academia científica e, portanto, na gestão do Estado brasileiro. Neste artigo, trazemos uma contextualização desse movimento no âmbito da produção científica e tecnológica no Brasil; e no âmbito do reconhecimento das cosmologias e epistemes das diversas tradições populares, indígenas, afro-brasileiras, dos povos e comunidades tradicionais brasileiras. O que, na passagem do século XIX para o XX, era denominado de culturas primitivas e de folclore, passou a ser definido e reconhecido como patrimônio cultural imaterial na virada do século XX para o XXI. E, com a perspectiva inaugurada pelo Encontro de Saberes, a diversidade cultural e epistêmica não ocidental moderna pode ser qualificada como Patrimônio Cultural da Ciência e Tecnologia (PCC&T).

Palavras-chave

patrimônio cultural; patrimônio cultural da ciência e tecnologia (PCC&T); Encontro de Saberes; saberes tradicionais; mestres do saber.

Resumen

El movimiento Encontro de Saberes, iniciado en 2010, responde al espíritu de una época en la que se crean propuestas, giros ontológicos y transformaciones hacia el pluralismo epistémico a partir de la crítica y superación de la hegemonía monoepistémica en la academia científica y, por tanto, en la gestión del Estado brasileño. En este artículo, brindamos una contextualización de este movimiento en el ámbito de la producción científica y tecnológica en Brasil; y en el ámbito de reconocer las cosmologías y epistemes de las diversas tradiciones populares, indígenas, afro brasileñas, de los pueblos y comunidades tradicionales brasileñas. Lo que entre el siglo XIX y el XX se denominaban culturas primitivas y folclore, comenzó a definirse y reconocerse como patrimonio cultural inmaterial entre el siglo XX y el XXI. Y, con la perspectiva inaugurada por el Encuentro del Saber, la diversidad cultural y epistémica moderna no occidental puede calificarse como Patrimonio Cultural de la Ciencia y la Tecnología (PCC&T).

Palabras clave

patrimonio cultural; patrimonio cultural de ciencia y tecnología (PCC&T); Encuentro de Saberes; saberes tradicionales; maestros del saber.

1 Graduado em Museologia pela Universidade de Brasília. Áreas de atuação e interesse são: teoria museológica, gestão museal, museus comunitários, povos e comunidades tradicionais, mestres e mestras do saber tradicional, preservação do patrimônio cultural e educação museal. Recentemente atua diretamente com os seguintes museus comunitários: Museu dos Aflitos, Museu Quilombola Malhadinha e Museu da ARUC. Também trabalha com educação museal no Memorial dos Povos Indígenas.

2 Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ. As áreas de atuação, interesse e publicação são: antropologia urbana, antropologia ecológica, cultura de massa, cultura popular, folclore, arte popular, patrimônio cultural, educação inclusiva e política pública. Trabalhou por seis anos no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/CNFCP como coordenadora de projetos (2001-2006); tem atuado desde 2009 como consultora da UNESCO no campo do patrimônio cultural junto ao IPHAN e ao Governo do Distrito Federal; e junto ao Museu Nacional da UFRJ, como pesquisadora para novas exposições após o Incêndio de 2018. Desde 2014 atua no INCTI/UnB/CNPq no monitoramento do Encontro de Saberes nas Universidades Brasileiras.

Um Começo

Nas primeiras décadas do século XXI, pelo mundo, pudemos ver movimentos de questionamento da hegemonia cultural eurocêntrica e influência estadunidense, sobretudo em países formados e mantidos pelos processos coloniais de exploração e dominação imperialista. Está evidente o quão a humanidade, em geral, está distante da promessa da ciência ocidental de bem-estar universal, de fraternidade, paz e prosperidade para todas as pessoas e o planeta. É evidente a falência do neoliberalismo cientificista no cumprimento deste propósito; e a gravidade da tragédia anunciada para o futuro com a falta de perspectivas e alternativas concretas – que não são construídas nem oferecidas por esse projeto civilizatório falido. Vão se dando os movimentos de tomada de consciência da validade epistêmica/científica de cosmologias de povos e comunidades tradicionais para a solução de questões locais, regionais, nacionais e mesmo em dimensões planetárias.

É o caso do movimento Encontro de Saberes, que desde 2010 vem sendo paulatinamente implementado nas universidades brasileiras no sentido do reconhecimento da produção e transmissão de conhecimentos por parte de mestres e mestras dos saberes tradicionais no ambiente de ensino superior e pesquisa acadêmica. Estes mestres e mestras indígenas, quilombolas, de povos de terreiro, comunidades e grupos tradicionais, reconhecidos pelo *notório saber* em várias áreas de conhecimento, são convidados a lecionar nas universidades com a mesma remuneração e legitimidade de professores doutores que passaram pela educação formal.

O Encontro de Saberes está articulado com os sistemas de cotas étnicas e raciais para a discência e docência – que incluem indígenas e negros no ambiente acadêmico em posições não subalternas. Mas opera no plano da inclusão e equidade epistêmica, pois tem como objetivo descolonizar o saber institucionalizado, transformando o mundo acadêmico monoepistêmico (com grandes e sérias limitações para o alcance do bem estar geral) em um ambiente pluriepistêmico – de ampla abertura, interlocução e troca de saberes que promovem inovação e alternativas às limitações e paradoxos da ciência moderna eurocentrada .

Por um lado, em relação à evolução da política voltada para a diversidade e patrimônio cultural, vemos que o Encontro de Saberes converge com o entendimento corrente de que os saberes e expressões culturais indígenas, quilombolas, de povos de terreiro, comunidades e grupos tradicionais são passíveis de reconhecimento enquanto patrimônios culturais locais, nacionais e também da humanidade – sobretudo enquanto patrimônio imaterial.

No artigo fazemos um sobrevoo sobre a perspectiva colonialista eurocêntrica que engendrou o racismo científico que baseou o desenvolvimento da ciência e da formação da cultura oficial e identidade do Estado-Nação, na passagem do século XIX para o XX, no Brasil. Observamos mudanças históricas encaminhando mudanças de paradigmas no âmbito do reconhecimento do valor das culturas e epistemologias não oficiais, não eurocentradas. O que no século XX era definido como cultura primitiva ou denominado folclore (saber do povo fadado a desaparecer com a expansão da ciência moderna), passou a ser definido como patrimônio cultural imaterial a partir da Constituição Federal de 1988; e assim segue sendo reconhecido no século XXI. Por fim, apresentamos a perspectiva inaugurada pelo movimento Encontro de Saberes nas Universidades

em 2010, a partir da UnB – que integra as políticas de educação, cultura, ciência e tecnologia; e transcende o reconhecimento para além do reconhecimento e valorização da diversidade e riqueza cultural dos povos que aqui habitam enquanto patrimônio cultural; trazendo à baila a ideia de patrimônio científico e tecnológico

O movimento Encontro de Saberes parte do questionamento da exclusividade do conhecimento ocidental moderno nas universidades; e, então, dar início, em cada contexto, aos processos de transformação, ampliação de horizontes de ensino e pesquisa, e dos paradigmas de ciência e tecnologia. A perspectiva do Encontro de Saberes, ao nosso ver, transcende o reconhecimento da diversidade cultural enquanto patrimônio imaterial. Na verdade, proporciona o refinamento desse conceito chave, evocando tipologias e, no caso, o conceito de Patrimônio Cultural da Ciência e Tecnologia (PCC&T) – um tipo de patrimônio cultural pouco qualificado, identificado e efetivamente protegido em nosso país; que põe desafios e impõe criatividade no campo da documentação, preservação e exposição de um amplo e complexo acervo de ciência e tecnologia. Assim, este artigo pretende ser um exercício de reflexão sobre a natureza do que habitamos a eleger enquanto representações simbólicas do nosso cotidiano de prática científica, e um chamado à mudança. Vamos nos permitir pensar em avanços tecnológicos para além do capital investido em ciência e educação, laboratórios e campos de estudo, dos consagrados instrumentos de pesquisa e de ensino em sala de aula; para além dos ambientes frios e impessoais; das variáveis controláveis (descritíveis e comparáveis); dos limites bem determinados que ditam até onde vai o escopo daquilo que é estudado, pesquisado e ensinado como ciência até hoje.

A perspectiva apontada pelo Encontro de Saberes abre-nos às possibilidades concretas de formulação e execução de projetos pioneiros de descolonização epistêmica no ensino superior e na pesquisa, como tem se verificado ao longo de 23 anos em 20 universidades brasileiras. Trata-se de proposta de construção da soberania científica em nosso país, a partir da interlocução interestêmica da academia científica com a diversidade epistemológica cultivada no território brasileiro. Com movimentos assim, de criatividade, inovação, interlocução intercultural sistemática e empatia entre Estado, academia científica e todos os segmentos, povos e comunidades formadoras da sociedade, vai se dando a superação efetiva de uma das práticas mais danosas e abomináveis para o próprio desenvolvimento da ciência e soberania do país: o epistemicídio colonialista.

Podemos, portanto, com mais otimismo, imaginar e implementar diferentes cenários que contemplem o universo plural – o pluriverso – baseado no encontro e interlocução das epistemes brasileiras: indígenas, afrodiáspóricas, tradicionais-populares e ocidentais modernas; interação e construção de conhecimentos inovadores voltados para a solução de questões e ampliação das possibilidades de se alcançar efetivamente o bem estar social dos diversos segmentos da população do país – um projeto político-científico. Reconhecer que a pluralidade epistêmica é, em si, patrimônio a ser protegido e salvaguardado, é reconhecer que os saberes produzidos nas aldeias, nos quilombos, nas favelas, nas comunidades ribeirinhas, nos assentamentos rurais, nos presídios e nos terreiros (para citar alguns lugares), são equivalentes àqueles produzidos nos laboratórios, nos institutos e nas universidades; e podem, portanto, estabelecer diálogos horizontais entre si, é um movimento que segue o espírito de um tempo de revolução epistêmica. E, no campo da Museologia, desafia a imaginação na

medida em que coloca novas e diferentes questões acerca da documentação e comunicação sobre Ciência produzida no Brasil

A implementação de uma ciência europeia no Brasil

Nos últimos anos, presenciamos, no Brasil, uma mudança significativa da relação da sociedade com o conhecimento advindo das universidades. O período pandêmico de 2020 e 2021 colocou a ciência no proscênio do debate público e político: por um lado, vem sendo alvo de ataques e desmontes pela parcela a extrema direita do espectro político, dos quais estiveram sete anos no governo. Por outro lado, o campo científico parece se inclinar a uma certa postura política de relevância social, acrescido de uma preocupação sócio-ambiental e humanitária. Muito dessa inclinação pode ser creditada a uma mudança do perfil dos alunos e professores universitários, proveniente das políticas integradas de ações afirmativas, em especial, das cotas étnico-raciais.

No entanto, ao nos aproximarmos de qualquer campo científico, percebemos que muito pouco há de mudanças em seu nível mais basilar. Isto é, as bases dos conteúdos que é ensinado e as autorias que são referenciadas, na maioria das vezes, permanece a mesma. Mesmo que tenham havido mudanças paradigmáticas no passado – do qual a ciência, ou melhor, os cientistas tornam a se referir como inertes – existe uma pulsão hegemônica (quase que etérea) de que o paradigma ocidental moderno das ciências seja imutável, intransponível. Quase que análogo ao conceito de “realismo capitalista” de Mark Fisher (2009), o paradigma eurocêntrico da ciência se insere no bojo da atuação capitalista de inibir alternativas no horizonte de possibilidades daqueles inseridos em seu contexto. Isso pode se dar pela histórica constituição do campo científico no Brasil.

Primeiro, devemos compreender que o que iríamos reconhecer enquanto predecessores da prática científica no Brasil tem vínculos estreitos com o processo de colonização portuguesa. A começar pelas expedições militares, de reconhecimento e de catequização que tomaram, no escopo de suas atribuições, o papel de recolher espécimes característicos da flora, fauna e “antropófagos” regionais, no objetivo de estudar, reproduzir/domesticar e vender. O processo de exploração colonial foi o mote principal dos empenhos que desembocaram nas atividades científicas do século XVIII, como aponta Maria Amélia M. Dantes:

Outras medidas da Metrópole já tinham um objetivo mais direto: contribuir para a revitalização da exploração colonial. Entram nessa categoria dois empreendimentos que merecem nossa atenção por nos informarem sobre os mecanismos pelos quais as atividades científicas foram se implantando em território brasileiro. Trata-se da contratação de ilustrados brasileiros no levantamento de recursos minerais, e da implantação de jardins botânicos para o incentivo à produção agrícola. (Dantes, 2005, p. 6)

É perceptível, portanto, a relação da história da ciência no Brasil com a prática colecionista ainda no período colonial. Mas é no século XIX que essa aproximação fica evidente: com a proliferação de instituições que praticavam ciência e, nesses, a atuação significativa dos museus nacionais. Falamos de “instituições que praticavam ciência” pois houve uma falta de discussão sobre implementação de universidades no Brasil durante esse século, que se iniciou na Constituinte de 1823, mas que entrou em hiato até o declínio do Império:

Atravessamos, então, o século XIX, quando aconteceram inúmeras revoluções científicas, o marxismo, o evolucionismo, as revoluções socialistas, o grande movimento das artes e das humanidades, e nós não tínhamos o que dizer sobre essas grandes transformações porque não tínhamos universidades nem outras instituições para refletir e construir uma posição acerca delas. [...] Todavia, para resumir, a primeira tentativa de construção de uma universidade no Brasil foi em 1920 com a Universidade Federal do Rio de Janeiro, que durou pouquíssimo tempo e logo colapsou. Antes do Rio, tivemos uma universidade em Manaus em 1905 e outra no Paraná, mas não foram projetos que tiveram continuidade (Carvalho, 2020a, p. 15-16).

Esse foi um período ignorado por muito tempo pela historiografia da ciência, considerando essas práticas como antecedentes à implementação da ciência moderna no Brasil, que viria no século XX (Lopes, 2009). O Projeto Valorização do Patrimônio Científico e Tecnológico Brasileiro de 2015, que promoveu um levantamento nacional do que ficou conhecido como Patrimônio Cultural da Ciência, Tecnologia e Inovação (PCC&T), exemplifica a questão: nas palavras dos seus relatores, “o resultado é impressionante. A maior parte dos objetos científicos e tecnológicos anteriores ao século XX já se perdeu. O que ainda resta está protegido nos museus” (Granato e Santos, 2015, p. 8).

Esse lugar de ignorar a historiografia científica desconsidera um passado científico de bases eurocêntricas, colonialistas, positivistas e, portanto, racistas. A memória institucional dos museus nacionais da época revela muitas dessas bases do pensamento científico eurocêntrico brasileiro. Foi amparados pelos diretores dos museus nacionais que proliferaram os novos parâmetros das Ciências Naturais, inaugurando os estudos experimentais no Brasil, mas também sustentando suas teorias racistas craniométricas, apoiadas na frenologia, na mistura entre superioridade racial, evolucionismo e darwinismo (Lopes, 2009, p. 157). Em especial, na história do Museu Nacional, no Rio de Janeiro, a figura de seu dirigente Ladislau Neto, que se inspira nos museus europeus para traçar uma diretriz científicista e extrativista para a instituição, ao mesmo tempo que vislumbra um horizonte de formação de pesquisadores no progresso da nação.

Dois fins essenciais... constituem a principal missão do Museu Nacional *ad instar* dos museus científicos da Europa: o primeiro é colecionar todas as riquezas do Brasil, compendiando-lhe a fauna, a flora, a constituição geognóstica e a história primitiva de seus aborígenes, o segundo quase que conseqüente daquele outro, é instituir o povo inoculado no espírito da mocidade estudiosa o gosto pelas pesquisas científicas, alentando ou guiando a indústria nacional e tornando-se finalmente o árbitro de todas as questões relativas aos tesouros contidos em nosso vasto território (Neto, 1871, p. 5. *Apud.* Lopes, 2009, p. 145)

A trajetória de Neto na instituição seguiu um caminho que acompanha o início dos estudos antropológicos brasileiros, considerando que “os estudos de nossos índios, prestes a desaparecer completamente, é a tarefa mais urgente e mais alta missão atual” (Neto, 1889, p. 26. *Apud.* Lopes, 2009, p. 170). Um dos feitos mais marcantes da história de Ladislau Neto foi a “Exposição Antropológica Brasileira”, ocorrida em 29 de julho de 1882, que durou três meses e foi considerada um sucesso por ele, obtendo mais de mil visitantes e repercussão internacional (Lopes, 2009, p. 175). Por outro lado, a exposição também marcou a história por repercutir práticas hoje consideradas colonialistas, como o roubo de objetos oriundos de outros museus e o zoológico humano. Isto é, estavam sendo exibidos sete seres humanos, dos povos Botocudos e Xerentes,

provindos de Goiás e Espírito Santo – expostos contra suas vontades enquanto atração principal, divulgada extensamente na mídia.

Exibição que mistura ciência e espetáculo, uma “festa da ciência”, anunciada oficialmente pelo Museu Nacional como evento científico e festejada pelos jornais como entretenimento. No centro deste espetáculo estava a “família” de índios Botocudos, composta por sete membros, constantemente mencionada nos jornais como a grande atração do evento, embora sequer citados nos documentos oficiais de divulgação do Museu Nacional, tais como o Guia da Exposição Antropológica Brasileira, de cerca de 70 páginas (Vieira, 2019, p. 71).

A “festa da ciência” promovido pelo Museu Nacional que, no intuito de popularizar as pesquisas desenvolvidas na instituição, formula um imaginário nacional romantizado na construção de uma identidade do povo Tupi como “bons selvagens”; e, ao mesmo tempo, de alteridade total com o povo Botocudo – considerado não-civilizado, constituindo “um outro” antropológico. “Enquanto a imagem de um Brasil indigenista é cultivada pelo romantismo e pelo Estado brasileiro, os indígenas reais são dizimados, em detrimento de índios míticos” (Cunha, 1992. *Apud.* Vieira, 2019, p. 100). Os Botocudos só retornaram ao solo brasileiro em meados de 1984, “sendo a jornada de volta percorrida por apenas três dos cinco índios Nak-Nanuk que partiram em novembro de 1882 do aldeamento do Mutum” (Vieira, 2019, p. 124). A trajetória desses indígenas Botocudos no final do século XIX demonstra o papel ativo do Brasil na história ocidental da espetacularização científica das raças, que engendra o racismo entre o entretenimento e o discurso científico.

Em meio à complexa relação colonialista da ciência brasileira, que era inferiorizada em seu lugar de periferia em relação à Europa, o Museu Nacional se concretizou enquanto um espaço privilegiado para que pesquisadores estrangeiros se instalassem no Brasil, uma vez que, sob a administração de Ladislau Neto, teriam cargos reservados no museu. Neto lutava anualmente para manter as contratações de pesquisadores que gozavam de prestígio científico internacional como Fritz Müller, Guilherme Schwacke, Orville Derby, Hermann von Ihering e Emil August Goeldi. Assim o fez durante toda a sua gestão, que se manteve mesmo com a implantação da República, mas que ficou abalada a partir de então (Vieira, 2019).

A constituição de uma base científica nacional espelhada nos aspectos positivistas e evolucionistas de um racismo científico da Europa que caracterizaram o século XIX, teriam, no século seguinte, tomado forma de uma constituição da “identidade brasileira” amparado na miscigenação de três origens: africana, indígena e portuguesa, tendo a última se sobressaído em um ideário de embranquecimento da nação. João Batista Lacerda, na época diretor do Museu Nacional, representou o Brasil no “Congresso Universal das Raças”, realizado em julho de 1911, na Universidade de Londres/Inglaterra, onde apresentou a sua tese sobre a miscigenação brasileira, sintetizada na afirmação de que “o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução” (Lacerda, 1911. *Apud.* Santos, 2021; Lopes, 2009). Utilizou-se, para tal, a obra de Modesto Brocos, “Redenção de Cam”, de 1895, que acabou transformando-se “na versão ilustrada da política de branqueamento que políticos e intelectuais brasileiros pregavam como possibilidade de romper a onda de pessimismo que ao identificar o país como um “laboratório racial” o ligava imediatamente ao atraso civilizatório” (Santos, 2021, p. 68).

A característica eurocêntrica de uma elite intelectual por detrás das principais instituições que constituíram uma cientificidade brasileira no séc. XIX, aponta para qual o modelo de ciência importado e implementado em âmbito nacional. Segundo José Jorge de Carvalho (2020b, p. 482), esse modelo pode ser compreendido, epistemologicamente, como legado de Descartes, Galileu e Newton, cujas características principais somam: uma separação do corpo e da mente; uma objetificação da natureza (por parte de Descartes); a atenção exclusiva à causa eficiente; a instrumentalização da ciência pela tecnologia (por parte de Galileu); e a matematização de toda indagação sobre a natureza (por parte de Newton). Dessa forma, a epistemologia ocidental hegemônica se consolida a partir de uma revolução científica que despreza o âmbito do sensível, dos afetos, da intuição e da espiritualidade, ao mesmo tempo em que “nega a possibilidade de uma relação direta ou participativa com a natureza; como tal, ela pode ser caracterizada como uma epistemologia do cosmos inerte” (Carvalho, 2020b, p. 483). É o que Martin Heidegger (1953) denuncia como a ‘tecnização do mundo’:

A tecnização do mundo teorizada por Heidegger é entendida também como uma continuidade do modelo de ciência criado por Galileu e Newton. Ele enfatiza que estamos hoje completamente imbuídos de pensamento técnico, desconectados de qualquer sentido para além da sua instrumentalização imediata. A revolução científica se propôs como meta sepultar definitivamente todos os saberes tradicionais do mundo inteiro, afirmando o seu credo de que cada avanço da técnica seria um hipotético avanço da humanidade (Carvalho, 2020b, p. 479).

Essa ciência tecnicista passa a ser organizada, no século XX, pelas primeiras universidades fundadas no país. No Rio de Janeiro, Anísio Teixeira buscou articular um apanhado de faculdades independentes no que entendemos hoje enquanto Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mas não obteve muito êxito: “a UFRJ funciona como um conjunto picotado de instituições que surgiram em momentos diferentes e que operam em relativo isolamento” (Carvalho, 2020a, p. 16). Em São Paulo, se constituiu um projeto de qualificação de uma elite paulista que se apartava do restante do país, nomeado Universidade de São Paulo (USP), em 1934 (idem). Com exceção destas duas instituições, que seguem um modelo europeu tradicional de organização universitária, as demais experiências que se seguiram começaram a partir de um novo modelo: o humboldtiano. Este modelo compartimentaliza os saberes em duas frentes: de um lado estão os saberes consolidados nos centros, sendo passado de professores para alunos; enquanto que, do outro, está a expansão da fronteira do conhecimento nos institutos, com os pesquisadores (Carvalho, 2020a, p. 17). Primeiramente, foi incorporado no Plano Orientador de Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro para a Universidade de Brasília (UnB), em 1962. Mas foi com a constituição da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), em 1974, segundo Carvalho (2020a, p. 19-20), que o modelo humboldtiano atingiu seu ápice:

Certamente, para Humboldt, essa separação era puramente mental – e isso pode ser visto na arquitetura da Universidade Humboldt de Berlim, com um grande edifício estendido horizontalmente. O físico poderia estar ao lado do arquiteto em algum lugar, até no mesmo andar; era na cabeça que eles não tinham nada a ver um com o outro. Mas, na concepção da Unicamp, resolveram fazer mais: até mesmo fisicamente, as diferenças de áreas e funções deveriam ser demarcadas. Esse fato nos permite refletir sobre uma colonização mental extrema: utilizou-se a arquitetura como discurso que

Patrimônio, Ciência e Saberes Tradicionais:
contribuições do Encontro de Saberes para a ampliação do patrimônio científico

se desejou literal, como se um conjunto de significantes espaciais fossem corresponder univocamente a áreas de saber e a funções de ensino ou pesquisas distintas. Nesse caso, a arquitetura foi colocada para induzir segregações disciplinares que não precisam dela para serem vividas.

A ciência implementada no Brasil, portanto, não só seguiu um modelo europeu tecnicista e segregado disciplinarmente, como constituiu instituições científicas com uma arquitetura (no sentido da forma de organização dessas instituições) voltada a moldar os saberes e influenciar na política nacional. Esse foi o projeto da constituição de uma elite intelectual brasileira inscrita à uma genealogia universitária europeia, baseando-se em um mito historicamente falso de uma origem grega autônoma, sem influência egípcia ou semita, fazendo-se por gerir uma tradição de “colonialidade do saber” – como entendido pelos decoloniais Grosfoguel e Maldonado-Torres (2018). Essas instituições seguiram, por via de regra, completamente alienadas do contexto local, se colocando em um nível de sujeito pela abstração material do meio que, por sua vez, é colocado no papel de objeto de pesquisa/estudo. Sem integrar o meio ambiente e desqualificando os saberes dos povos indígenas, quilombolas e demais saberes tradicionais, os corpos docentes foram se formando com a exclusão quase definitiva de negros e indígenas, gerando verdadeiros espaços de apartheid brasileiros. “O desafio neste momento, portanto, é generalizar o movimento de descolonização do modelo de instituição monoepistêmica e eurocêntrica com que operamos” (Carvalho, 2018, p. 86).

Representações do povo brasileiro. Identities, patrimônio e participação social.

Na primeira metade do século XX foram sendo engendradas políticas de Estado tanto voltadas para o reconhecimento das tradições culturais europeias – por meio de política para o patrimônio histórico e artístico; quanto, por outro lado, políticas voltadas para a pesquisa e documentação das tradições de matrizes indígenas, africanas e populares (europeias não oficiais) – o folclore, fadado ao desaparecimento inexorável diante da expansão da ciência moderna. A dicotomia, digamos assim, entre folclore e patrimônio histórico e artístico sublinhou o racismo e elitismo da abordagem do Estado com relação à questão da ciência, educação, compreensão do “popular”, definição da identidade nacional e do “povo brasileiro”.

A política para o patrimônio histórico e artístico implementada no Brasil em 1937 foi alinhada com a política internacional da época de sua criação, desenvolvida no período entre as duas grandes Guerras Mundiais, sob os preceitos etnocêntricos e positivistas, voltados para a conservação de monumentos históricos, testemunhos da “civilização” que se formava aqui; a partir da e graças à colonização europeia. E a “educação” foi considerada como fundamental no âmbito das práticas preservacionistas como instrumento de estímulo à proteção do patrimônio nacional. O legado e tradições culturais dos diversos povos formadores do povo brasileiro ficaram excluídos do potencial patrimonializável, confinados ao campo do “folclore”, do que estaria fadado ao desaparecimento. As pessoas que conhecem a história da política para o patrimônio cultural, bem sabem que Mário de Andrade, quando fez o anteprojeto, em 1936, já havia ponderado a importância da consideração das expressões populares, o folclore,

dos povos indígenas e afro-brasileiros, formadores da sociedade nacional, como essencial da “alma do povo”. Entretanto, esses saberes tradicionais não foram trazidos para o Decreto-lei 25 de 1937. E a política de pesquisa e salvaguarda do folclore ficou à cargo da Campanha Brasileira de Defesa do Folclore, criada em 1947 (pouco depois do fim da Segunda Guerra, dez anos depois do Decreto 25, sob as recomendações da recém criada Unesco), com a missão de fomentar pesquisa, organização e suporte às também criadas Comissões Nacional e Estaduais de defesa do folclore (Vianna, 2016).

A questão da “educação” na constituição de identidade nacional e formação do cidadão se fez presente, mesmo antes do Decreto-lei 25, por meio de ações pedagógicas de promoção do entendimento do Estado do que seriam os símbolos ou referências dessa identidade nacional – buscados no “folclore”. E, nessa perspectiva, destaca-se o entendimento do folclore como tema e recurso a ser explorado no âmbito da educação infantil, no sentido de apresentar elementos arquetípicos da alma do “povo brasileiro” na sua ludicidade da arte-educação, na perspectiva da Nova Escola prospectada por Anísio Teixeira (Vilhena, 1995). Assim, vemos que a perspectiva “modernista”³ pautou o Estado na Era Vargas, em relação aos temas do patrimônio, do folclore e da educação.

Na Era Vargas nota-se um Estado imbuído da missão de definir e ensinar ao povo quais os signos e expressões da identidade nacional devem ser cultivados e transmitidos como folclore e como patrimônio. Com o governo de JK, a perspectiva do modernismo, de Mário e Villa, ficam subsumidos ao avassalador impulso de modernização por meio da industrialização e implementação do mercado e cultura de massa. O passado, o folclore, a memória passaram a concorrer em desvantagem com as obras e sítios modernos no rol dos signos da identidade e patrimônio nacional (Vianna, 2020, p. 16).

E, tenhamos atenção, o que era definido como folclore não era, propriamente, as culturas populares vividas nas vidas cotidianas dos segmentos do povo, mas uma compilação elaborada a partir de mediação conceitual e estilística de pesquisadores, artistas e educadores da cultura oficial – a regurgitação do intelectual burguês, no seu movimento, individualista e antropófago, de compreensão de um outro brasileiro tão distante e diferente. Destaca-se, por exemplo, Villa Lobos, que implementou nas escolas do país o projeto nacional do Canto Orfeônico, cujo método era o “Guia Básico de Educação Musical”, elaborado pelo maestro para ser utilizado pelos professores para o canto coral nas escolas de todo o país; e continha peças com arranjos “eruditos” de temas indígenas e do folclore. Também lembremos de Cecília Meireles, poeta, escritora, educadora modernista e folclorista; que produziu para o público infantil e também de reflexão crítica voltada para o tema do folclore e educação.

Nessa história, é interessante perceber que, por um lado, a diversidade étnica brasileira e o folclore consistiam no principal fundamento dessa experiência educacional, na qual as crianças conheciam as tradições populares ou folclore nacional através da arte e dos jogos infantis, de modo que viessem compor as identidades e o sentimento de nacionalidade dos jovens (Faria, 1999). Por outro lado, em relação ao “patrimônio histórico e artístico”, desde sua criação, a perspectiva educativa na política do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (atual Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) foi a de incentivo aos museus, formação de acervos, exposições; informação

3 Não é por mero acaso que as duas unidades especiais, além do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular levam o nome de Lucio Costa e Bule Max.

Patrimônio, Ciência e Saberes Tradicionais:
contribuições do Encontro de Saberes para a ampliação do patrimônio científico

sobre tombamento de edificações e sítios de arquitetura religiosa, civil, militar e sobre coleções e acervos documentais e de arte; publicações técnicas e informativas ao público em geral sobre a importância do patrimônio eurocêntrico, reconhecido pela instituição e órgãos do Estado. Uma perspectiva etnocêntrica cívica, “instrutivista”, assim como a dos modernistas, com a diferença de não considerar o folclore ou as referências dos segmentos populares como relevantes no rol do patrimônio.

Durante o período da ditadura militar dos anos 60 e 70, a construção de uma identidade nacional esteve ancorada no “resgate” a um passado que encobre as referências históricas e artísticas dos segmentos populares sob uma perspectiva colonialista de classe. Os Documentos Patrimoniais Internacionais⁴, tiveram influência no Brasil, levando a dois encontros nacionais sobre o patrimônio histórico e artístico e aos respectivos documentos: o Compromisso de Brasília, escrito durante o primeiro encontro em 1970; e o Compromisso de Salvador, escrito durante o segundo, no ano seguinte (Souza, 2013). Este último recomendou “aos governos estaduais que incluam no ensino de 2o grau curso complementar de estudos brasileiros e museologia, que permita aos diplomados a prestação de serviços nos museus do interior, onde não haja profissional de nível superior” (IPHAN - Compromisso de Salvador, 1971, p. 3. *Apud.* Souza, 2013, p. 46).

Até então, esteve em voga uma conceitualização do patrimônio enquanto histórico e artístico nas políticas patrimoniais e folcloristas, seguindo o paradigma das tradições populares vistas enquanto um passado histórico remoto e anacrônico. Uma mudança paradigmática começa a se aflorar no Brasil ainda na década de 1970, no caminho de reconhecer as tradições populares enquanto referências culturais vividas na contemporaneidade, signos de identidades de grupos e comunidades formadoras da sociedade brasileira; e com relevância e potencial tecnológico, econômico e cultural. A dimensão imaterial ou intangível das culturas, notadamente as expressões do folclore e/ou das culturas populares tradicionais, começa, então, a ser enfatizada como passível de ações de valorização patrimonial. Vale mencionar, aqui, a atuação do Centro Nacional de Referências Culturais/CNRC, criado em 1975 e extinto em 1979 (incorporado no organograma do então SPHAN), no sentido de trazer a interlocução da academia científica com as referências culturais tradicionais e populares para as políticas públicas, de forma a buscar o desenvolvimento de uma civilização brasileira, fundada em tradições e identidade própria.

No Livro Patrimônio em Processo - trajetória da política federal de preservação no Brasil, na seção 4.4, dedicada ao Centro Nacional de Referências Culturais (CNRC), Maria Cecília Londres Fonseca (2005) nos mostra que a perspectiva do CNRC foi incorporada, em parte, pelo Iphan e favoreceu, nos anos 1980, a interlocução mais estreita entre as áreas da educação e da cultura no âmbito da política pública do Instituto. Esta e outras experiências nacionais e internacionais serviram de base para técnicos especialistas do Estado e representantes de segmentos da sociedade debaterem durante a Assembleia Nacional Constituinte; e, como resultado, o conceito de patrimônio imaterial (abarcando os saberes dos povos) foi apresentado no artigo 216 da Constituição Federal de 1988 como complementar ao conceito de patrimônio material em uma definição relativista e inclusiva de Patrimônio Cultural Nacional (Cecília Londres, 2005).

4 Referência aos seguintes documentos: Carta de Atenas (1931), Carta de Nova Delhi (1956), Carta de Paris (1962), Normas de Quito (1967) e Recomendação de Paris de Obras Públicas ou Privadas (1968). Com exceção do primeiro, todos os documentos foram realizados pela UNESCO.

No cenário nacional, a Constituição Federal de 1988 institui a participação social como um preceito a ser seguido na implementação da política pública – sobretudo nas políticas sociais, culturais e educacionais. No cenário internacional a dimensão da participação social é pautada, sobretudo, pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989 (ratificada pelo Brasil em 2002), que traz, dentre outras, a questão da participação social, dos direitos dos povos e comunidades tradicionais ao consentimento prévio e informado e repartição de benefícios nos processos de políticas públicas, empreendimentos, uso de imagem, e pesquisas de toda ordem. No espírito deste novo tempo, deu-se o primeiro registro do então nominado patrimônio imaterial – a Arte *Kusiwa* e o grafismo *wajãpi*, em 2002 (posteriormente, em 2023 reconhecida como Obra Prima da Humanidade pela Unesco). E as referências relativas às culturas dos povos indígenas, quilombolas, povos de terreiro, comunidades e associações em torno de tradições culturais populares, foram incluídas dentro da margem das políticas de Estado de identificação, reconhecimento, preservação e salvaguarda do patrimônio cultural (Vianna, 2016).

No âmbito das políticas voltadas para o patrimônio cultural em nosso país, o preceito constitucional da participação social tem sido implementado, desenvolvido e aprimorado em várias frentes e direções. E percebe-se diferentes tipos de participação social: desde as hierarquizadas, subalternizantes (como a posição de serviçal), às participações aviltantes (como a participação dos indígenas na exposição de Ladislau Neto no fim do século XIX); as participações passivas, como a mera anuência e consentimento prévio e informado; as participações ativas em consultas, conselhos, fóruns de formulação e gestão compartilhada do patrimônio entre estado e sociedade. Para Bordenave (1983), a participação é condição natural do ser humano como ser social, mas pode ser usada de maneira imposta, voluntária, manipulada ou concedida. O indivíduo pode ser obrigado a participar de um grupo (participação imposta), ou o grupo pode ser formado organicamente (participação voluntária), ou ainda o grupo pode ter sido formado por um agente externo preocupado em realizar os objetivos do grupo (participação provocada) ou os próprios objetivos (participação manipulada), já a participação concedida é a parte de poder exercida pelos subordinados e considerado legítimo por eles mesmos (Bordenava, 1983, p. 27-29).

E, na medida em que as culturas populares também entraram para o rol de referências patrimonializáveis, a participação dos segmentos dos detentores desses patrimônios tornou-se condição, meio e fim, dos processos de registros e salvaguardas dos patrimônios imateriais. Isto é: os segmentos das culturas populares participam, com o Estado, da definição de seus patrimônios; ao menos idealmente. “Nada sobre nós, sem nós” – é a máxima proferida pelos detentores de patrimônios imateriais e representantes dos povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e de terreiro, grupos e segmentos populares urbanos sobretudo na segunda década deste século XXI. Uma situação bem distinta das políticas implementadas na primeira metade do século XX, quando eram os intelectuais e artistas das elites que pesquisavam e elegiam quais referências populares eram tratadas como referências de brasilidade (sob anonimato autoral); e publicadas, após passar por edição – ou processo antropofágico – de adequação às linguagens das elites e camadas médias da burguesia. Popular, com filtro – uma representação do popular por meio do folclore definido pelos artistas, gestores, intelectuais orgânicos de dentro do Estado.

A participação no âmbito das políticas públicas na museologia é atribuída ao Programa Ponto de Memória (PPM) e na utilização de ferramentas como o Inventário Participativo, utilizado como um dos passos metodológicos do programa. Ambas tecnologias sociais com mote principal na participação social, buscaram reverter as feridas coloniais trazidas por uma institucionalização tardia e conturbada no âmbito da memória social, a partir do fomento de criação de novas instituições voltadas à diversidade de povos e culturas, inclusive na revisão de narrativas e legitimações, no mote do direito à memória (Heitor, 2023, p. 83). “Nesse sentido, a ideia de participação passa pela decisão coletiva e compartilhada de escolher quais memórias e patrimônios são relevantes para a comunidade, contribuindo, assim, para um processo contínuo de apropriação cultural” (IBRAM, 2016, p. 39).

Os museus comunitários inscritos no programa, no entanto, são colocados em uma condição de crescente intensificação da luta pela manutenção fiscal, na medida em que o Estado reconhece sua contribuição em potência mas não exercita a redistribuição monetária necessária para a continuação desses museus (Fraser, 2006. *Apud.* Heitor, 2023, p. 94). Esse contexto leva os trabalhadores culturais dos museus comunitários, que já delegam essa função para o segundo plano – uma vez que trabalham muitas vezes de forma voluntária e quando muito acessam algum recurso esporádico que raramente permitem dedicação integral, à uma condição de informalidade instituída por remunerações temporárias e intermitentes, ao que Lygia Segala (2018) assinala como “biscates de editais”, obrigando-os a se relacionarem com a “pejotização”, seja por Micro-Empreendedores Individuais (MEI), associações sem fins lucrativos e/ou Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIPS), a fim de concorrerem aos editais de cultura.

Tal generalização da forma empresa (Foucault, 2008) nos leva a crer que, não basta que as comunidades ou grupos tenham aderência ao discurso do desejo de memória. É necessário que elas respondam às normas, dominem os léxicos e saibam ler as nuances das oportunidades de financiamento e dos dispositivos de reconhecimento das práticas museológicas e patrimoniais, o que torna o discurso da diversidade, além de restrito, pouco poroso à outras formas de organização – a outros modos de ser museu (Heitor, 2023, p. 98).

Nesse sentido, vale a reflexão de Maria Célia Teixeira Santos (2002), quando fala sobre a centralidade do conceito de participação para o movimento da Nova Museologia⁵, especificamente quando remete à Mendonça (1987) para dizer que “a autogestão é considerada como o meio mais aperfeiçoado de participação” (p. 122). Mendonça (1987), ao exercer o ritual do mito de origem, retoma a reação à revolução industrial a partir da metade do século XIX para se referir ao início do emprego da palavra “autogestão”. Passando por socialistas utópicos, cooperativistas, anarquistas e marxistas, resume a autogestão como uma proposta de ação coletiva e totalizadora, fundamentando-se no princípio de igualdade entre todos e defendendo a autonomia criativa de cada indivíduo (p. 89 e 90). O autor compreende, no contexto dos anos 80, que a autogestão seria uma prática eminentemente revolucionária:

5 Nova Museologia é uma corrente dentro da museologia que elenca a Carta de Santiago do Chile (1972) como documento fundamental. Entendida por muitos autores enquanto uma revolução paradigmática no campo que abarca as lutas sociais por direitos, e que permitiu o surgimento de correntes como a Museologia Social e a Sociomuseologia.

a proposta autogestionária hoje cobre todos os espaços da vida em sociedade e que na esfera das organizações sua mensagem é revolucionária e avassaladora, na medida em que postula a radical introdução de democracia direta no que tange à partição do poder e à prática da solidariedade social selada na vida afetiva e cultural das pessoas (Mendonça, 1987, p. 100).

Compreende-se a autogestão enquanto proposta revolucionária quando inserida no contexto das organizações ocidentais, pois essas operam em uma lógica do desenvolvimento acumulador na cosmofobia dos humanistas, como analisa o intelectual orgânico quilombista Antônio Bispo dos Santos (2023). Os povos diversos, contracoloniais e que operam na lógica do envolvimento compartilhador sempre estiveram, assim como os animais não-humanos, operando sob a lógica da autogestão. Na dialética contra-colonial de Antônio Bispo (2023), a autogestão faz contraponto à política colonialista. “Toda política é um instrumento colonialista, porque a política diz respeito à gestão da vida alheia. Política não é autogestão. A política é produzida por um grupo que se entende iluminado e que, por isso, tem que ser protagonista da vida alheia” (dos Santos, 2023, p. 47). Assim, a política opera na lógica da democracia e assembleias, enquanto que a autogestão opera na lógica dos grupamentos e da discussão. Esses grupos, segundo Bispo (2023), precisam ter um tamanho finito, necessário para se autogestionar e, caso fique grande demais, cria-se outro grupo. “A nossa gestão é feita nos mutirões, nos velórios, nas festas, nos aniversários, nas missas, nos terreiros, nas roças. Apareceu um problema, resolvemos na hora” (p. 49).

Aproximando o pensamento quilombista de Antônio Bispo (2023) ao campo da preservação da memória, podemos associar algumas das estratégias contracoloniais de preservação autogestionária dos modos de vida dos povos diversos. As festas, por exemplo, são instrumentos principais de preservação das práticas alimentares e vice-versa: “pois a festa é mais forte do que a Lei, o Estado não consegue quebrar os modos de vida quando eles estão envolvidos nas festas” (dos Santos, 2023, p. 44). Outras estratégias envolvem arquitetura familiar, como é o caso dos quintais nos quilombos, e locais públicos como as feiras. Porém, a estratégia que talvez seja a mais central no pensamento de Bispo (2023) é o da grande confluência de saberes relacionada à vida em determinado ambiente. “Um povo que sabia disso tudo provavelmente não foi escravizado nem teve sua memória apagada como intencionava e intencionam até hoje os eurocristãos colonialistas” (p. 39). Por isso, Bispo (2023) defende a confluência entre os quilombos, as aldeias e as favelas e que esses últimos, para tal, imbuídos em suas relações complexas e íntimas com a modernidade tecnológica, que se especializem na divulgação da informação livre e gratuita, na quebra de patentes, na pirataria “de tudo que for possível, a partir da tecnologia e da sabedoria de nosso povo” (p. 46).

É necessário, porém, compreender os limites impostos ao nível de participação social na atuação dentro da lógica estatal eurocêntrica. Mesmo perante os avanços no campo do patrimônio, o cenário científico ainda apresenta muita resistência no sentido de incluir a população no fazer científico, ou mesmo reconhecer os saberes tradicionais. O espírito do tempo corresponde a um chamado revolucionário pela integração dos povos e comunidades tradicionais na política de estado nacional de forma autônoma e com equidade de forças. Atuando a partir de duas frentes, alinhado com Garcia Linera:

A revolução acontece, por um lado, na perspectiva que ele chama de gramsciana, de mudança de mentalidade e paradigmas na ordem da cosmovisão da sociedade; e, por outro lado, na perspectiva que ele chama de leninista, de tomada de espaços estratégicos no território - no caso, dentro do Estado, pela ocupação e transformação do aparato político burocrático estatal (Vianna, 2023, p. 287)

Não obstante a invisibilidade desses legados culturais no campo de atuação do Estado na proteção do patrimônio cultural (do patrimônio científico em particular), ao longo de todo o século XX os povos e comunidades tradicionais resistiram e engrossaram movimentos sociais por garantias e direitos sociais e culturais. Relegados à condição de objetos de estudos pertencentes ao universo do folclore – fadados, portanto, ao inexorável desaparecimento, as tradições indígenas e afro-brasileiras resistiram. Observa-se que, apesar da expansão global da indústria cultural e uma cultura de massa altamente complexa e de escala planetária que alcança o ciberespaço – para além dos centros metropolitanos, o que então era chamado folclore e que hoje chamamos de “culturas populares tradicionais” está vigente, vigorosa e potente em todas as localidades do território nacional. E compõem a exuberante diversidade cultural do país – diversidade que constitui, em si, o mais significativo patrimônio cultural a ser representado para dentro e para fora do país. Não obstante o grande esforço e trabalho dos folcloristas, pesquisadores e agentes do Estado, esta resistência e potência das culturas tradicionais, no passado e no presente, se deve às próprias comunidades, grupos e mestres/as que engendraram e engendram seus modos próprios de produção e reprodução cultural, transmissão de tradições, salvaguarda de referências e identidades – referências as quais são potencialmente patrimonializáveis pelo Estado Democrático de Direito instituído a partir da Constituição Federal de 1988. E, sobretudo, devem compor o rol do patrimônio tecnológico e científico do país; e serem considerados nas formulações das soluções e tomadas de decisão no campo da política pública.

A política para o patrimônio cultural no Brasil seguiu os preceitos eurocêntricos-racistas. E, ao longo do século XX as transformações derivadas dos movimentos sociais foram forçando e demandando mudanças nos marcos legais e práticas na política para o patrimônio; sendo que o marco mais significativo foi a Constituição de 1988 – que traz os saberes dos povos e comunidades tradicionais para o rol de bens patrimonializáveis e condiciona as políticas públicas às diversas formas de participação social. O século XXI começa e segue com as tensões sociais e as demandas de regulamentação e garantias dos preceitos constitucionais nas várias áreas da cidadania no Estado Democrático de Direito.

Foi neste contexto de ampliação da compreensão sobre cultura, que compreende sua diversidade e fomenta a participação social, que um movimento social começou a se organizar a partir dos anos 2000. Tomando como inspiração o movimento paulista “Arte contra a Barbárie” de 1998, “um dos primeiros a se insurgir contra a lógica das políticas culturais baseadas nas Leis de Incentivo” (Silva, 2018, p. 75), o movimento artístico popular e tradicional dá seus primeiros passos enquanto um movimento social organizado no Fórum para as Culturas Populares e Tradicionais, também em São Paulo, no ano de 2002. Na missão de atuar sobre as políticas públicas na preservação e fomento das expressões culturais populares e tradicionais brasileiras, esse movimento era formado por uma gama heterogênea de produtores, artistas e pesquisadores e que, a partir de então, começa a englobar gradualmente os mestres e mestras tradicionais (Silva, 2018, p. 74).

A partir de 2003, esse Fórum de São Paulo se uniu ao Fórum de Culturas Populares, Indígenas e Patrimônio Imaterial do Rio de Janeiro para organizar, com o MinC, especificamente a Secretaria da Identidade e Diversidade (SID), e a Fundação Palmares, o I Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares, que aconteceu em 2005 em Brasília. Esse evento foi um marco histórico no entendimento de José Jorge de Carvalho (2010), por sua dimensão inédita e “por ter permitido a consolidação de uma plataforma política em que as vozes de mestres e mestras passaram a fazer parte imprescindível de qualquer projeto de apoio estatal às nossas tradições populares” (p. 40 e 41). No ano seguinte, foi organizado um novo seminário que englobou dois eventos: o II Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares e o I Seminário Sul-americano das Culturas Populares. Nessa ocasião, foi criada a Rede das Culturas Populares e Tradicionais, uma das maiores articulações do Fórum, que tomou forma de um grupo de e-mail e uma página no *facebook* (Silva, 2018, p. 77).

O Encontro de Saberes, a revolução epistêmica e o PCC&T

O Encontro de Saberes é um movimento que responde ao espírito do tempo em que vivemos no começo do século XXI; quando ansiamos por transformações sociais, nas ciências e nas políticas públicas, na direção do pluralismo cultural, antirracismo, equidade socioeconômica, descolonização e soberania nacional. Trata-se de processo em curso de inclusão de mestres e mestras dos saberes tradicionais indígenas, quilombolas, dos povos e comunidades tradicionais e de terreiro, dos grupos e segmentos urbanos guardiões de tradições populares, na posição de docentes e pesquisadores nas universidades brasileiras. É um movimento de descolonização acadêmica, transformação da universidade monoepistêmica em universidade pluriepistêmica – que proporciona inovação e soberania no ensino e na pesquisa em nosso país. A proposta já alcança, desde 2010, dezenove universidades brasileiras – e vai se expandindo em experiências diversas de transdisciplinaridade e inovação curricular. Podemos dizer que este movimento tem como marco de origem as duas edições do Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares, realizados em 2005 e 2006, na Capital Federal.

As duas edições desse Seminário foram realizadas no âmbito das ações de um primeiro governo democrático popular eleito e empossado no país; no qual a participação social ativa foi um princípio, meio e fim a ser perseguido e implementado. Estes dois seminários resultaram na sistematização de demandas diversas e de diretrizes para as políticas públicas que foram sendo implementadas; dentre elas a inclusão dos mestres e mestras dos saberes tradicionais no âmbito do ensino formal. No caso do Encontro de Saberes, no âmbito do ensino superior e na pesquisa acadêmica.

Os dois seminários contaram com a presença de 600 mestres em 2005 e mais de mil mestres em 2006 (Carvalho, 2020, p. 32). Um dos resultados dos dois seminários foi a consolidação do uso do termo “Mestre” e “Mestra”, considerado por Carvalho (2021: 60), como “o significante mais apto para representar o leque completo dos especialistas nos saberes tradicionais brasileiros”. Equiparando a outros termos, como *sensei* para cultura japonesa ou *Doma* e *Soma* para os bambara (Bâ, 2010, p. 175), o termo mestre “ao mesmo tempo, define um cientista e um professor, docente e mestre, servindo para dirigir-se aos dois” (Carvalho, 2020, p. 34). Na proposição de uma definição mínima para

considerar uma pessoa oriunda de comunidades e povos tradicionais enquanto mestre(a) do saber, Carvalho elenca quatro características:

- a) os mestres e mestras são aqueles cuja senioridade é inequívoca, confirmada pela sua biografia, reveladora das evidências de seu reconhecimento, dentro e fora da sua comunidade;
- b) assumem a missão de ensinar o que sabem, e por isso têm discípulos, assistentes, seguidores ou aprendizes, todos eles plenamente formados e em condições de assumir futuramente o papel de novos mestres;
- c) são pesquisadores; e do mesmo modo que nós, pesquisadores acadêmicos, ampliam constantemente os saberes que dominam;
- d) dada a profundidade do seu saber, os mestres podem ser comparados aos nossos catedráticos ou professores eméritos (Carvalho, 2021, p. 60 e 61).

* * *

O processo de descolonização do ensino superior no Brasil vai ter o século XXI como momento de popularização e penetração no campo das políticas públicas. As leis n.º 10.639/03 e n.º 11.645/08, que implementam a obrigatoriedade do ensino da cultura afro-brasileira e indígena no currículo base de ensino, foram os principais dos primeiros marcos legais no sentido de reconhecer e incluir alguma diversidade epistêmica. Uma implicação resultante dessa medida é o questionamento sobre a efetividade da mesma ao se deparar com o perfil branco exclusivista dos professores universitários. Onde não há confiabilidade de que esta educação para as relações étnico-raciais (ERER) seja efetivamente antirracista apenas pela inserção dos temas sobre África e cultura afro-brasileira (Lima, 2023). A luta pela implementação de cotas raciais no Brasil (que conquistou a Lei de Cotas de 2012), e a sequência de reivindicações que se sucederam no sentido de ampliar o alcance das reservas de vagas nas demais esferas públicas, tentaram suprir essa lacuna, mas não se fizeram, por si só, suficiente para tal.

Ainda que um importante passo para a descolonização, os próprios co-tistas denunciaram o cenário de colonização epistêmica que se havia criado com as cotas para graduação. Entram alunos negros e indígenas nas universidades ainda compostas por uma maioria absoluta de docentes brancos, de currículos ainda muito eurocêtricos. Ao mesmo tempo, a exclusão dos saberes tradicionais, colocados em uma condição de invalidez em relação ao saber científico, não foi uma questão diretamente abordada nas políticas públicas. O próximo passo seria atuar nessas fronteiras no sentido de abrir vias institucionais de ingresso e proliferação dos saberes tradicionais ao proporcionar a posição de professor universitário para os mestres e mestras responsáveis pela reprodução desses saberes.

Levando em conta todo este contexto legal e atendendo a primeira demanda apresentada pelos mestres e mestras do saber tradicional, de inclusão das artes tradicionais no ensino superior, o MinC encabeça um projeto com o título inicial “Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais”. Para tal, foi preciso uma parceria junto ao Ministério da Educação (MEC), uma vez que a Educação Superior estaria no escopo deste último. José Jorge chama atenção para o fato de que essa iniciativa tenha sido feita pelo MinC e não pelo MEC, o que expli-

cita que o caráter de participação social e compreensão da diversidade surge pelo campo da cultura. “O MinC veio, assim, propor reintegrar a dimensão que o MEC havia excluído” (Carvalho, 2020, p. 35). Essa parceria foi oficializada pela portaria interministerial Minc/MEC de 2007, cujo inciso IV do art. 2º postula:

IV - promover a formação professores, gestores, estudantes e comunidades para a valorização, reconhecimento e regulamentação dos saberes tradicionais, da diversidade étnico-racial, social e cultural e do patrimônio material e imaterial, mediante atividades que garantam resultados práticos, como publicações, audiovisuais, exposições e novas metodologias

Essa portaria abre a oportunidade para que o recém criado INCT de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), em articulação ao CNPq, abrisse, em 2010, uma disciplina na UnB com o mesmo nome do projeto, “Artes e Ofícios dos Saberes Tradicionais”, ofertada por mestres e mestras tradicionais e atrelada ao DAN-UnB como matéria de Módulo Livre (Oliveira, 2017). “Posteriormente, com o avanço das edições da disciplina, esse leque se ampliou para além dos ofícios e das artes” (Carvalho, 2020, p. 34), eventualmente adotando o nome “Encontro de Saberes”. Dez anos depois de sua criação, o projeto Encontro de Saberes foi aderido por outras 15 universidades (inclusive no exterior), onde:

[...] já participaram 161 mestres de diferentes universos culturais: indígenas, quilombolas, comunidades de terreiro, e de grupos organizados nas cidades e zonas rurais em torno de performances e celebrações das culturas populares tradicionais; e também 127 professores de diferentes áreas do conhecimento estabelecidas pelo CNPq que acompanharam os mestres em sala de aula (Carvalho, 2020, p. 30).

Partimos do princípio de que o movimento Encontro de Saberes responde, no século XXI, à necessidade de transformações estruturais na academia científica e aparato conceitual e operacional do Estado, na proteção do patrimônio cultural; de modo a proporcionar tanto a crítica quanto processos descolonizadores; e garantir a pluralidade epistêmica e ampla participação étnico-racial e dos diversos segmentos sociais que habitam o território brasileiro na criação, desenvolvimento, aplicação e usufruto dos saberes científicos e artísticos em prol do bem estar dos que habitam o território brasileiro (Vianna, 2023).

A relação intrínseca entre cotas discentes e epistêmicas (esta concretizada por projetos como o Encontro de Saberes) possui implicações diretas à sensibilização de estudantes de áreas afetas ao patrimônio, pois possibilitam contato com uma circulação complexa de saberes, um caminho de reconexão com uma estrutura de conhecimento alicerçada em epistemologias tradicionais dos povos habitantes do território. O Projeto Encontro de Saberes aponta a viabilidade da construção de protocolos para a sustentação do tripé Estado - Academia Científica - Sociedade Civil (aqui representada pelos mestres da cultura popular e da tradição) na identificação, gestão e salvaguarda do inestimável patrimônio cultural dos diversos grupos, segmentos, comunidades, povos e nações que vivem no País (Figueiredo e Vianna, 2020, p. 101 e 102).

A perspectiva inaugurada pelo movimento Encontro de Saberes transcende a revolução implementada no campo do patrimônio cultural a partir da afirmação do princípio da participação social nas políticas públicas; afirmação do conceito de patrimônio imaterial - que inclui as tradições de povos, comunida-

Patrimônio, Ciência e Saberes Tradicionais:
contribuições do Encontro de Saberes para a ampliação do patrimônio científico

des e grupos sociais populares e implica em ampliar os horizontes da museologia. E também transcende os marcos legais instituídos no campo da Educação formal pela LDB, que traz a educação intercultural indígenas e obrigatoriedade do ensino das tradições afro-brasileiras; das Leis 10.639 e 11.645.

O Encontro de Saberes é a afirmação de que os saberes de mestres e mestras dos saberes tradicionais, indígenas, quilombolas, dos povos de terreiro, comunidades tradicionais e grupos sociais urbanos e rurais, são análogos aos conhecimentos científicos dos acadêmicos, pesquisadores e professores nas universidades. Fazem parte, portanto, do patrimônio científico que devemos salvaguardar, proteger, promover e divulgar; e acionar nas formulações científicas e políticas em prol do bem estar de todas as populações vigentes em nosso país. A sede da primeira edição do Encontro de Saberes, por exemplo, expõe os objetos produzidos pelos mestres e alunos durante as edições do projeto nos espaços internos:

Os objetos dispostos nos corredores da sede do INCTI são diversos, e sua natureza vai desde representações gráficas penduradas nas paredes (pôsteres, jornais, mapas e cartografias, obras de arte), passando por mobiliário (cadeiras e murais), plantas, artesanatos (cerâmicas, objetos em palha, capim dourado, bonecos) e utensílios e vestuário tradicionais ritualísticos (chapéus, tambores, chocalhos, pandeiros). [...] Outro aspecto que chama atenção são a disposição de alguns itens que parecem formar exposições ou módulos de uma exposição distintas entre si: no início há a parte física da “Hemeroteca Memorial das Cotas”, um conjunto de diversas reportagens; e, em destaque, uma sequência de grandes vitrais estampados com fotos de mestres e mestras do saber que participaram do Encontro de Saberes. Além desses, alguns objetos materiais se encontram afastados do público por terem sofrido um sinistro (alagamento) e outros estão sob os cuidados pessoais do professor coordenador do instituto, José Jorge de Carvalho. (Estevam, 2023, p. 19)

Parte significativa do quantitativo total desses objetos se originaram diretamente nas aulas do Encontro de Saberes, quando não, a grande maioria é oriunda de pesquisadores, mestres e professores da rede institucional do projeto. Não é difícil encontrar objetos, inclusive, que são imbuídos de significações afetivas e/ou espirituais, aferindo um valor de preservação *sui generis* para as pesquisadoras e pesquisadores que frequentam o instituto. “Por essas razões e pela sua natureza institucional (de ser um instituto de pesquisa), o INCTI não é aberto ao público. Portanto, o instituto não poderia, e nem mesmo pretende, ser considerado como Museu” (Estevam, 2023: 135). Nesse sentido, o INCTI, sede do Encontro de Saberes na UnB (e, provavelmente, os demais núcleos dos que compõem esta rede), pode ser enquadrado na categoria de iniciativas mais institucionalizadas de salvaguarda de objetos de PCC&T, mas que não se estruturam enquanto museus internos. Como descritos por Granato e Santos (2015):

Vitrines, estantes, mesas, e outros suportes expõem objetos de C&T em corredores, salas e laboratórios foram encontrados em diversos departamentos e institutos, que, em geral, selecionaram os objetos mais importantes em momentos de grande descarte, e passaram a utilizá-los para fins decorativos e demonstrativos - inclusive utilizando-os em aula. (Granato e Santos, 2015, p. 34)

A proliferação do Encontro de Saberes também incitou aproximações entre o projeto e o campo do patrimônio por pesquisadores da rede afetos da

área. No dossiê especial de comemoração dos 10 anos do projeto, intitulado “Encontro de Saberes: Transversalidades e Experiências”, do periódico “Mundaú” (n. 9, 2020), por exemplo, constam dois textos que relacionam a experiência do Encontro de Saberes com uma prática expográfica. A autora Renata Moreira Marquez (2020), em seu texto “Quase-etnógrafa-etc”, promove uma análise da exposição “Mundos Indígenas”, inaugurada em dezembro de 2019, no Espaço do Conhecimento UFMG (2020, p. 227). Nessa análise, Marquez levanta algumas questões pertinentes:

Como as exposições – forma museológica predileta para o exercício do poder, como demonstrou Alfred Gell (2001) – podem, elas mesmas, fulminar a moldura colonial superando seu paradoxo intrínseco? Como podemos ocupar os circuitos expositivos sem repetir o esforço de tradução que aniquila a diferença? (Marquez, 2020, p. 224)

No texto intitulado “Jogo de Dentro, Jogo de Fora: o encontro de saberes da UFRGS e a capoeira de mestre churrasco”, Marco Antonio Pogleia e Júlio Salom (2020), ao lado do próprio mestre Churrasco, contam que algumas fotografias do mestre de capoeira, cujos negativos já estavam sendo revelados no Museu da UFRGS, compõem uma exposição no mesmo museu que estava em fase de produção. Os autores atribuem o fato a um “exemplo positivo das novas articulações que podem nascer dos encontros propostos pela disciplina” (Pogleia; Salom; Churrasco, 2020: 166). A UFRGS também elaborou uma exposição virtual em comemoração dos 5 anos do projeto, em 2021 (disponível em: <https://www.ufrgs.br/encontrodesaberes/>).

Os pesquisadores da rede do Encontro de Saberes atendem, portanto, a uma demanda museal - visto que se apropriam da linguagem museológica para preservar o patrimônio cultural correspondente ao encontro entre os saberes tradicionais com os saberes acadêmicos. Em um nível assimilativo, pode-se dizer que o Encontro de Saberes opera um universo de referências culturais que se encaixam na categoria de Patrimônio Cultural da Ciência e Tecnologia (PCC&T). Porém, essa assimilação só será verdadeira se compreendemos a premissa já enunciada: a de que os saberes tradicionais dos mestres e mestras do saber são equivalentes aos conhecimentos científicos. Dito de outro modo, o movimento de englobar o Encontro de Saberes no PCC&T é um posicionamento político que valida o conhecimento dos mestres, levantando um questionamento sobre a exclusão dos mesmos no espaço acadêmico. Ora, se os objetos dos mestres são patrimônio da ciência, porque os mesmos estão fora das salas de aula?

Começo, de novo (considerações finais)

O reconhecimento dos Saberes Tradicionais por parte da academia científica, no exercício de convidar mestres e mestras enquanto docentes do Encontro de Saberes e na titulação de Notório Saber, demanda uma adaptação e revisão no campo do Patrimônio Cultural da Ciência e Tecnologia (PCC&T), a fim de incluir a cultura material produzida no contexto dos Povos e Comunidades Tradicionais, mantidos por mestres e mestras. Para tal, novas investigações e colaborações no campo deverão ser empreendidas sob a luz de um novo paradigma pluriépistêmico.

A própria concepção de preservação necessita de uma adequação para exercer o diálogo com as epistemes plurais dos saberes tradicionais, uma vez

Patrimônio, Ciência e Saberes Tradicionais:
contribuições do Encontro de Saberes para a ampliação do patrimônio científico

que foge do paradigma eurocêntrico da salvaguarda voltada à integridade do objeto. A conservação do patrimônio material dos povos e comunidades tradicionais pode exigir a plena utilização periódica de objetos musealizados para o exercício de festas e rituais, por exemplo. Alguns objetos, incumbidos de um contexto espiritual, também podem estar atribuídos de uma exclusividade de manuseio e exposição a uma seleção específica de pessoas, dos quais podem ser excluídos os profissionais de conservação e, certamente, o público em geral.

Ao reconhecer os mestres e mestras dos saberes tradicionais em equivalência aos docentes com doutorado, os locais de produção epistêmica também devem ser repensados e ampliados. O laboratório do saber científico, tanto quanto os institutos científicos, não encontram correlação direta e/ou automática nas comunidades tradicionais. Isso porque, na maioria das vezes, os saberes tradicionais são saberes relacionados ao território tradicional. Isso implica compreender que grande parte dos objetos de cultura material que representam os saberes tradicionais estão diretamente ligados aos territórios de suas respectivas comunidades. Portanto, a conservação desses ambientes, que demanda demarcação de terras, também estaria relacionado com a conservação desses objetos.

Considerar os objetos relacionados aos saberes tradicionais enquanto pertencentes ao escopo do Patrimônio Cultural da Ciência e Tecnologia (PCC&T), também se configura enquanto um processo de inclusão epistêmica, considerado por José Jorge de Carvalho (2022) enquanto “cotas epistêmicas”. Uma vez que mudaria a valorização de objetos que estariam voltados para o estudo das ciências sociais, para o reconhecimento de um valor voltado à produção efetiva do conhecimento. Em outras palavras, é a mudança do paradigma sujeito-objeto para sujeito-sujeito das ciências, onde as comunidades tradicionais deixam de ser objetos de estudo para serem sujeitos do conhecimento, permitindo o diálogo horizontal entre a ciência eurocêntrica e os saberes tradicionais brasileiros.

Referências

ARAÚJO, Bruno Melo de; RIBEIRO, Emanuela Sousa (org.). *Cadernos do Patrimônio Cultural de C&T: pesquisa, acervos e instituições*. Recife: Editora UFPE, 2015. ISBN 978-85-415-0624-3. Disponível em: <<https://editora.ufpe.br/books/catalog/view/12/16/41>>.

BORDENAVE, J. E. D. *O que é participação*. I. São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos, 95)

CARVALHO, José J.; FLOREZ, Juliana F. Encuentro de Saberes: Huellas de Memoria Pluriversa y Descolonización de la Universidad Contemporánea. *Arxius de Ciències Socials*, v.39, p. 143-150, 2018. Disponível em: <https://roderic.uv.es/handle/10550/69979>.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In Bernardino-Costa, J., Maldonado-Torres, N., & Grosfoguel, R. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes, Descolonização e Transdisciplinaridade: três conferências introdutórias. Em *Universidade popular e encontro de saberes*. Organizado por Rosângela Pereira de Tugny e Gustavo Gonçalves, p. 475-507. Salvador: EDUFBA; Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa. 2020a.

CARVALHO, José Jorge de. O Encontro de saberes nas artes e as epistemologias do cosmos vivo. Em *Universidade popular e encontro de saberes*. Organizado por Rosângela Pereira de Tugny e Gustavo Gonçalves, p. 475-507. Salvador: EDUFBA; Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa. 2020b.

CARVALHO, José Jorge de. Notório saber para os mestres e mestras dos povos e comunidades tradicionais: uma revolução no mundo acadêmico brasileiro. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, v. 28, n. 1, p. 54-77, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadaufmg/article/view/29103/29332>.

CARVALHO, José Jorge de. Cotas étnico-raciais e cotas epistêmicas: bases para uma antropologia antirracista e descolonizadora. *Mana*, v. 28, n. 3, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n3a0402>.

DANTES, Maria Amélia Mascarenhas. As ciências na história brasileira. *Ciência e Cultura*, v. 57, n. 1, p. 26-29, 2005. <[http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252005000100014#:~:text=No%20entanto%2C%20desde%201500%20aconteceram,%2C%20entre%20outras%20\(2\)>](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252005000100014#:~:text=No%20entanto%2C%20desde%201500%20aconteceram,%2C%20entre%20outras%20(2)>)>

DOS SANTOS, Antônio Bispo. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Editora Ubu, 2023.

ESTEVAM, Daniel Lofego. *Memórias da inclusão racial: gestão museológica e educação museal no Instituto Nacional de Ciências e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa da Universidade de Brasília*. Trabalho de Conclusão de Curso em Museologia. Universidade de Brasília - UnB: Brasília, DF, 2023.

FARIA, Ana L. G. A contribuição dos parques infantis de Mário de Andrade para a construção de uma pedagogia da educação infantil. Em *Educação & Sociedade*, ano XX, no 69. Campinas: CEDES. Dezembro/99. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/es/v20n69/a04v2069.pdf>>.

FIGUEIREDO, Ana Flávia; VIANNA, Letícia Costa Rodrigues. O Encontro de Saberes e a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial. *Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural*, v. 9, n. 17, p. 90-104, 2020.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *Patrimônio em Processo*. UFRJ/Minc/Iphan. 2005.

GRANATO, Marcus; RIBEIRO, Emanuela Sousa; ARAÚJO, Bruno Melo de (org.). *Cadernos do Patrimônio da Ciência e Tecnologia: instituições, trajetórias e valores*. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2017. 332 p. ISBN 978-85-60069-78-1. Disponível em: <http://site.mast.br/hotsite_cadernos_do_patrimonio_da_ciencia_e_tecnologia/pdf/livro_completo.pdf>.

Patrimônio, Ciência e Saberes Tradicionais:
contribuições do Encontro de Saberes para a ampliação do patrimônio científico

GRANATO, Marcus; SANTOS, Fernanda Pires. Valorização do Patrimônio Científico e Tecnológico Brasileiro: Resultados do levantamento nacional de objetos de C&T. 2015 In: HEITOR, G. Governamentalidade e produção de territórios: um olhar sobre a implementação do Programa Pontos de Memória. *Revista VIS: Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais*, [S. l.], v. 21, n. 1, p. 99–126, 2023. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/revistavis/article/view/44479>>.

IBRAM. *Pontos de Memória: Metodologia e Práticas em Museologia Social*. Brasília: 2016. Disponível em: <<https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2017/01/Pontos-de-Mem%C3%B3ria-Portugu%C3%AAs.pdf>>.

LIMA, Valdemar de Assis. *O Branco no Preto e o Preto no Branco: uso social da memória no fazer-se antirracista de pessoas brancas na ambiência da Universidade Federal de Santa Catarina*. 2023. Tese de doutorado — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2023.

LOPES, Maria Margaret. *O Brasil descobre a pesquisa científica: os museus e as ciências naturais no século XIX*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2019. 372 p. ISBN 978-8527104258.

MENDONÇA, Luís Carvalheira de. *Participação na Organização: uma introdução aos seus fundamentos, conceitos e formas*. São Paulo: Atlas, 1987.

OLIVEIRA, Carlos Augusto de. A musealização do território como estratégia de gestão do patrimônio e administração da memória. *Revista Memorare*, Tubarão, SC, v. 2, n. 2, p. 34-51, jan./abr. 2015. ISSN: 2358-0593.

SANTOS, Deborah Silva. *Museologia e Africanidades: experiências museológicas de mulheres negras em museus afro-brasileiros*. Tese apresentada ao Departamento de Museologia da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia para a obtenção do título de Doutora orientada por Judite Santos Primo, Lisboa: 2021.

SILVA, Bruno Goulart Machado. *Trânsitos da cultura popular: política pública, produção, difusão e salvaguarda nos encontros de culturas tradicionais*. 2018. Repositório Institucional da UnB, [s. l.], 2018. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/32408>.

UNESCO. Declaração de Veneza - A Ciência diante das Fronteiras do Conhecimento. 1986. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000068502_por.locale=en.

VIANNA, Letícia C. R. Patrimônio Imaterial. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. 2a. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbete). ISBN 978-85-7334-299-4. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionario-PatrimonioCultural/detalhes/85/patrimonio-imaterial>.

VIANNA, Letícia Costa Rodrigues. O projeto Encontro de Saberes: Educação Patrimonial e inclusão epistêmica. *Revista Com Censo: Estudos Educacionais do Distrito Federal*, v. 7, n. 3, p. 202-207, 2020.

VIANNA, Letícia CR. Encontro de Saberes: o espírito do tempo e o estado da arte de uma proposta de transformação social. *PragMATIZES-Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura*, v. 13, n. 25, p. 267-301, 2023.

VIEIRA, Marina Cavalcante. A Exposição Antropológica Brasileira de 1882 e a exibição de índios botocudos: performances de primeiro contato em um caso de zoológico humano brasileiro. *Horizontes antropológicos*, v. 25, p. 317-357, 2019.

VILHENA, Luis Rodolfo. *Projeto e Missão. O Movimento Folclórico Brasileiro, 1947-1964*. Rio de Janeiro: Funarte/Fundação Getúlio Vargas. 1997.

Recebido em fevereiro de 2024.

Aprovado em maio de 2024.