

Etnomusicologia, música e ecologia dos saberes¹

Susana Sardo

Resumo

O conceito de ecologia dos saberes tem vindo a ser construído e consolidado pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos desde 1995. Baseada numa perspectiva epistemológica que postula o diálogo entre diferentes tipos de conhecimento, o conceito de ecologia dos saberes defende a diluição da linha abissal entre duas cartografias: a cartografia de poder, que divide o norte global do sul colonizado, e a cartografia do saber que divide o conhecimento científico-racional de outros tipos de conhecimento e “ignorâncias”. Este texto é uma proposta de reflexão que procura situar a etnomusicologia e os universos de conhecimento que estuda, nos discursos sobre a ecologia dos saberes. Parte de uma análise crítica às propostas de Boaventura de Sousa Santos e remete para um exemplo recente de inscrição da prática performativa cabo-verdiana Kola San Jon, enquanto patrimônio imaterial português, no âmbito da convenção da UNESCO sobre Patrimônio Cultural Imaterial, ratificada por Portugal em 2011. Este exemplo permite inquirir alguns pressupostos da ecologia dos saberes, inscrevendo as práticas musicais enquanto saberes contra-hegemônicos, e a etnomusicologia enquanto disciplina cuja práxis tem vindo a contribuir para a descolonização epistêmica.

Palavras-chave: etnomusicologia; ecologia dos saberes; descolonização epistêmica.

Abstract

The concept of an ecology of knowledges has, since 1995, been constructed and consolidated by the Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos. Based on an epistemological perspective that postulates the dialogue among different types of knowledge, the concept of an ecology of knowledges advocates diluting the abyssal line between two cartographies: the cartography of power that divides the global north from the colonized south, and the cartography of knowledge which divides rational-scientific knowledge from other kinds of knowledges and "ignorances." This text is a proposal for reflection that seeks to situate ethnomusicology and the universes of knowledge studied by ethnomusicologists within the discourses on the ecology of knowledges. It begins with a critical analysis of Boaventura de Sousa Santos' proposals and refers to a recent example of the patrimonialization process of the Cape Verdean performative practice Kola San Jon, which has been declared Portuguese intangible heritage under the UNESCO Convention on Intangible Cultural Heritage, ratified by Portugal in 2011. This example allows the broadening of some of the requirements of the ecology of knowledges by inscribing the musical practices as counter-hegemonic knowledge, and ethnomusicology as a discipline whose praxis has come to contribute to an epistemic decolonization.

Keywords: ethnomusicology; ecology of knowledges; epistemic decolonization.

¹ Este texto resulta da minha participação no VI Encontro da Associação Brasileira de Etnomusicologia, que teve lugar em João Pessoa entre 27 e 31 de Maio de 2013. Gostaria de expressar o meu sincero agradecimento aos organizadores do congresso que tornaram possível a minha participação neste evento e que me lançaram o repto para refletir sobre a proposta de “ecologia dos saberes”, de autoria de Boaventura de Sousa Santos, a partir da perspectiva da Etnomusicologia. Agradeço também a todos os colegas presentes que me ajudaram a rever, com os seus contributos na discussão, algumas das minhas propostas de análise, e em especial aos colegas que comigo partilharam a mesa de trabalho: Alice Satomi, Heloísa Valente, Marcus Wolff e Werner Evald (coordenador). O trabalho prévio que desenvolvemos na preparação da mesa de congresso, e que se pautou por uma reflexão conjunta e intensa a partir da partilha de textos, entre as duas margens do Atlântico, constituiu para mim uma experiência sublime de reflexão coletiva e de construção de conhecimento verdadeiramente em dialogia. A autoria deste texto, portanto, também lhes pertence.

Repensando alguns princípios da ecologia dos saberes

Os debates teóricos em torno do conceito de ecologia aplicado à produção do conhecimento no domínio das ciências sociais e humanas emergem, sobretudo na América Latina a partir da década de 1990. Constituem uma espécie de consequência direta da *teoria do pós-colonialismo* e da própria subsidiária da *teoria da dependência*, consolidada pelo economista brasileiro Theotônio dos Santos durante a década de 1970, e da subsequente *teoria do sistema mundo*, proposta por Immanuel Wallerstein na década seguinte. Estes posicionamentos teóricos – que de alguma forma se sucedem e se interceptam – assentam inicialmente na crítica ao modo como o “sistema económico global” produziu uma visão monolítica do mundo, e sugerem a inclusão de outras formas de economia, outras formas de conhecimento e, progressivamente, abrem o caminho para o diálogo entre diferentes formas de produção de saber. Podemos dizer que elas enfrentam a centralidade da Europa na construção de uma espécie de saber atópico, supra-local, enquanto única forma de saber válido tanto para a apreciação da própria Europa como para tudo o que estivesse para lá dela, e fazem emergir a consciência de um conhecimento geo-distribuído, re-editando a importância do local enquanto “uma maneira *lugar-específica* de outorgar sentido ao mundo” (ESCOBAR, 2005, p.68).

Esta re-edição do lugar enquanto território espacial e ecológico determinante na relação ser/estar, fazer/conhecer, ao mesmo tempo que combate a centralidade do saber atópico – ao alertar para os discursos monolíticos do *eurocentrismo*, *etnocentrismo*, *capitalcentrismo*, *ocidentocentrismo* – produz uma outra centralidade, agora baseada no sul. A lógica *sudocêntrica* inscreve-se no que o sociólogo Boaventura de Sousa Santos definiu como “epistemologia do sul”. De acordo com o seu texto seminal publicado em 1995, “uma epistemologia do Sul assenta em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir e com o Sul” (SANTOS, 1995, p. 508). Porém, a transformação do vocábulo epistemologia no seu plural (epistemologias) e que ocorre 13 anos após este primeiro enunciado, em 2008, é reveladora do desconforto que, entretanto, gerou a deslocação da centralidade do Norte Global para um Sul Global. E a consciência de que o Sul, aqui determinado por uma cartografia de dominação que opõe colonizador a colonizado e que inclui África, América Latina e Sul da Ásia, define, como sustenta a historiadora moçambicana Maria Paula Menezes “*uma infinidade de microcosmos, todos infinitamente distintos entre si*” (2008, p.7).

Sousa Santos designou esta fissura entre o norte e o sul, por “linha abissal” e propôs que ela fosse estendida a partir de uma matriz de dominação colonial que está para lá da cartografia física e económica, mas que abrange, também, a colonização epistémica. Na verdade, a colonialidade do poder, independentemente das diferenças coloniais, é igualmente geradora da colonialidade do saber e, nesse sentido, ela é tão válida no passado colonial como hoje porque ela representa também um poder intelectual, o poder de uma determinada forma de pensamento sobre o modo de conceber o mundo e de o interpretar.

Numa tentativa de desafiar o pensamento abissal e de promover a descolonização do saber, Sousa Santos propõe que tentemos desenhar uma ecologia dos saberes, com base no que designa por “inter-conhecimento” e “conhecimento prudente”, onde

crenças e ideias se distribuem respectivamente pelos dois lados da linha da abissalidade. Diz Santos “A utopia do interconhecimento é aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios. É esta tecnologia da prudência que subjaz à ecologia dos saberes” (2010, p.47). Porém, a proposta de Sousa Santos enferma, a meu ver, de dois princípios contraditórios. O primeiro é de carácter **cronocêntrico**, enquanto fetichização de um período pretérito. Marcado por um posicionamento ideológico de quase autoflagelação (que curiosamente critica numa publicação de 2011²), Sousa Santos define um Sul amputado da sua relação com o Norte. Propõe, portanto, que para aprender com o Sul nos devemos desfamiliarizar do Norte Imperial advertindo que

(...) o Sul é, ele próprio, um produto do império e, por isso, a aprendizagem com o Sul exige igualmente a desfamiliarização em relação ao Sul imperial, ou seja, em relação a tudo o que no Sul é o resultado da relação colonial capitalista. Assim, só se aprende com o Sul na medida em que se concebe este como resistência à dominação do Norte e se busca nele o que não foi totalmente desfigurado ou destruído por essa dominação. Por outras palavras, só se aprende com o Sul na medida em que se contribui para a sua eliminação enquanto produto do império. (SANTOS, 2004, p.18).

O segundo princípio contraditório, é de carácter **gnoseocêntrico**. Ao propor a utilização contra-hegemónica do conhecimento científico através do diálogo com “outras formas de conhecimento”, que designa por “conhecimento não científico”, Sousa Santos provoca uma dupla fissura: a primeira reside na suposição segundo a qual “outras formas de conhecimento” só existem do outro lado da linha de abissalidade, portanto, no Sul pré-colonial; a segunda reside no nível de interlocução em que coloca estes dois tipos de conhecimento (o científico e o “outro”) só concebendo o outro como alternativo ao científico-racional contribuindo, portanto, para os mesmos fins. Este posicionamento torna-se claro quando postula uma pragmática epistemológica subscrevendo a necessidade de uma hierarquia de saberes. Embora salvasse a importância de uma hierarquia não universal e “dependente do contexto”, Sousa Santos inscreve o seu postulado na ideia segundo a qual “hierarquias concretas emergem do valor relativo de intervenções **alternativas** no mundo real” (2007, p.31, **negrito meu**). Como exemplo destas “intervenções alternativas” apresenta o caso da substituição, na década de 1960, das práticas tradicionais de irrigação dos campos de arroz da ilha de Bali (Indonésia), por sistemas “modernos” baseados nos conhecimentos produzidos pelas ciências agrárias ocidentais, supostamente universais. Com resultados desastrosos para as culturas e arroz de Bali, esta alteração veio posteriormente a ser revertida em favor do sistema tradicio-

² Refiro-me ao magnífico texto de crítica ao posicionamento e discursos dos politólogos e dos analistas políticos, que Boaventura de Sousa Santos publica no livro “Portugal – Ensaio Contra a Autoflagelação”, sob a chancela da Editora Almedina (2012), em pleno coração da crise económica que se instalou no país desde 2008. Nesse texto Sousa Santos adverte para o facto de muitas vezes estes agentes, ao criticarem o estado da Nação, o fazerem como se eles próprios não fossem intervenientes diretos nesse processo. Apesar dessa consciência, nos textos que Sousa Santos dedica à construção epistémica da “ecologia dos saberes”, parece por vezes sucumbir ao mesmo síndrome falando do Norte como se ele próprio não lhe pertencesse e transfigurando-se num representante do Sul, falando por ele, numa espécie de monólogo de penitência e, por consequência, de autoflagelação.

nal que, afinal, a ciência computacional, desenvolvida a partir dos paradigmas de conhecimento científico da academia ocidental, mostrou ser o mais eficaz (SANTOS, 2007, p. 31-32).

É certo que neste exemplo Sousa Santos evoca a importância de outros conhecimentos que não os que se inscrevem no paradigma ocidental do científico-racional (religião, magia, superstição). Mas também é certo que os evoca na medida em que eles são “alternativos” ao científico-racional podendo ser comprovados e legitimados por este. Trata-se, portanto, de conhecimentos verificáveis e demonstráveis à luz da ciência moderna, alojados em experiências cognitivas que podem ser explicadas, verificáveis e transformadas em conhecimento global. Ou seja, todo o conhecimento cujo carácter efêmero e transitório não permita a sua transformação em conhecimento global, não poderá, aparentemente, ser considerado na lógica de uma ecologia dos saberes, tal como ela é explicada e fundamentada por Sousa Santos. Aqui se incluem os saberes que Foucault designou por “subjugados”, isto é: “toda uma série de saberes que foram desqualificados como saberes não conceptuais, como saberes insuficientemente elaborados, saberes ingênuos, hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível de conhecimento ou da cientificidade requerida” (FOUCAULT, 2000, p.11), ou seja, os “sub-outros” da ciência. Estes saberes são irrepetíveis e não permitem, portanto, a tradução que, de acordo com Santos, é condição para que possamos “identificar preocupações comuns, aproximações complementares e, claro, também contradições inultrapassáveis” (2007, p. 30).

Boaventura de Sousa Santos define tradução como “o procedimento capaz de criar inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis sem destruir a sua identidade” (SANTOS, 2005, p.118). Para que o trabalho de tradução defina uma efetiva ação contra-hegemônica e não colonial é necessário que existam o que designa por “zonas de contacto” onde confluem as relações desiguais de poder. Aos seus olhos, “o trabalho de tradução será possível no momento em que relações desiguais de poder cedem lugar a relações de autoridade partilhada” (SANTOS, 2005, p.129). Esta utopia política está expressa no trabalho de Boaventura de Sousa Santos desde pelo menos o ano 2000, a caminho de uma teoria da tradução. Porém, a sua formulação assenta numa visão macro da cultura e das sociedades, ou seja, os saberes e as práticas que envolve são observados a partir de princípios holísticos recortando das práticas e saberes possíveis aqueles que são passíveis de co-entendimento. Isso mesmo fica expresso quando se refere aos sujeitos a quem cabe operar a tradução: “Os saberes e as práticas só existem na medida em que são usados por grupos sociais (movimentos ou ONGs). Por isso o trabalho de tradução é sempre realizado entre dirigentes, activistas ou intelectuais orgânicos desses grupos sociais” (SANTOS, 2005, p.131).

Ora os saberes inscritos nas diversas práticas musicais – e outros saberes efêmeros e transitórios –, porque são incorporados, entoados, improvisados, co-experenciados, tácitos, sensíveis e não verbalizáveis, recusam a tradução, ficando, portanto, em teoria, excluídos da lógica da ecologia dos saberes. Mais uma vez, ao procurar reverter as epistemologias dominantes, a proposta da ecologia dos saberes replica a violência epistêmica de que nos fala Dwight Conquergood, porque exclui significados que

estão mascarados, camuflados, escondidos ou que se expressam a partir, “do silêncio, da entoação, da tensão dos corpos, e outras artes de proteção, do disfarce e do segredo” (CONQUERGOOD, 2002, p.146), que lhes retira o privilégio da explicitude e a luxúria da transparência que a ciência racional reclama para os saberes que advoga.

O conceito de ecologia, tomado de empréstimo da biologia, é hoje cada vez mais recorrente nas ciências sociais e humanas em domínios tão vastos como a ecologia histórica, a antropologia ecológica, e ecologia política, a eco-musicologia, a ecologia dos pobres – como prática de resistência ao capitalismo – a ecologia do conhecimento, enquanto caminho para a superação da dicotomia natureza/cultura, e promovendo a relação vinculativa entre conhecimento e experiência. Mas no quadro da ecologia dos saberes, parece não conseguir superar a relação fraturante entre diferentes tipos de conhecimento reproduzindo, portanto, a já conhecida monocultura do saber. De que modo a música e a etnomusicologia podem contribuir para este debate e para o desbloquear deste paradigma no emergente universo da ecologia dos saberes?

Estranhas familiaridades: o lugar da música e da etnomusicologia na ecologia dos saberes

Invariavelmente escritos de forma iluminada, escorreita, assertiva e transparente, os textos que precedem e sucedem o enunciado de Boaventura de Sousa Santos sobre ecologia dos saberes não deixam de nos deslumbrar pelo modo como abordam de forma tão clara e evidente algo que é tão caro e familiar ao domínio da etnomusicologia. E digo familiar porque na verdade estes textos encerram, para os etnomusicólogos, uma dupla familiaridade. Primeiro, porque aquilo que convocam – o diálogo entre saberes e as hermenêuticas pluri-tópicas – define a própria gênese da etnomusicologia de natureza claramente interdisciplinar mediada pela consciência de que a música não define um saber singular e universal mas antes uma constelação de significados determinados pelos diferentes contextos humanos onde as músicas acontecem. Segundo, e paradoxalmente, porque a ausência de um lugar para a música e outras artes do efêmero no enunciado sobre o diálogo entre os diferentes saberes, é uma prática frequente e recorrente sempre que as análises epistemológicas emanam dos discursos exteriores à própria etnomusicologia. A remissão das práticas associadas às diferentes músicas para um lugar marginal ou mesmo oculto no hierarquia dos saberes é algo que nos é, portanto, extremamente familiar.

Assim, o enunciado da ecologia dos saberes é, para a etnomusicologia, uma oportunidade que devemos aproveitar para nos situarmos de forma preditiva no horizonte dos novos discursos sobre a construção do saber. Não só porque todos os desafios de inquirição que enformam a ecologia dos saberes definem, pelo menos desde a década de 1960, a nossa práxis (académica, humana, intelectual)³ – mas também porque a música,

³ Refiro-me a marcos importantes da história da construção disciplinar como, por exemplo, o protagonismo de Alan Merriam quando inscreveu a *Folk Evaluation* como uma condição *sine qua non* para o entendimento da música, ou quando Anthony Seeger descreveu a música como um acontecimento permanentemente passado fazendo assim justiça ao seu carácter transitório mas nem por isso menos importante, ou desde que o grupo Musicultura nos mostrou que é possível pensar a mú-

enquanto saber, nos oferece dimensões de interpelação e de entendimento seguramente mais próximas do que é a interlocução humana.

Tem sido apanágio do discurso em etnomusicologia demonstrar a evidência de que não existe **uma** cartografia epistémica mas que as epistemologias – apesar de em alguns casos se imporem como dominantes – se pulverizam e interceptam numa dinâmica transformadora e permanentemente em trânsito. Esta consciência decorre do privilégio de trabalhar com o universo que estuda – *a música* – e de o fazer numa relação permanentemente dialógica, isto é, o etnomusicólogo é invariavelmente músico, partilha essa condição com o terreno que estuda, comparte com os seus colaboradores a experiência do fazer, do dizer e do sentir ainda que essa experiência possa ser divergente. Por seu lado, a música, tal como as epistemologias, define um universo fragmentado e descontínuo, verdadeiramente plural e decorrente de experiências performativas sensíveis, ritualizadas, polissémicas, plásticas e em permanente construção. A sua condição de existência depende da condição do acontecer que pressupõe a coexistência, a interação, a intersubjetividade e o diálogo. O acontecimento musical obriga à coincidência entre o ser e o estar, entre o saber e o fazer, entre o pensar e o agir, entre o tempo, o espaço e o lugar. Por isso nos poderão parecer tão ingénuas as perguntas enunciadas por Boaventura de Sousa Santos no final do seu texto quando propõe a superação da abissalidade e questiona:

Qual a perspectiva a partir da qual poderemos identificar diferentes conhecimentos? Como podemos distinguir o conhecimento científico do conhecimento não-científico? Como distinguir entre os vários conhecimentos não-científicos? Como se distingue o conhecimento não-ocidental do conhecimento ocidental? Se existem vários conhecimentos ocidentais e vários conhecimentos não-ocidentais, como distingui-los entre si? Qual a configuração dos conhecimentos híbridos que agregam componentes ocidentais e não-ocidentais? (SANTOS, 2007, p. 33)

Não vou evidentemente discutir estas perguntas porque elas, no fundo, definem o corolário do pensamento pós-abissal, igualmente fraturante: elas pressupõem a possibilidade de definir perfis rígidos de conhecimento, de situar o conhecimento no tempo e no lugar, de identificar formas puras de saber e, por conseguinte, de identificar “contaminações” pressupondo igualmente a existência de hibridismos como se essa não fosse a condição inerente às ações humanas, como a música nos mostra. Portanto, ao invés de discutir estas perguntas, proponho a análise de um exemplo recente de trabalho no qual uma prática musical – aqui entendida na sua dimensão polissémica e polimórfica – definiu, a meu ver, um território de diluição de todas as cartografias e, portanto, um verdadeiro espaço de interlocução e de ecologia de saberes.

Música e *Djunta-Mô* na construção de um Portugal crioulo

Desde 1995, o Bairro do Alto da Cova da Moura, um dos bairros mais emblemáticos da região da grande Lisboa, povoado sobretudo por cabo-verdianos que emigra-

sica numa prática construtiva para a sustentabilidade, revertendo assim o lugar que ocupa na cadeia hierárquica instituída pela academia convencional.

ram para Portugal na sequência da independência de Cabo Verde (1974), vive sob a ameaça da demolição. Este bairro inscreve-se na categoria das AUGI (Área Urbana de Génese Ilegal), legalmente criada em 1995 “para designar, numa perspectiva jurídica, os ‘loteamentos clandestinos’ considerados passíveis de reconversão urbanística” (RAPOSO; VALENTE, 2010, p.221). A lei das AUGI implica o dever de reconversão urbanística do espaço pelos proprietários e com proprietários de acordo com os planos de requalificação urbana propostos pelas autarquias em consonância com o governo central. A transformação do espaço “ilegal” em “legal” implica, portanto, a conversão do património edificado num outro, a partir de normativas emanadas do exterior. Porém o carácter “ilegal” deste bairro enquanto espaço físico, esconde uma outra ilicitude: a de um lugar marcado por uma história de marginalidade associada ao crime, à violência e à desobediência civil. Esta história não é linear e foi parcialmente construída pelos principais agentes da comunicação social (jornais e televisão) em perfeita articulação com os da autoridade (polícia), com base em estigmas de carácter rácico e estereotípico e propósitos de anulação da diferença. Na verdade, entrar no Bairro da Cova da Moura define uma experiência singular, uma espécie de entrada num microcosmo cabo-verdiano sem necessitar de sair de Lisboa. Essa experiência decorre do confronto com um espaço “desordenado”, quando comparado com o espaço exterior, recortado por ruas estreitas ladeadas de casas coloridas, grafitadas e multiformes, que nos seus pontos mais altos oferece uma vista privilegiada sobre Lisboa, onde o silêncio insular é interrompido pela música de matriz africana que se escuta em algumas casas, e o espaço comum está povoado por vendedoras de peixe e de fruta, pequenos grupos transgeracionais conversando nas sombras das casas, ou crianças brincando sob o olhar vigilante dos mais velhos. Aparentemente o Bairro da Cova da Moura nada tem de ameaçador a não ser, para os portugueses brancos, a clara noção de ficar em minoria no momento em que cruza as suas “fronteiras”. E, talvez, o estranhamento de repentinamente se entrar num espaço calmo e silencioso, onde a rua constitui um efetivo lugar de convívio e de comunhão, em tudo diferente da agitação ruidosa da contígua Lisboa.

E é esta diferença marcada por uma outra ordem de sociabilidade, de cor, de relação com o espaço, com o tempo e com o trabalho, que constitui uma verdadeira ameaça à ordem determinada pelas instituições centrais de governo responsáveis pela construção e regulação das políticas públicas. O confronto entre estas duas ordens – a hegemónica, emanada do Estado, e a subalterna, gerada no interior do bairro – traduz-se numa longa história de estigmatização do bairro mas, também, de criação de ações de regulação que procuram contrariar esse estigma e, ao mesmo tempo gerar formas de resistência aos propósitos ameaçadores de destruição do próprio bairro⁴. Convivem de forma invulgar intervenções públicas, por um lado, e ações desenvolvidas por projetos académicos, iniciativas individuais de animadores culturais, artistas, educadores, etc, frequentemente em articulação com a Associação Cultural Moinho da Juventude, uma ONG sediada no bairro e oficialmente criada em 1987, com o propósito de preservar e de divulgar a “cultura de origem dos moradores” através de ações de apoio educativo,

⁴ Veja-se a este propósito os textos de Isabel Raposo, em particular a comunicação apresentada no VI Seminário Internacional de Arquitetura (RAPOSO, 2008)

de formação, alfabetização, construção de oportunidades de emprego, apoio logístico a projetos de qualificação do bairro e de interlocução com as instituições públicas.

Estas duas ordens apresentam objetivos aparentemente comuns, mas metodologias diferentes. Ambas pugnam pela qualificação do bairro, mas enquanto a segunda, interna e comunitária, procura a preservação e a manutenção do bairro defendendo a diferença. A primeira, externa, representada pelas instituições públicas, busca a anulação das diferenças e, portanto, a diluição do próprio bairro. Talvez o exemplo mais acabado deste aparente oxímoro, resida no programa nacional lançado em 2005 pela Secretaria de Estado do Ordenamento do Território e Cidades, designado por “Operações de Qualificação e Reinserção Urbana de Bairros Críticos”, mais conhecido por “Iniciativa Bairros Críticos”, com o objetivo de contribuir para “o desenvolvimento de soluções de qualificação de territórios urbanos que apresentam factores de vulnerabilidade crítica, através de intervenções sócio-territoriais integradas⁵”. Esta iniciativa parece ter o propósito de “suavizar” o processo de transformação/legalização dos bairros a partir de intervenções exteriores que mais não fazem do que conceber o bairro como uma espécie de espaço heterotópico, na perspectiva de Foucault, enquanto um “lugar-outro” onde “todos os outros lugares reais que podemos encontrar no interior da cultura são ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, um tipo de lugares que estão fora de todos os lugares embora sejam efetivamente localizáveis” (FOUCAULT, 2001, p. 1574-1575).

Parece, portanto, claro que o intuito do Estado passa efetivamente pela “qualificação”/demolição/diluição do espaço físico do bairro da Cova da Moura para a consecução de outros objetivos – escorados pelo argumento da ilegalidade, da marginalidade e da ilicitude –, através de ações de “vigilância e docilização” (FOUCAULT, 1987) dos habitantes deste lugar heterotópico. Na impossibilidade de contrariar a vontade das autoridades políticas e municipais, os habitantes do bairro, através da Associação Cultural Moinho da Juventude, decidiram recorrer à música – e aos comportamentos a ela associados – como forma de defender uma espécie de “diferença inclusiva”, ou seja, selar o seu contributo para a construção do “património imaterial português” a partir das práticas performativas de matriz cabo-verdiana que têm lugar no bairro. Recorrem, portanto, ao que definem por património imaterial quando o único património edificado que detêm parece constituir uma ameaça ou argumento para ela. Nesse sentido, e uma vez que Portugal ratificou em 2008 a Convenção da UNESCO para o Património Imaterial da Humanidade, o Moinho da Juventude candidatou uma das práticas performativas desempenhadas no bairro, o Kola San Jon, à sua inscrição no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial (PCI).

Respeitando a portaria oficial que regulamenta o processo de candidatura à lista representativa do PCI, inscrita na plataforma Matriz⁶, o Moinho da Juventude recorreu a investigadores qualificados de acordo com o previsto no ponto 8 do Anexo I que obriga a que o processo de pesquisa e de identificação do património a candidatar deva

⁵ Veja-se a este propósito o website do projeto de onde foi retirada parte do texto citado (<http://www.portaldahabitacao.pt/pt/ibc/>)

⁶ Vide: <http://www.matrizpci.dgpc.pt/matrizpci.web/home.aspx>

ser conduzido por profissionais qualificados e com experiência no domínio das Ciências Sociais e Humanas, designadamente antropólogos⁷. Nesse sentido, os investigadores do Instituto de Etnomusicologia – Centro de Estudos em Música e Dança (INET-MD), foram convidados, no início de 2013, a participar num processo que havia sido encetado em janeiro de 2012 por duas antropólogas investigadoras do GESTUAL (Grupo de Estudos Socio-Territoriais Urbanos e de Ação Local), uma unidade de investigação sediada na Faculdade de Arquitetura da Universidade Técnica de Lisboa. Ao GESTUAL, que reunia uma história de relação com o Bairro desde pelo menos 2007, quando se fundou, a partir dos trabalhos desenvolvidos sobre estudos urbanísticos e as AUGI, juntava-se agora o INET-MD com vários projetos de pós-graduação produzidos sobre o bairro, em particular uma tese de mestrado sobre o Kola S. Jon (MIGUEL, 2010).

Os estudos até agora desenvolvidos por ambas as instituições haviam estado separados pela especificidade de cada área apesar de centrados no mesmo universo: o bairro. E embora a arquitetura e a morfologia do bairro enquanto lugar singular tivesse sido importante para os etnomusicólogos que até agora tinham trabalhado sobre a música, esta, a música, parecia ter sido marginal para os antropólogos e arquitetos que se tinham dedicado ao estudo do bairro enquanto lugar heterotópico. O diálogo interdisciplinar tornou-se assim perfeitamente possível e a etnomusicologia assumiu um papel decisivo neste processo, sobretudo porque a música – e os comportamentos a ela associados – passou a ser central enquanto instrumento político e de interlocução. Mas a construção do processo de candidatura do Kola San Jon à lista do PCI Nacional rapidamente saltou o triângulo Moinho da Juventude/ Gestual/ INET-MD e incorporou músicos, dançarinos e outros intervenientes na performance do Kola que, desde 1991, vêm protagonizando a realização desta prática performativa no Bairro da Cova da Moura. Neste sentido, a prática do “*djunta mō*” (juntar as mãos para ajudar), “[...] frequentemente usada pelos cabo-verdianos para explicar o modo como se inter-ajudam [...]” (RIBEIRO, 2012, p.155), foi igualmente transferida para este projeto e dominou o modo como o trabalho se concretizou e como os protagonistas no processo se articularam.

⁷ Apesar de advogar o sistema *bottom/up*, tal como proposto pela UNESCO, no processo de candidatura ao inventário nacional do património imaterial, o regulamento português define, através da portaria 169/2010 (Diário da República 1ª Série), o seguinte:

- 8.1 - O processo de identificação, estudo e documentação de uma manifestação do património cultural imaterial, designadamente para fins do seu pedido de inventariação, efectua-se com recurso a informações de arquivo e ou recolhas no terreno, de acordo com metodologias, técnicas e meios adequados às especificidades da manifestação em análise, designadamente com recurso aos métodos e técnicas de pesquisa em antropologia.
- 8.2 - O processo de identificação, estudo e documentação de uma manifestação do património cultural imaterial, designadamente para fins do seu pedido de inventariação, é conduzido por profissionais portadores de habilitação académica adequada, designadamente na área das Ciências Sociais, sob orientação técnica de profissionais que, cumulativamente, possuam prática profissional com um mínimo de dois anos, ou formação complementar específica com a duração mínima de dois anos, em ambos os casos atestada por currículo devidamente comprovado.
- 8.3 - Para os efeitos previstos no número anterior, são consideradas de formação específica as licenciaturas, mestrados ou doutoramentos em área adequada das Ciências Sociais, designadamente em Antropologia, bem como os graus académicos equivalentes conferidos por universidades estrangeiras.

A música, e outros saberes efêmeros que ela convoca, constituiu um dispositivo importante e necessário para a “desmaterialização” do Bairro da Cova da Moura⁸. A sua suposta imaterialidade definiu o recurso possível para a candidatura do Kola San Jon a PCI nacional, ou seja, português e com isso salvaguardar o espaço onde todos os anos, no final do mês de Junho, decorrem os festejos dos santos juninos, em particular do São João. Tratando-se de uma prática performativa importada de Cabo Verde onde nunca foi descontinuada, sobretudo em duas das ilhas mais povoadas (Sto. Antão e S.Vicente), parece estranho que o Kola San Jon seja apresentado à Direção Geral do Património Cultural do Governo Português, como fazendo parte do Património Cultural Imaterial Nacional. Pode uma prática performativa de matriz cabo-verdiana, onde a música tem um lugar central, transformar-se também em património português? Até que ponto esta despatrialização (ALMEIDA, 2012) da música não define, isso sim, um dos mais interessantes desfechos para a inquirição dos discursos de dominação?

Considerações finais

A meu ver, este exemplo agiliza e corporiza o conceito de ecologia dos saberes mostrando, de facto, que qualquer cartografia que procure situar o saber no tempo, no lugar ou na escala da ciência, mais não faz do que estabelecer fracturas abissais que contrariam o próprio desígnio ecológico que defendem. A música é, talvez, o domínio do saber mais bem apetrechado para nos mostrar esta evidência. No caso aqui descrito, a música possibilitou a inversão da hierarquia dos saberes, mostrando que o seu carácter efêmero e supostamente imaterial e precível não representa necessariamente uma condição de subalternidade em relação ao conhecimento “científico-racional”. Pelo contrário, pode transformá-la num poderoso instrumento para legitimar nos indivíduos o direito a existir e o privilégio de estar de forma diferente. Mostrou também que o lugar da música não define uma circunscrição rígida limitada por uma geografia histórica e patrializada. Ela viaja através da paisagem topográfica e demográfica que a acolhe e que a performa contribuindo, igualmente, para a construção permanente de novos lugares de memória. E mostrou, finalmente, que as linhas abissais que separam o planeta entre norte e sul são móveis e encontram pontos de superação e de reversibilidade em momentos de crise, gerando novas propostas epistémicas e, por conseguinte, novos saberes demonstrando, como propõe Boaventura de Sousa Santos, que é possível encontrar o Sul no interior do Norte. A adoção da práxis do *djunta mô*, que reuniu investigadores, dirigentes associativos, políticos, músicos, estudantes universitários, dançarinos, portugueses e cabo-verdianos, na candidatura do Kola San Jon ao inventário do património imaterial português, mostrou que é possível construir um conhecimento epistémico que seja

⁸ Não vou discutir neste contexto a problemática designação de “património imaterial”, decidida pela UNESCO em 1997, à qual a música aparece frequentemente associada enquanto um dos paradigmas mais evidentes. Na verdade a concepção de imaterialidade associada às práticas musicais assenta num princípio altamente falacioso: o de que a música pode existir sem matéria. Paradoxalmente, os processos que conduzem à “classificação” da música enquanto património imaterial mais não fazem do que demonstrar a sua condição de materialidade conduzindo, frequentemente, à fixação e registro de práticas musicais e, por consequência, à transformação de acontecimentos efêmeros em acontecimentos cristalizados.

democrático, transdisciplinar e verdadeiramente descolonizado. Pelo menos no que à música diz respeito, a criouliização de Portugal parece diluir todas as linhas de abissalidade e contribuir para uma verdadeira ecologia dos saberes.

Referências

- CONQUERGOOD, Dwight. "Performance studies: interventions and radical research". *TDR*, Vol. 46, n. 2, p. 145-156, 2002.
- CRÉPEAU, Robert. "Uma ecologia do conhecimento: é possível?" *Ilha - Revista de Antropologia*, vol. 7, n. 1 e 2, p. 5-28, 2008.
- ESCOBAR, Arturo. "O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?". In: Edgardo Lander (ed), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. (Collección Sur Sur). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, p. 133-168, 2005.
- FOUCAULT, Michel. "Des espaces autres". In: *Dits e écrits*, tome 2: 1976-1988. Paris: Gallimard, p. 1571-1581, 2001.
- _____. *Vigiar e punir. O nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FRITH, Simon. "Music and identity". In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul (eds), *Questions of cultural identity*. London: Sage Publications, p. 19-36, 1996.
- MENESES, Maria Paula. "Epistemologias do Sul". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 5-10, 2008.
- MIGUEL, Ana Flávia. *Kola San Jon, música, dança e identidades cabo-verdianas*. Tese de mestrado em etnomusicologia. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2010.
- RAPOSO, Isabel. "Intervenção pública num bairro "crítico", o Alto da Cova da Moura". In: *Atas do VI Seminário Internacional de Arquitetura* (no prelo). Lisboa: Faculdade de Arquitetura de Lisboa, 2008.
- _____; VALENTE, Ana. "Diálogo social ou dever de reconversão? As Áreas Urbanas de Génese Ilegal (AUGI) na área metropolitana de Lisboa". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 91, p. 221-235, 2010.
- RIBEIRO, Jorge Castro. *Inquietação, memória e afirmação no batuque: música e dança cabo-verdiana em Portugal*. Tese de doutoramento em Etnomusicologia. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*. Coimbra: Almedina, 2011.
- _____. "Para além do pensamento abissal: das linha globais a uma ecologia dos saberes". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 78, p. 3-46, 2007.
- _____. *O forum social mundial: manual de uso*. Porto: Afrontamento, 2005.
- _____. *Do pós-moderno ao pós-colonial: conferência de abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Coimbra, 2004. http://www.ces.uc.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf
- _____. (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.
- _____. "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 63, p. 237-280, 2002.
- SARDO, Susana. Etnomusicologia, música e ecologia dos saberes. *Música e cultura: revista da ABET*, vol. 8, n. 1, p. 66-77, 2013. <http://musicaecultura.abetmusica.org.br/>

_____. *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*. New York: Routledge, 1995.

_____; MENESES, Maria Paula (orgs). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2010.