

O PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL E A CONTRIBUIÇÃO DO ANTROPÓLOGO:

ESQUEMAS DE PERCEPÇÃO E ALGUMAS PRÁTICAS

MARINA SALLOVITZ ZACCHI, UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE, ARACAJU,
SERGIPE, BRASIL

Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), especialista em políticas públicas de proteção ao patrimônio cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e graduada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP). É pesquisadora no grupo Cultura, Cotidiano e Sociabilidades na Contemporaneidade pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Greccos-UFS/CNPq).

E-mail: marsallo@gmail.com

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v14i28p137-162>

RECEBIDO

10/11/2018

APROVADO

18/12/2019

PATRIMÔNIO CULTURAL E A CONTRIBUIÇÃO DO ANTROPÓLOGO: ESQUEMAS DE PERCEPÇÃO E ALGUMAS PRÁTICAS¹

MARINA SALLOVITZ ZACCHI

RESUMO

O objetivo nesse artigo é proceder a uma revisão dos principais dispositivos legais e instrumentos normativos que regulam a política de valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), a fim de identificar as principais categorias pelas quais se buscou lhes imprimir uma orientação de cunho antropológico, bem como refletir sobre as potencialidades, tensões e limites implicados na transposição do arcabouço teórico-conceitual dessa disciplina de referência. A identificação dessas categorias de pensamento visou servir de substrato à análise dos discursos de antropólogos na elaboração dos dossiês que instruem tecnicamente os processos de registro como Patrimônio Cultural do Brasil, a fim de compreender as implicações das variações observadas em seus usos em termos de tomadas de posição, particularmente no que diz respeito aos sentidos atribuídos às diferenças no contexto atual.

PALAVRAS-CHAVE

Patrimônio cultural. Multiculturalismo. Antropologia da ação.

1. Este artigo é produto da dissertação de mestrado *Contornos da cultura: representações sobre o processual e o dinâmico no registro de bens culturais de natureza imaterial como Patrimônio Cultural do Brasil*, desenvolvida sob orientação do prof. dr. Ulisses Neves Rafael pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGA/UFS, 2015-2017). Apoio financeiro do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas (CNPq).

THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE AND ANTHROPOLOGIST'S CONTRIBUTION: PERCEPTION SCHEMES AND SOME PRACTICES

MARINA SALLOVITZ ZACCHI

ABSTRACT

The aim of this article is to review the main legal devices and normative instruments that regulate the policy of valuing and promoting of the intangible cultural heritage by Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, in order to identify the main categories by which it was sought to print an anthropological orientation, as well as to reflect on the potentialities, limits, and tensions implied in the transposition of the theoretical-conceptual framework of this discipline. The identification of these categories of thought aimed to serve as a substrate for the analysis of the discourses of anthropologists in the elaboration of dossiers that technically instruct the processes of registration as cultural patrimony of Brazil, in order to understand the implications of the variations observed in their uses in terms of positions, particularly with regard to the meanings attributed to the differences in our social actuality.

KEYWORDS

Cultural heritage. Multiculturalism. Action anthropology.

1 INTRODUÇÃO

Se a conformação do patrimônio cultural orientada pela noção de referência já vinha atraindo a participação de antropólogos durante toda a década que antecedeu a promulgação da Constituição Federal de 1988, a distinção estabelecida em seu Artigo 216 entre bens ditos de natureza distinta (material e imaterial) e a posterior instituição pelo Decreto nº 3.551/2000 do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) tornaram o patrimônio cultural um campo de trabalho profícuo para os profissionais da disciplina e relevante tema em sua produção analítica². Os efeitos sobre a formação do antropólogo, decorrentes da possibilidade de atuação nessa e em outras políticas públicas orientadas pela defesa dos direitos coletivos e difusos e voltadas à valorização da diferença e diversidade, têm também merecido atenção.

2. Destaco para a elaboração do artigo o patrimônio cultural dito de natureza imaterial, uma vez que a atuação de antropólogos com as políticas patrimoniais tem se concentrado no Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI). A distinção entre uma e outra categorias de patrimônio tem sido muitas vezes desconstruída, uma vez que as dimensões material e imaterial são indissociáveis em qualquer bem tomado em questão. Meneses (2012) e Chuva (2012) apontam que a distinção entre patrimônio material e imaterial foi se produzindo nas disputas estabelecidas entre agentes e agenciamentos no interior do Iphan. Quando do início de minha aproximação com o campo do patrimônio, abordei, também nessa linha, essa distinção (ZACCHI, 2009), e espero em momento oportuno retornar à reflexão. Não me proponho a fazê-lo neste artigo, mas observo que é possível que muitas das colocações que aqui faço quanto à valorização e promoção do patrimônio imaterial sejam também aplicáveis à preservação e proteção do patrimônio material.

Nas discussões estabelecidas, vemos conviver duas disposições contraditórias e por vezes conflitantes: de um lado, o entusiasmo com uma política de Estado que é produto do engajamento, ao longo de décadas, de importantes intelectuais e agentes, visando a constituição de uma memória e identidade inclusivas para o país e, desse modo, a promoção da igualdade e da valorização da diversidade cultural e étnica por que o Brasil é constituído (o que, como temos visto, tem se mostrado mais frágil do que gostaríamos de acreditar); de outro, apreensão no que diz respeito a inconsistências e às implicações decorrentes da transposição do arcabouço teórico da disciplina para uma prática de intervenção social, e aos possíveis efeitos imprevistos e perversos que daí podem resultar.

Com o fim de refletir sobre os agenciamentos feitos de alguns conceitos antropológicos e suas implicações em termos de tomada de posição e, desse modo, sobre intencionalidades e eficácias da prática de antropólogos na implantação dessa política pública em questão, procurei voltar-me ao arquivo, em uma acepção foucaultiana (FOUCAULT, 2008), um conjunto de regras que definem as condições de aparecimento e duração, modificação e desaparecimento do enunciado discursivo. Gregolin (2006) observa que o método arqueológico busca o emaranhado de fatos discursivos anteriores a um acontecimento que determinam as condições de produção do discurso, entendido como práticas descontínuas que obedecem a certas regras, e “se constitui na busca de elementos que possam ser articulados entre si e que fornecem um panorama coerente das condições de produção de um saber em certa época” (GREGOLIN, 2006).

Assim é que, a partir dos principais dispositivos legais e instrumentos normativos que regulam o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) – considerando aqui a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), de 2003, a Constituição Federal de 1988 (Artigos 215 e 216), a Carta de Fortaleza, de 1997, a Metodologia Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC)/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), de 2000, as Resoluções Iphan nº 001/2006 e nº 200/2015 – procuro destacar categorias de pensamento em que percebo pontos significativos de fricção entre o arcabouço teórico da antropologia e a política de proteção ao patrimônio imaterial. Essa indicação de categorias visou apoiar

uma análise dos discursos elaborados, em geral, por antropólogos, que se observa nos dossiês que instruem tecnicamente os processos de registro de bens culturais imateriais pelo Iphan como Patrimônio Cultural do Brasil.

Não adentrarei, aqui, a análise propriamente dita desses dossiês, mas apresentarei, em caráter ilustrativo, alguns usos das categorias que destaco, observáveis em sua elaboração. A escolha dos dossiês mencionados não foi orientada por critérios rigorosos e de modo algum teve a intenção de apontar méritos ou deméritos – procurei privilegiar dossiês que utilizam essas categorias de modo mais explícito e deliberado, e que apontam para diferentes possibilidades de agenciamento do PNPI e de seus princípios e diretrizes, no que diz respeito sobretudo aos sentidos atribuídos à diferença em nosso contexto atual.

2 MATERIALIDADES E ACONTECIMENTOS

Com apoio em uma análise dos dispositivos legais e instrumentos normativos que regulam a política de proteção ao Patrimônio Cultural pelo Iphan, foi possível pôr em destaque quatro categorias que me parecem estruturantes da orientação antropológica que se vem procurando imprimir à promoção e valorização do patrimônio imaterial, e que passarei a apresentar a seguir. São elas: *bem cultural, sistema, interação e reflexividade*.

2.1 Bem cultural

A categoria *bem cultural* integra o vocabulário corrente das políticas de proteção ao patrimônio cultural, sendo objeto de ressalvas por alguns antropólogos por enquadrar os conhecimentos e práticas culturais que designa em princípios que regem o Estado moderno (propriedade e acumulação), por vezes de difícil compatibilização com os que subscrevem os sistemas ou redes de relações outros em que estão inseridos. Entendo que essa categoria situa o patrimônio cultural enquanto intervenção do Estado e que deve ser compreendida a partir das camadas de práticas e representações pelas quais foi sendo constituída, que informam as possibilidades de sentidos e agenciamentos das definições de “bem cultural de natureza imaterial” que nos são atualmente fornecidas.

Uma historiografia consagrada do Iphan costuma propor uma cronologia em períodos: o primeiro período que se convencionou designar

como “fase heroica”, que foi dirigido por Rodrigo Melo Franco de Andrade (1937-1967); o período intermediário cuja direção coube a Renato Soeiro (1967-1979), marcado por duas importantes iniciativas que se desenvolveram externamente ao órgão – o Programa Integrado de Reconstrução das Cidades Históricas do Nordeste (PCH) e o Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC); e o período que se convencionou designar como “fase moderna”, cuja presidência foi assumida por Aloísio Magalhães (1979-1981), quando o PCH e o CNRC foram fundidos na Fundação Pró-Memória, que passou a integrar o Iphan.

Com apoio nessa cronologia estabeleceram-se dois paradigmas da ação patrimonialista: o “Iphan de Rodrigo” ou “fase heroica”, marcada pela ênfase dada às edificações coloniais associadas ao Barroco brasileiro, em que a vanguarda modernista identificou os fundamentos de uma unidade nacional, em vista da adoção de técnicas construtivas locais, como a taipa de pilão; e o “Iphan de Aloísio” ou “fase moderna”, em que a constituição do patrimônio se orienta pela noção de referência, voltando-se para a constituição de um patrimônio cultural representativo da heterogeneidade por que o Brasil passava a ser compreendido (FONSECA, 2005; SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, FUNDAÇÃO NACIONAL PRÓ-MEMÓRIA, 1980). Em sua análise dos discursos oficiais, Gonçalves (2002) sintetizou bem essa distinção apontando pares dicotômicos coerentes entre si: civilização/desenvolvimento; histórico e artístico/cultural; unidade/diversidade, homogeneidade/heterogeneidade, estático/dinâmico; elitista/popular; excepcional/exemplar; passado/presente.

A partir da promulgação da Constituição de 1988 (que restabeleceu a democracia sob o signo da noção de cidadania), a proteção ao patrimônio foi se complexificando com a diversificação de categorias (artístico, histórico, arqueológico, ambiental, paisagístico, imaterial); o aprofundamento na realização de estudos subsidiários e a variedade de modalidades de inventário (Sistema Integrado de Conhecimento e Gestão – SICG; Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC, Paisagem Cultural); a preocupação com a representatividade do patrimônio constituído (estilística, cronológica, identitária, socioeconômica, afetiva); a vinculação do patrimônio a questões de planejamento urbanístico e de ocupação do território (passando a abranger a importância do entorno, da ambiência, dos usos, os sentidos de

monumento); a busca pela compatibilização entre preservação e desenvolvimento, por meio da integração entre diferentes políticas públicas, entre outros aspectos; a concepção de gestão compartilhada; e a consideração a eventuais impactos e à apropriação dos benefícios da intervenção.

Mais recentemente muitos trabalhos vêm procurando romper com essa abordagem linear, que obscurece os antagonismos em torno dos quais a política patrimonialista se efetiva³ (CHUVA, 2012). Neles, em geral, a trajetória da proteção ao patrimônio cultural pelo Iphan tem sido apreendida em sua relação com alguns constructos sociais – nação, desenvolvimento, cidadania e mercado – que, em alguma medida, perpassam todos os períodos mencionados, ainda que seus momentos de maior ênfase possam coincidir com aquela divisão. Procurei identificar alguns pontos em torno dos quais esses antagonismos têm se organizado e que entendo serem de interesse para compreender os posicionamentos no estabelecimento da valorização e promoção do patrimônio cultural dito de natureza imaterial.

Tendo como ponto de partida o papel assumido pelo Estado na condução da cultura, que oscila entre a promoção e o controle e a organização e o fomento, temos: a conjugação de tradição e modernidade, com suas taxionomias e os usos do popular e tradicional na constituição do país enquanto Nação; as interpenetrações entre o local e o global ou abertura/ fechamento para a influência exterior, e as eventuais implicações em termos de perda de autonomia, discussão essencial na definição de modelos de desenvolvimento a serem adotados; as tensões entre o particular e o geral, e o problema do enquadramento das diferenças internas em termos socioeconômicos, culturais ou étnicos (e seu mútuo condicionamento), bem como sobre o modo como as noções de memória e identidade são acionadas para a efetivação da cidadania; e a mercantilização do simbólico e o difícil equacionamento entre a acepção da cultura enquanto apropriação individual ou bem comum, inscrita em uma ordem social subscrita pelas noções de indivíduo e propriedade e pelo tempo da história, com todas as difíceis traduções.

3. São exemplos de trabalhos que problematizam essa divisão em períodos e propõem outras abordagens: Motta (1987, 2000), Chuva (2012, 2017), Leal (2016), Pereira (2009), Pereira (2012), Azevedo (2017), entre muitos outros.

2.2 Sistema

A noção de sistema e, depois, a de estrutura, marcaram o pensamento antropológico nas últimas décadas. Em termos gerais, uma abordagem sistêmica não se define pelo apontamento de traços culturais (ou dos significantes e de suas variantes formais) ou por sua inter-relação, mas pelos nexos (de determinada natureza) estabelecidos entre as partes de um todo. Das diferentes acepções de sistema podem derivar a busca pela apreensão da vida social, entre outros, em termos de sistemas culturais, sistemas simbólicos, sistemas estruturados de relações sociais ou sistemas cognitivos. A noção de sistema está relacionada ao princípio da *complexidade*, em acordo com o qual a relação causa/efeito não é unívoca, de uma mesma causa podendo derivar diferentes efeitos e um mesmo efeito podendo ser derivado de causas distintas, alguns fenômenos devendo ser compreendidos em termos de multicausalidade.

Na política brasileira de valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial, a categoria sistema tem sido acionada no sentido de tentar escapar à apreensão da cultura enquanto traços isolados, descritíveis e colecionáveis, ou do que Handler (1985) definiu como “objetificação cultural”, que é própria de uma lógica ocidental de “invenção de tradições” (HOBSBAWN; RANGER, 1997) associada à constituição dos modernos Estados nacionais. Parece importante, então, refletir se os usos da noção de sistema possibilitam ou não apreensões outras e, ainda, a superação das tentativas de (re)constituição de totalidades que organizaram e constituíram a antropologia por muito tempo.

Não estando completamente explícita nos dispositivos legais que regem a política brasileira de patrimônio imaterial, a noção de sistema adquire centralidade na metodologia INRC/Iphan. Já em seu texto introdutório observa-se a preocupação em assegurar que sejam empregadas acepções adequadas que percebam a vida social enquanto sentidos simbólicos, que formam sistemas. O maior desafio seria, então, “manter a associação dos bens culturais aos sistemas e contextos que lhes dão sentido” (IPHAN, 2000, p. 30). Na proposta apresentada, a sistematicidade diz respeito a uma construção operada pelo pesquisador – o inventário incide sobre um recorte definido (temático, territorial ou grupo social específico), envolvendo a especificação de critérios de inclusão e exclusão e, assim, do conjunto de instâncias consideradas relevantes.

Mas como, ao apontar os “objetos, práticas e lugares”, assegurar a apreensão dos múltiplos significados que neles estão inscritos, segundo uma abordagem sistêmica? Em que medida é possível representar a cultura não enquanto somatória de traços, mas enquanto significados e contexto, visto que ela é, por definição, um inventário, uma relação de ocorrências, que se quer exaustiva? E a indicação de um bem como representativo não supõe a ideia de uma totalidade que será designada, metonímica ou metaforicamente, mediante sua materialização em um traço de cultura específico? Pode o inventário, uma vez adotada a noção de sistema, abarcar a dinâmica intrínseca aos processos culturais?

No dossiê *Arte Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Wajãpi*, a escolha pelo enquadramento do bem cultural enquanto repertório codificado ou sistema de padrões gráficos define que a diferença a ser valorizada consiste na cultura enquanto modo de conhecimento e de apreensão do mundo, a partir do qual um modo específico de estar no mundo foi se constituindo, condicionado pelas experiências de contato, adaptação ao meio etc.

O excepcional valor desta forma de expressão está na capacidade de condensar, transmitir e renovar [...] todos os elementos particulares e únicos de um modo de pensar e de estar no mundo, próprio dos Wajãpi do Amapá (IPHAN, 2008, p. 87).

Embora dito que a arte Kusiwa “opera como um catalisador para a expressão de conhecimentos e de práticas que envolvem desde relações sociais, crenças religiosas e tecnologias, até valores estéticos e morais” (IPHAN, 2008, p. 87), o que define sua apreensão sistêmica não é a descrição do conjunto de traços culturais ou de aspectos do social que se vinculam na ou através da prática de produção dos Kusiwarã para a decoração de corpos e objetos. O vínculo entre esses traços culturais e aspectos do social é dado pela cosmologia a que os Wajãpi se reportam para interpretar e agir sobre distintos domínios do universo.

Essa vinculação é tornada patente na definição da função que a arte Kusiwa cumpre enquanto expressão estética e no cotidiano dos Wajãpi:

Sua função principal [...] vai muito além do uso decorativo, pois o manejo do repertório de padrões gráficos é um prisma que reflete, de forma sintética e eficaz, a cosmologia deste grupo, suas crenças religiosas e práticas xamanísticas. Trata-se de uma forma de expressão que evidencia, no seu uso cotidiano, o entrelaçamento entre a estética e outros domínios do pensamento (IPHAN, 2008, p. 18).

Ou no deslocamento que se observa no dossiê da noção de função para a de eficácia:

Sua eficácia está na capacidade de estabelecer comunicação com uma realidade de outra ordem, que somente se pode conhecer na mitologia e pelo elenco codificado de padrões (IPHAN, 2008, p. 18).

Os grafismos kusiwa têm, sobretudo, uma eficácia simbólica que atualiza permanentemente um modo diferenciado de pensar e de experimentar a relação com o outro, seja este animal, vegetal, humano ou não humano, índio ou não índio, parceiro ou inimigo (IPHAN, 2008, p. 88).

A dinamicidade da prática cultural, frequentemente reiterada, não é dada pelas variações internas dos Kusiwarã ou pela introdução de novos motivos, mas por uma dinâmica semelhante à que se observa na oralidade, em que as narrativas são atualizadas segundo o efeito que o narrador almeja produzir, no contexto de interlocução.

Do mesmo modo, os episódios da criação e da transformação do mundo – que, como dizem os Wajãpi, é uma transformação em constante movimento – são profundamente marcados pela performance da oralidade. Aquilo que um narrador nos contará um dia, jamais será o que outro narrador nos dirá. Os ditos dos anciãos são, dessa forma, constantemente atualizados e interpretados nos diferentes contextos que continuam a alimentar os saberes sobre as complexas relações existentes entre todos os seres que compartilham os mundos terrestre, celeste e aquático, no universo ameríndio, ou até dos brancos (IPHAN, 2008, p. 15).

O que confere valor à arte Kusiwa não é sua associação a dinâmicas identitárias, mas observa-se que seu acionamento diacrítico passou a ser relevante, em decorrência da pressão sofrida pelos Wajãpi. É apontado o risco de esvaziamento simbólico, de impossibilidade de controle pelos Wajãpi sobre a difusão dos Kusiwarã diante das iniciativas comerciais e de enfraquecimento das lealdades culturais que podem decorrer.

A tradição de decorar corpos e objetos é, para os Wajãpi, um prazer estético e um desafio criativo, e não marcas étnicas ou símbolos rituais (IPHAN, 2008, p. 22).

Não é da natureza dos saberes e práticas criadoras de significados culturais, como o sistema gráfico e a arte verbal dos Wajãpi do Amapá, serem associados à identidade. Nem era sua função ou característica constituírem-se como “patrimônio”, mas os impactos das transformações sociais, ambientais e econômicas a que estão sendo submetidos vêm fortalecendo o entendimento da diferença que sua condição de “índios” representa (IPHAN, 2008, p. 95).

A salvaguarda da arte Kusiwa não almeja a continuidade dos kusiwarã em si mesmos ou mesmo de sua produção (o que ainda seria estar sob a lógica do produto), sua possibilidade e razão de ser se dá apenas mediante a produção e reprodução desse modo específico de conhecer e de viver, com sua dinâmica intrínseca e formas próprias de transformação.

No dossiê *Ofício das baianas de acarajé*, a noção de sistema também adquire centralidade. O *Ofício das baianas de acarajé* é abordado enquanto sistema culinário, de que nos é apresentada uma definição:

A partir desse ponto de vista, a categoria “sistema culinário” foi o eixo condutor que orientou a pesquisa para este dossiê. Essa noção, por apresentar de modo estruturado os itens constitutivos da alimentação e permitir que se apreendam as várias etapas de um mesmo processo, como o modo de obtenção, seleção, classificação e preparo dos alimentos, assim como o modo de servi-los e até mesmo de comê-los, mostrou-se a mais adequada para dar conta da complexidade do universo do acarajé (IPHAN, 2007b, p. 58).

Ao tornar-se comida, o alimento deixa de ser considerado por si mesmo e passa, então, a integrar um sistema culinário, ou seja: torna-se “parte inseparável de um sistema articulado de relações sociais e de significados coletivamente partilhados” (Gonçalves, 2002, p. 9), cujos códigos reproduzem valores fundamentais da sociedade (IPHAN, 2007b, p. 59).

Uma dupla vinculação identitária é estabelecida para o *Ofício das baianas de acarajé*: aos terreiros do candomblé e à cidade de Salvador. Monumentos da cidade de Salvador designam espacialidades e temporalidades urbanas, e representam uma identidade baiana – abrangendo um estilo de vida, uma configuração étnica e cultural e o pertencimento regional. Por sua vinculação ao candomblé, o ofício das baianas e o acarajé estão associados à identidade afro-brasileira em toda sua complexidade – referência a uma ancestralidade, memória da participação afrodescendente na história e na formação cultural do país, inserção em um sistema cultural diferenciado, e etnicidade.

Nesse contexto, as baianas de acarajé integram e compõem o cenário urbano cotidiano e a paisagem social daquela cidade. Representam tradições afrodescendentes fundamentais das identidades da população que mora e transita nas áreas centrais e antigas, em que se destaca o conjunto arquitetônico do Pelourinho. Assim, ao olhar patrimonial une-se o olhar cidadão, no intuito de identificar ou pontuar na geografia urbana lugares tradicionais pontos de venda onde, diariamente, é celebrado o hábito de provar comida de santo e de gente (IPHAN, 2007, p. 18).

Herdeiras dos ganhos, as baianas de tabuleiro, baianas de rua, baianas de acarajé ou simplesmente baianas, segundo o costume regional, preservam receitas ancestrais africanas, sobretudo da costa ocidental, com destaque para os dos Iorubá. Verdadeiras construtoras do imaginário que identifica a cidade de Salvador com suas comidas, sua indumentária, seus tabuleiros e sua maneira de vender essas mulheres, monumentos vivos de Salvador e dos terreiros de candomblé, são um tipo consagrado, revelador da história da sociedade, da cultura e da religiosidade do povo baiano (IPHAN, 2007b, p. 16).

Procura-se abranger o que é chamado de o “*alargamento das possibilidades simbólicas*”.

Imerso na dinâmica cultural das grandes cidades brasileiras, sobretudo em Salvador, o acarajé está sujeito a variados processos de apropriações e ressignificações nos diferentes segmentos da sociedade, sem, contudo, perder seu vínculo com um universo cultural específico e fundamental na formação da identidade brasileira (IPHAN, 2007b, p. 18)

...E entendemos que o registro do bem enquanto patrimônio cultural nacional poderá mobilizar a sociedade a reconhecer, recolher, sistematizar, proteger e salvaguardar esses saberes tradicionais sem frear o fluxo natural das re-apropriações simbólicas que se processam inevitavelmente na dinâmica das culturas (IPHAN, 2007b, p. 59).

Na descrição das transformações do ofício, a tônica geral prioriza a prática de comercialização e de consumo urbano a sua ocorrência cosmológica ou ritual associada ao candomblé.

Sua tradição, na Bahia, vem do período colonial, quando as mulheres escravas ou libertas preparavam-no e, à noite, com cestos ou tabuleiros na cabeça, saíam a vendê-lo nas ruas da cidade (IPHAN, 2007b, p. 15).

A tradição da venda do acarajé na rua tem origem no universo do candomblé: a obrigação do acarajé, autorização para a produção e venda pública por mulheres iniciadas nos padrões dos rituais tradicionais do candomblé e escolhidas por Oiá, tinha como objetivo angariar recursos para fazer o santo, isto é, cobrir os gastos necessários às obrigações de iniciação (IPHAN, 2007b, p. 23).

Observa-se a preocupação com a instituição de uma política cultural inclusiva, que se expressa em uma tentativa de abarcar as múltiplas possibilidades de atribuição de significado e vinculação identitária. O *Ofício das baianas de acarajé* designa a identidade brasileira, tanto por

sua participação em uma cultura geral como pela participação do negro enquanto grupo formador e segmento específico da sociedade. O acarajé é tomado em referência aos praticantes do candomblé, às mulheres afrodescendentes, aos afrodescendentes em geral, aos novos integrantes do ofício que podem ser vinculados a diferentes religiões, à identidade brasileira e baiana, à população de Salvador que consome o acarajé nas ruas da cidade e, também, aos turistas.

2.3 Interação

A noção de interação social se colocou para a antropologia, sobretudo, a partir da década de 1970. Uma série de acontecimentos transcorridos incidiram sobre alguns dos pilares sobre os quais a antropologia se constituiu, como o distanciamento geográfico das populações estudadas, de que se retirava a asserção de objetividade e a correspondência entre cultura/sociedade, povo e território. Em diversos campos a autoconsciência acerca das implicações do ponto de vista do autor sobre o conhecimento produzido instaurou uma crise das representações e induziu à procura pela elaboração de modelos pautados pela intersubjetividade, que possibilitassem levar em consideração o sujeito e a história.

Na antropologia, diferentes modelos de análise foram propostos a fim de conciliar os esquemas preexistentes que, internalizados, informam a apreensão do mundo e definem disposições para a ação, tendendo, desse modo, à reprodução; e a mobilização desses esquemas em contextos definidos, segundo inserções e interesses variados, de modo que, por meio da ação, esses esquemas se atualizam e modificam. A busca por modelos de apreensão do social que levassem em conta a intensificação da interação entre diferentes grupos ou sociedades (não mais pensados em termos de totalidade ou fechamento) e que possibilitassem a consideração às agências individuais e sua incidência sobre os processos de mudança social, trouxe o entendimento de que os significados são produzidos nas relações concretas estabelecidas nos processos sociais, levando à tendência à ênfase nos contextos para sua interpretação.

A adoção da noção de referência na definição de patrimônio cultural apresentada pelo Artigo 216 da Constituição Federal de 1988 evidenciou a dimensão política de uma atividade antes tida como eminentemente

técnica (FONSECA, 2001). Estabelecendo que o valor não é inerente aos bens culturais, mas a eles atribuído por diferentes sujeitos sociais, a noção de referência situou a constituição do patrimônio cultural nos processos de interação social. Estruturante da política de valorização e promoção do patrimônio cultural, a noção de referência é subsidiária aos principais dispositivos legais que a regem.

Na metodologia INRC/Iphan adquire centralidade, “como forma de evitar os impasses metodológicos decorrentes das imprecisões inerentes à noção de patrimônio imaterial” (IPHAN, 2000, p. 2). Adotada na delimitação do escopo de incidência do inventário, aparece associada ao “esforço de identificar os múltiplos sentidos que a vida social constrói” e a “bens culturais significativos para grupos culturais específicos” (IPHAN p. 2-3). Uma diferenciação é estabelecida nessa metodologia entre atribuição de sentido e atribuição de valor (associado às dinâmicas identitárias). A atribuição de sentido se situa no espaço das diferenças (visões de mundo, interesses, pertencimentos) e do conflito, que se delineiam no curso do processo; o sentido de patrimônio, por sua vez, diz respeito à elaboração de um consenso produzido, relativo a uma representação a que todos de um dado grupo devem, de algum modo, aderir⁴.

A diferenciação entre a atribuição de sentido e de valor parece central para pensar os processos sobre os quais a política de valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial incide ou integra – de que modo os processos instaurados, e como uma e outra estão inter-relacionadas?

O dossiê da *Cachoeira de Iauaretê: lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri* chama atenção por ser todo elaborado adotando como fio condutor o processo de interação social por meio do qual a cachoeira

4. Essa diferenciação entre dimensões dos bens patrimoniais já havia sido feita por Arantes (1999), nos termos de uma distinção entre patrimônio referência (relativo aos sentidos enraizados na vida coletiva) e patrimônio recurso (alegoria em que o signo faz ao referente apenas uma alusão icônica). A mesma diferenciação é reiterada posteriormente em termos de um valor de uso (referente à natureza simbólica) e um valor de troca (referente à natureza alegórica). Em seu aspecto de valor de uso, o bem patrimonial representa um símbolo e é constantemente transformado pelo “trabalho social de produção simbólica”. Em seu aspecto de valor de troca, seria o modo como a “cultura participa da política de identidade e dos jogos de mercado” (ARANTES, 2001, p. 134). Essas diferenciações estabelecidas por Arantes são destacadas também em Tamaso (2005).

de Iauareté foi adquirindo sentido patrimonial, no agenciamento das possibilidades abertas por essa política pública específica, inscrita no contexto das relações estabelecidas na região do Uaupés, dos índios entre si e desses com os não índios.

Alguns meses após a participação do Iphan em uma reunião realizada por intermédio de uma parceria entre o Instituto Socioambiental (ISA) e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), os Tariano manifestaram interesse pelo registro de seus lugares sagrados. A importância desses lugares devia-se “à antiga história de seu ancestral mítico, que, na tentativa de se livrar da devoração por uma ‘gente-onça’, dera origem, em sucessivas transformações, a algumas das pedras da cachoeira de Iauaretê” (IPHAN, 2007a, p. 53). Ao tomar conhecimento da demanda Tariano, os Tukano encaminharam um documento reivindicando a ampliação da abrangência do registro, mediante o argumento de que a cachoeira de Iauaretê dizia respeito a todos os povos do Uaupés.

A reação dos Tukano levou à compreensão de que a vontade manifestada pelos Tariano precisava ser entendida no contexto local das relações intergrupos, no interior de um quadro de crescimento demográfico excessivo que acarretava conflitos pelo acesso às áreas de plantio e de pesca e a dificuldade de dar a conhecer aos jovens o mapa das relações sociais, a fim de assegurar a observância do princípio de exogamia linguística por que são regidas. Os Tariano reivindicavam, por meio da narrativa do mito dos Diroá, o direito de serem reconhecidos como “moradores verdadeiros” de Iauaretê. O agenciamento da política pelos Tariano desencadeou uma dinâmica de contraposições de versões de mitos, em que os diferentes grupos passaram a apresentar narrativas, demonstrando seu conhecimento e vínculo com o território. Em acordo com o que é apontado, essa dinâmica seria semelhante às disputas verbais e diálogos cerimoniais que cadenciam os *dabucuris*, sistema tradicional de política praticado entre os grupos indígenas da região.

Por fim, a cachoeira de Iauareté foi registrada a partir dos mitos dos Tariano, mas tendo como referência os povos dos rios Papuri e Uaupés. Um dos aspectos que chama atenção no processo é a definição de mito utilizada:

Mitos e histórias são, assim, a base sobre a qual relações políticas entre povos aparentados são estabelecidas ao longo do tempo. Essas relações envolvem disputas em torno de posições hierárquicas e recursos simbólicos

e materiais, de forma que sua atualização constante enseja uma espécie de diplomacia narrativa, cujas convenções específicas permitem resolver questões políticas. Nesse processo, há conhecimentos necessariamente compartilhados e outros restritos a especialistas e grupos específicos. Se há um fundo comum de onde emanam princípios gerais e compartilhados, há, por outro lado, diferentes formas de tematizá-los por meio dos relatos acerca da origem do universo e da humanidade. A essas se articulam várias outras histórias particularizadas, nas quais se buscam afirmar posições e prerrogativas virtuais (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2007a, p. 16-17).

A relação com o Estado, que estabelece o grupo enquanto étnico, é acionada para solucionar conflitos locais intergrupos. A menção aos mitos como forma de conhecimento, modelo explicativo, acionado nos processos de interação, aponta para a existência da diferença, mas da diferença que se processa em um dado código compartilhado.

Assim, para que se torne eficaz, o conhecimento precisa ser em parte compartilhado; para que, daí, cada parte e cada coletivo possa se constituir como tal e participar da extensa rede de trocas que caracteriza o sistema social do Uaupés (IPHAN, 2007a, p. 18).

O caso da Cachoeira de Iauaretê é um exemplo de experiência em que o registro é feito na perspectiva de atribuição de sentido e de valor pelo grupo, sem perder de vista que esse sentido não é intrínseco ao bem, é contextual, e sem perder de vista também que está inscrito nos modelos duradouros internalizados acionados em caráter dinâmico nos contextos que se colocam.

2.4 Reflexividade

A percepção de que a representação sobre o social que se processa na produção de uma memória coletiva tem efeitos concretos sobre os processos sociais e sobre a vida dos sujeitos que deles participam introduziu uma dimensão ética à constituição do patrimônio cultural, um senso de consequência, de modo que esta passa a ser subscrita, em diferentes sentidos, pelo princípio de reflexividade. Aplicado à prática de constituição do patrimônio cultural, o princípio de reflexividade situa a agência de técnicos e pesquisadores nos processos sociais que integram ou sobre os quais incide.

De acordo com Giddens (1991), a reflexividade é uma das características da modernidade e diz respeito ao modo como ela se relaciona com a

tradição. Para esse autor, a reflexividade é uma das características definidoras de toda ação humana, uma vez que os seres humanos se mantêm em contato com as bases do que fazem como parte integrante do fazer, o que denomina *monitoramento reflexivo da ação*. Na modernidade, a reflexividade teria passado à base da reprodução do sistema, do pensamento e da ação estando permanentemente refratados entre si. Ele considera que há dois sentidos a serem destacados no pensamento social reflexivo, a reflexão e a metarreflexão como substrato da ação, daí a representação sobre o passado orientada pela e para a intervenção sobre o futuro.

O princípio de reflexividade se tornou central na antropologia no bojo das discussões sobre as implicações dos pontos de vista do autor, em que a autoridade narrativa passou a ser problematizada por antropólogos que defendiam que as etnografias são “textos” ou “artefatos literários”. Sobre o posicionamento do antropólogo como um narrador não situado, Strathern (2013) apontou a insuficiência de se afirmar que os contextos são construídos pela escrita e propôs como abordagem a conexão entre contextos, definida pela ação política combinada entre diferentes sujeitos sociais, sendo necessário compreender o que está em jogo e em nome de quais interesses um antropólogo produz suas etnografias.

A preocupação com um senso de consequência pode ser observada na metodologia INRC/Iphan, como se observa no trecho a seguir:

Finalmente, há um desafio de natureza política a ser contemplado, que põe em evidência o tema da responsabilidade social de pesquisadores e técnicos. [...] A reflexividade do inventário poderá, assim, criar impactos sobre estratégias políticas e de mercado associadas ao patrimônio nos meios sociais envolvidos. Essa possibilidade coloca um alerta sobre o processo de escolha dos objetos que deverão ser incluídos nos repertórios culturais e as consequências práticas dessas decisões (IPHAN, 2000, p. 5).

A valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial é informado pelo princípio de reflexividade enquanto senso de consequência, mas de que maneiras essa preocupação se desdobra em termos de metarreflexão e é incorporada em termos de diretrizes na definição de uma prática patrimonial?

No *Dossiê de registro: o sistema agrícola tradicional do Rio Negro* (IPHAN, 2010), os sistemas tradicionais do Alto Rio Negro são percebidos como produtores e mantenedores de agrobiodiversidade e sua valorização é proposta em reação à expansão de um modelo agrícola pautado na monocultura, em grandes propriedades e na produção para o mercado, apontando a necessidade de que, quando da adoção de modelos de produção agrícola, outros aspectos sejam considerados, tais como impactos sobre o meio ambiente (sobretudo desmatamento e clima), manutenção de uma reserva de biodiversidade (no sentido de assegurar a autonomia alimentar de diferentes populações), prevenção da ampliação de quadros de exclusão socioeconômica, entre outros, inscritos nas preocupações que movem a atuação de agências de cooperação multilateral como a Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO).

O acionamento da noção de sistema aponta para a interdependência para a diversidade agrícola como portadora de significados culturais articulados com diferentes domínios da vida social. O Sistema Agrícola Tradicional do Alto Rio Negro é caracterizado por se constituir por

uma alta diversidade de plantas cultivadas, uns saberes agrotécnicos elaborados, uma rede de atores policêntrica e não hierarquizada, elaboração de uma rica cultura material, uma relativa disponibilidade de terras cultiváveis, um sistema alimentar diversificado e existência de um campo simbólico forte embutido nos diversos campos de atividades (IPHAN, 2010, p. 152).

As relações definidas pelo sistema abrangem também o não humano, incluindo os artefatos culturais, que são dotados de intencionalidade, agência e eficácia.

No Rio Negro um fundamental aspecto do processo de patrimonialização se insere no quadro das relações de sociabilidade não apenas entre as pessoas que produzem e utilizam cada artefato, mas também das coisas entre si. Assim, o *status* dos objetos deriva das relações que possuem, uma vez que há a nítida percepção de que agem e, portanto, que trabalham de forma sincronizada ou complementar nas complexas tarefas de transformação da mandioca em alimentos. Através da agência, os objetos humanizam-se e, conseqüentemente, transformam seu próprio trabalho, o que lhes permite intermediar o trabalho humano (IPHAN, 2010, p. 114).

Prefere-se a incidência da história sobre a prática regional à ideia de significado. A delimitação da área geográfica privilegia as relações estabelecidas ao longo do tempo que possibilitaram a produção, o manejo e a conservação da agrobiodiversidade.

Na descrição e caracterização apresentadas, não se faz muita alusão à questão identitária. Há uma rápida menção em um trecho em que se busca afirmar seu valor patrimonial, associado à sua especificidade, que singulariza os participantes dessa prática enquanto integrantes de um grupo cultural específico, diferente de outros grupos culturais (não apenas em termos de diacriticidade):

As qualidades gustativa e estética da alimentação, ambas com um certo nível de subjetividade, assim como a diversidade dos ingredientes e das receitas e a complexidade das preparações são elementos importantes para avaliar a dimensão patrimonial de um sistema alimentar. Porém, o elemento central deste reconhecimento é sua dimensão identitária, que faz que ele seja considerado como um elemento próprio do grupo cultural considerado (ou dos grupos considerados), e diferente da alimentação dos outros grupos (IPHAN, 2010, p. 148).

Na descrição dos artefatos materiais que integram o sistema agrícola – aqueles fabricados localmente – aponta-se que operam na expressão de diferenças entre os grupos inter-relacionados e enquanto diacríticos de uma identidade indígena.

Este tipo de objeto é produzido com matérias-primas e técnicas locais, e realizado segundo um modelo que obedece a parâmetros da sociedade que os utiliza, revelando uma identidade étnica, geral e particular, através de sua forma ou de sua eventual decoração (IPHAN, 2010, p. 26).

Em terceiro lugar, porque outros artefatos fundamentais, como o forno, não são integralmente produzidos pelos habitantes das comunidades. Contudo, os objetos trançados o são em sua maioria, o que representa uma questão de identidade, tanto indígena quanto especificamente baré ou tukano ou baniwa”. (IPHAN, 2010, p. 119).

Entretanto, recusa-se a vinculação do bem cultural à constituição de identidades étnicas, sendo priorizada a adoção de um recorte regional pautado na perspectiva da conformação de redes.

Da mesma forma, não se pode relacionar de maneira estrita o sistema agrícola do Rio Negro, tal como o conceituaremos a seguir, a um grupo

étnico, ou mesmo a uma família lingüística. A história regional mostra que normas sociais de casamento fundamentadas na exogamia lingüística ou clânica, de intercâmbio de bens, de formas de saber e de fazer tecem uma rede de relações entre as etnias da Amazônia do Noroeste, o que constitui um traço regional (IPHAN, 2010, p. 9).

O *Dossiê de registro: o sistema agrícola tradicional do Rio Negro* aponta para a importância dos sistemas de conhecimento tradicionais e da interação entre diferentes sistemas de conhecimento para que se possa tentar prevenir ou reverter um quadro que ameaça o futuro da sociedade humana, e a valorização e promoção do patrimônio cultural adquire um importante papel nesse processo.

No dossiê do *Complexo cultural do bumba-meu-boi do Maranhão*, o uso da categoria reflexividade aponta para os efeitos degenerativos da intervenção pelo Estado e da mercantilização da prática cultural na vinculação com o turismo.

Esses efeitos são percebidos em aspectos como a tendência à estetização das apresentações e à homogeneização dos grupos (muitos vêm adotando elementos do sotaque de orquestra, a fim de conseguir maior número de apresentações e melhores cachês). Destaca-se a supressão dos autos e matanças, ou desvalorização das práticas dramáticas e narrativas inerentes à realização das performances cômicas, que vem deixando de ser encenadas⁵.

Os autos e as matanças nem sempre são encenados. Na Capital, observa-se um processo de desvalorização das práticas dramáticas e narrativas inerentes à realização dessas performances cômicas. A contratação dos grupos, sobretudo no período junino, com a limitação de tempo e espaço para as apresentações, é a principal justificativa dos Bois para não encenarem os autos nos espaços públicos (IPHAN, 2011, p. 146).

A relação com o Estado e com o mercado é também priorizada na reconstituição histórica da prática cultural. Divide-se a descrição em duas partes: a primeira aborda a história do boi no século XIX, a outra trata do século XX até os dias atuais. Na primeira parte, o esforço por traçar a

5. A não encenação do “auto original” ou na íntegra pelos grupos de boi tem sido apontada por pesquisadores do folclore e da cultura popular. Essa questão chamou atenção de Carvalho (2011, p. 34), que apresenta a interpretação de Betinho, palhaço de boi de toda uma vida, em acordo com o qual não existe auto original, mas alguns preceitos que constituem a origem e que devem ser observados no processo criativo. Cavalcanti (2006) sugere que o auto original funciona como uma narrativa mítica, que atualizado na ação assume os mais diferentes contornos.

história do bumba-meu-boi no século XIX no estado do Maranhão tem como principal objetivo investigar a longevidade da brincadeira e a ocorrência de interrupções em sua realização. Na segunda, busca narrar como o bumba-meu-boi passou de condição marginal, discriminada enquanto brincadeira de negros, para a de ícone da cultura maranhense. É proposta uma tipologia que divide a história do bumba-meu-boi em quatro fases: o tempo dos conflitos, de 1900 a 1950; a valorização do bumba-meu-boi, de 1950 a 1970; a institucionalização dos bumbas, de 1970 a 1990; e a inserção do bumba no mercado de bens culturais, de 1990 a 2010.

O bumba-meu-boi é apontado como expressivo da identidade do Maranhão, mas também como elemento de pertença e coesão.

O Bumba-meu-boi permeia várias dimensões da vida social dos maranhenses que vivenciam a brincadeira, a exemplo da religião, da produção cultural e das relações sociais. No aspecto social, verifica-se no discurso dos atores do Bumba-meu-boi o emprego de terminologias que demonstram certa coesão social, trazendo à tona a ideia de comunhão”. (IPHAN, 2011, p.95).

Os grupos são divididos em sotaques, de que é dito serem operantes em diversos sentidos – percebidos por meio de gradações de tradicionalidade, os sotaques ditam pertencimentos. A forte rivalidade entre os grupos, que em outros tempos se desdobravam inclusive em embates físicos, atualmente se realiza em um plano simbólico, expresso sobretudo nas toadas, acentua a importância que a participação da brincadeira adquire para as relações regionalmente estabelecidas.

Para além do espaço doméstico, o Bumba-meu-boi é portador de uma territorialidade que identifica os estilos de brincar Boi. No Maranhão, os estilos dos Bumbas identificam-se pelos nomes de regiões geograficamente bem definidas ou municípios de origem [...] Em São Luís encontram-se grupos dos cinco estilos que estão mais ou menos situados espacialmente em determinadas áreas da cidade, redutos de praticantes de Bumba-meu-boi provenientes das regiões do Estado onde se concentram os sotaques (IPHAN/INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2011, p. 98).

Também expressivos da heterogeneidade interna da brincadeira são o pertencimento étnico (com marcante participação de brincantes negros em sua organização) e as vinculações religiosas, reiteradamente abordados

em termos de miscigenação ou sincretismo.

São atores desse grande espetáculo, estivadores, pescadores, trabalhadores rurais e pequenos comerciantes e, mais recentemente, dependendo do estilo de Bumba-meu-boi, pode-se encontrar, ainda, fazendo parte do conjunto, estudantes e funcionários públicos entre outras categoriais profissionais. Deve-se destacar a grande participação de negros nos grupos dos sotaques de Guimarães, Cururupu, Ilha e Baixada (IPHAN, 2011, p. 10).

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem a pretensão de ter sido conclusiva sobre quaisquer dos apontamentos realizados, espero que a reflexão aqui proposta possa contribuir para a permanente elaboração e reelaboração da política de valorização e promoção do patrimônio cultural de natureza imaterial empreendida pelo Iphan, que se processa mediante as disputas engendradas, a prática de seus agentes ou as circunstâncias conjunturais. Importante marco em sua instituição, a metodologia INRC/Iphan está sendo atualmente reformulada, a fim de incorporar o acúmulo de experiência dos quase vinte anos de aplicação. Quando de sua elaboração, um notável esforço reflexivo foi feito em torno da compatibilização entre técnicas e procedimentos próprios à pesquisa antropológica e o mapeamento de referências culturais (MORAIS; RAMASSOTE; ARANTES, 2015), e é interessante observar a centralidade nela adquirida pelas categorias aqui destacadas.

Na indicação dessas categorias, acabei me dando conta de sua pertinência para além da política de valorização e promoção do patrimônio cultural: a categoria bem cultural sintetiza as discussões acerca do recurso à cultura na constituição de grupos sociais e sua inserção em processos atinentes ao estado moderno; as demais categorias podem ser pensadas a partir de Goldman e Viveiros de Castro (2016), que propõem que o desenvolvimento da antropologia enquanto disciplina esteve apoiado em três pares dicotômicos centrais – a categoria sistema está relacionada ao par dicotômico parte/todo (para cuja superação tem sido proposta a noção de redes ou rizomas); a categoria interação está associada ao par dicotômico indivíduo/sociedade (para cuja superação tem sido proposta a noção de multiplicidade); a categoria reflexividade está associada ao par dicotômico tradicional/moderno (para cuja superação tem sido proposta a noção de simetria).

Na proposição dessa reflexão, movia-me o anseio de compreender os sentidos atribuídos à diferença em tempos atuais, e acredito que a contribuição do antropólogo na implantação de uma política orientada por e para a diversidade cultural, tem algo a nos dizer sobre suas possibilidades. Parece-me essencial explorar a heterogeneidade interna ao campo da antropologia, que reverbera nos modos de conceber o patrimônio cultural, de onde a escolha por uma abordagem que não dissocia teoria e prática, do discurso enquanto agência, cuja produção é condicionada por um conjunto de regras, mas que também é dotado de intencionalidades, efeitos e eficácias. Penso na indagação acerca da diferença como parte da sociedade nacional ou situada na sociedade nacional (VIVEIROS DE CASTRO, 1999) e me pergunto sobre o lugar em que nos colocamos para olhar para ela. Como se esquivar à inserção da diferença no tempo linear da história progressiva, que define e regula o modo por que ela pode se dar?

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Antônio Augusto Repensando os aspectos sociais da sustentabilidade: a conservação integrada do patrimônio ambiental urbano. *Projeto História Educ/Fapesp*, São Paulo, n. 18, p. 121-134, 1999.
- ARANTES, Antônio Augusto. Patrimônio imaterial e referências culturais. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 147, p. 129-139, 2001.
- AZEVEDO, Paulo Orlando de. Patrimônio . e natural como fator de desenvolvimento: a revolução silenciosa de Renato Soeiro, 1967-1979. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, DF, n. 35, p. 45-63, 2017.
- CARVALHO, Luciana Gonçalves. *A graça de contar: um Pai Francisco no bumba-meu-boi do Maranhão*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011.
- CAVALCANTI, Maria Laura. Tema e variantes do mito: sobre a morte e a ressurreição do boi. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 69-104, 2006.
- CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, DF, n. 34, p. 147-165, 2012.
- CHUVA, Márcia. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, DF, n. 35, p. 79-103, 2017.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências culturais: bases para novas políticas de patrimônio. In: INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. *Boletim de políticas setoriais 2: Acompanhamento e análise*. Brasília: IPEA, 2001. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/politicas_sociais/referencia_2.pdf. Acesso em: 10 abr. 2015.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- GONÇALVES, José Reginaldo. *A retórica da perda*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- GOLDMAN, Marcio; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Marilyn Strather. In: GOLDMAN, Marcio. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Ponteio, 2016. p. 113-145
- GREGOLIN, Rosário. *Foucault e Pêcheux na construção da análise do discurso: diálogos e duelos*. 2. ed. São Carlos: Claraluz, 2006.
- HANDLER, Richard. On having a culture: nationalism and the preservation of the Quebec's Patrimoine. In: STOCKING, George (ed.). *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.
- HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação*. Brasília, DF: Iphan, 2000.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Cachoeira de Iauaretê*. Brasília, DF: Iphan, 2007a. (Dossiê Iphan 7). Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_iauarete_m.pdf. Acesso em: 5 mar. 2016.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Ofício das baianas de acarajé*. Brasília, DF: Iphan, 2007b. (Dossiê Iphan 6). Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_OficioBaianasAcaraje_m.pdf. Acesso em: 10 out. 2018.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Arte Kusiwa: pintura corporal e arte gráfica Wajãpi*. Brasília, DF: Iphan, 2008. (Dossiê Iphan 2). Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_wajapi.pdf. Acesso em: 5 mar. 2016.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Dossiê de registro: o sistema agrícola tradicional do Rio Negro*. Brasília, DF: Iphan, 2010. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/dossie_19__sistema_agricola__web____12jul19.pdf. Acesso em: 10 mar. 2016.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Complexo cultural do Bumba-Meu-Boi do Maranhão*. São Luís: Iphan, 2011. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_bumba_meu_boi\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_bumba_meu_boi(1).pdf). Acesso em: 10 out 2018.
- LEAL, Claudia Baeta. Patrimônio e desenvolvimento: as políticas de patrimônio cultural nos anos 1960. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 99-136, 2016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/anaismp/article/view/119840>. Acesso em: 10 set. 2016.
- MENESES, Ulpiano. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. In: FÓRUM NACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL, 1., 2012, Ouro Preto. *Anais [...]*. Brasília, DF: Iphan, 2012. p. 25-39.

MORAIS, Sara; RAMASSOTE, Rodrigo; ARANTES, Antônio. Trajetória e desafios do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC): entrevista com Antonio Arantes. *Revista CPC*, São Paulo, n. 20, p. 221-260, 2015. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1980-4466.voi20p221-260>

MOTTA, Lia. A SPHAN em Ouro Preto: uma história de conceitos e critérios. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, DF, n. 22, p. 108-122, 1987.

MOTTA, Lia. *Patrimônio urbano e memória social: discurso e práticas de preservação*, 1975/1990. 2000. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

PEREIRA, Cecília Ribeiro. *O turismo cultural e as Missões Unesco no Brasil*. 2012. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Urbano) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

PEREIRA, Julia Wagner. *O tombamento: de instrumento a processo na construção de narrativas da nação*. 2009. Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

SECRETARIA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL; FUNDAÇÃO NACIONAL PRÓ-MEMÓRIA. *Proteção e revitalização do patrimônio histórico e artístico no Brasil: uma trajetória*. Brasília, DF, 1980.

STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas em antropologia*. Tradução Tatiana Lotierzo e Luis Felipe Kojima Hirano. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

TAMASO, Izabela. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios... *Revista Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 13-36, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/1008>. Acesso em: 10 abr. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970 – 1995)*. São Paulo: Anpocs 1999. p. 109-223.

ZACCHI, M. S. *Patrimônio e identidade entre o tangível e o intangível*. 2009. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).