

# A memoração da prática antropológica no campo patrimonial brasileiro: articulando passados e futuros

**Regina Abreu**

O CONCEITO DE “MEMORAÇÃO SOCIAL” COMO FIO CONDUTOR ENTRE A PRÁTICA ANTROPOLÓGICA E O CAMPO PATRIMONIAL

Este ensaio toma como ponto de partida o tema da memória social, abordado não como um simples fato social, mas como um processo a partir da relação da sociedade com o tempo, o espaço, a linguagem e a criação. Essa abordagem originou o conceito de “memoração social”, cujo significado diz respeito à atualização cotidiana de processos mnemônicos que asseguram certa continuidade no tempo e no espaço de manifestações culturais no contexto de uma coletividade.<sup>1</sup> Este ato de “memoração social” não se faz de forma natural nas sociedades ocidentais modernas, uma vez que hegemonicamente estas sociedades primam pelo esquecimento potencializado pela invenção e difusão de novidades implementadas pelo consumo que garantem a reprodução do capital. Como assinalou Jean Davalon,

---

1 O conceito de “memoração social” foi proposto a partir de trabalho de cooperação entre diferentes membros de duas equipes de pesquisa: a equipe “Culture et Communication”, do Centre Norbert Elias, na França, sediada na Universidade de Avignon et des Pays de Vaucluse, e o Programa de Pós-Graduação Memória Social no Brasil, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO. Em francês, pode ser traduzida por “mémoration” ou “mise en mémoire”. Esta vertente de pesquisa que indaga sobre o tema da memória social e sua articulação com o campo do Patrimônio gerou, entre outros produtos, uma publicação conjunta, com apoio de Edital Capes no contexto do Programa Saint Hilaire, intitulada “Memória e Novos Patrimônios” (TARDY; DODEBEI, 2014).

do ponto de vista comunicacional, o ponto comum entre memoração (*mise en mémoire*) e patrimonialização (*mise en patrimoine*) é que tanto uma como outra necessitam da produção e da transmissão da significação no tempo. [...] não basta que objetos do passado estejam hoje presentes, que práticas continuem a existir, é preciso ainda que sua significação seja transmitida e aceita. Assim, a memoração e a patrimonialização devem ser consideradas como operações de produção de acontecimentos, práticas ou dispositivos culturais singulares, permitindo a transmissão ao longo do tempo de objetos e/ou de práticas acompanhadas de suas significações sociais, ou seja, de saberes, de experiências e de valores (DAVALON, *apud* TARDY; DODEBEI, 2014, p. 49).

Seguindo a trilha do conceito de “memoração social” proposto por Jean Davalon, o presente ensaio visa fazer uma retrospectiva sobre momentos marcantes de introdução da prática antropológica no campo patrimonial, tomando o caso brasileiro como foco e realizando conexões com marcos referentes a esta prática em contexto internacional. Como e por meio de quais movimentos a antropologia foi sendo incorporada no campo patrimonial como área de conhecimento afeita ao estudo da diversidade cultural? Este movimento foi crescente em muitos contextos e representou uma virada importante para a entrada em cena de temas, pesquisas, metodologias, teorias, práticas e mercado de trabalho para novos perfis de agentes patrimoniais. Os antropólogos, como os demais sujeitos do campo patrimonial, trouxeram seus projetos de futuro, suas imaginações patrimoniais. Tomando retrospectivamente o movimento da antropologia que a partir dos anos 1980 trouxe novas questões e debates para o campo patrimonial, podemos dizer que o que se imaginava para o futuro, naquela ocasião, hoje transformou-se em presença ativa. Efetivamente, nestes 40 anos, o pensamento antropológico foi incorporado a um campo antes povoado predominantemente por outras profissões, como arquitetos, urbanistas, historiadores, juristas. A contribuição da antropologia descortinou outros cenários, novos projetos de pesquisa e elegeu objetos de preservação até então não pautados pelas agências patrimoniais. E, sobretudo, afirmou o conceito de “diversidade cultural”. Contudo, algumas tensões encontram-se ainda

presentes e não é possível apontar conciliações entre narrativas por vezes antagônicas. O presente ensaio procura destacar a narrativa antropológica que emerge nos anos 1980 no campo patrimonial, tomando o caso brasileiro como estudo de caso. Procuramos demonstrar que esta narrativa se opõe a uma outra narrativa até então hegemônica no campo patrimonial, onde a ênfase era atribuída a uma noção de civilização brasileira a partir de um processo histórico homogeneizador. Tomamos aqui agentes importantes que protagonizam este debate, começando pela contribuição do antropólogo Gilberto Velho, destacado antropólogo do período, que teve relevante participação no campo patrimonial brasileiro, tendo sido ativo Conselheiro do Iphan por mais de uma década. No campo patrimonial, ficou conhecido por uma iniciativa inovadora ao emitir parecer favorável ao tombamento de um terreiro de Candomblé na Bahia. Destacamos que a contribuição de Gilberto Velho foi seminal ao propor uma visão antropológica para o campo patrimonial, opondo-se a discursos hegemônicos até então, entre eles a visão protagonizada pelo historiador Afonso Arinos. Este era autor de um livro que havia se tornado referência para os agentes patrimoniais, sobretudo os técnicos do Iphan, no qual uma narrativa de construção do processo civilizacional brasileiro seguia numa direção em que a ênfase pautava-se na preservação de vestígios expressivos da cultura material da formação do Estado-nação no Brasil. Embora possamos dizer que o movimento protagonizado por Gilberto Velho e outros antropólogos tenha se constituído numa porta de entrada para a antropologia no campo patrimonial brasileiro, também é importante frisar que a narrativa expressa por Afonso Arinos não foi suplantada, mas permaneceu ativa, ressurgindo em vários momentos como possibilidade. É este o motivo que faz com que retomemos esta querela de quarenta anos atrás, procurando evidenciar duas narrativas inconciliáveis no campo patrimonial brasileiro que ainda nos mobilizam. A entrada em cena dos antropólogos no campo patrimonial brasileiro que nos anos 1980 era formulada como horizonte de futuro, hoje se faz presente com a potência sobretudo do Programa de Patrimônio Imaterial chancelado pela Unesco e levado adiante com expertise por técnicos do Iphan desde os anos 2000.

Entretanto, é importante chamar a atenção para não poucas tentativas de fazer ressurgir a narrativa do chamado processo civilizacional brasileiro, protagonizada por Arinos, em que as diferenças e, sobretudo, o conceito de diversidade cultural, tão caro aos antropólogos, tendem a se apagar em nome de um processo de homogeneização pelo alto, ou seja, numa visão universalista e unificadora. Enunciamos aqui a potência das diferenças no sentido da diversidade cultural, sobretudo encontrada na cultura popular, como eixo central do qual a antropologia não pode se afastar.

Em seguida, sinalizamos para outras experiências relevantes para a entrada em cena da prática antropológica no campo patrimonial, entre elas a contribuição da antropóloga e crítica de arte Lélia Gontijo Soares, que protagonizou uma reflexão importante sobre a expressão da diversidade na cultura popular, tendo tido a oportunidade de realizar um projeto inovador de exposição permanente do Museu de Folclore Édison Carneiro, no Rio de Janeiro, que foi saudada como mais uma experiência exitosa de participação de antropólogos no campo patrimonial, em especial na singularidade do espaço museal.

Além disso, fazemos uma incursão no cenário internacional, sobretudo no papel de agências multilaterais como a Unesco, iluminando a afirmação do conceito de cultura e focalizando as recomendações propostas, a partir dos anos 1980, aos países membros, como a que estimulava a proteção à cultura tradicional e popular, abrindo caminho para a construção de uma vertente antropológica do patrimônio cultural no plano internacional e, sobretudo, ao Programa do Patrimônio Imaterial, que se capilarizou entre diversos países.

No campo brasileiro, enunciamos mais adiante a relevância de antropólogos como Antônio Augusto Arantes, pioneiro na construção de uma metodologia para o campo patrimonial, inspirada nas bases da etnografia e do trabalho de campo, marcas da contribuição científica da antropologia, que se constituiu em importante pilar para o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, introduzido em 2000.

A intenção aqui ao “memorar” estas experiências, ocorridas nos anos 1980, e que se expressaram num novo capítulo da Constituição de 1988,

consagrando a vertente antropológica para o campo patrimonial, é chamar a atenção para o que é preciso assegurar deste passado para o presente e para o futuro do campo patrimonial brasileiro. O exercício de rever e iluminar estas experiências, em que alguns antropólogos tiveram papel decisivo ao abrir caminho para a introdução da prática e dos conceitos da antropologia para o campo patrimonial, se revela atual numa conjuntura de instabilidade e ameaça a avanços já consolidados. Hoje, não apenas os/as antropólogos/as são chamados a garantir as conquistas e os avanços que a prática e os conceitos da antropologia trouxeram para o campo patrimonial. Trata-se de uma empresa que reúne grande número de profissionais e intelectuais, envolvendo diferentes áreas do conhecimento e de atuação, entre as quais a arquitetura, a história, o direito, o urbanismo, entre outras. Face a ameaças cotidianas de desmonte institucional e de programas e políticas públicas que ampliaram substancialmente a participação e a visibilidade das diferentes culturas que caracterizam a sociedade brasileira, acreditamos que é preciso chamar a atenção para o legado de experiências exitosas que ainda consideramos atuais e relevantes. O campo patrimonial brasileiro é um campo rico e dinâmico com um processo de institucionalização que remonta aos final dos anos 1930 com a criação do Sphan e que foi gradativamente se ampliando nos anos seguintes. Acreditamos que a contribuição das práticas e dos conceitos antropológicos a este campo veio somar no sentido de conferir visibilidade e valorização a elementos sensíveis e de expressiva potência em diversas áreas culturais no Brasil. Se antes estes elementos eram pouco pesquisados e invisíveis para as elites políticas e culturais no país, a antropologia teve o grande mérito de enunciá-los e demonstrar, para a sociedade brasileira, a enorme riqueza cultural do país. É nos posicionando como continuadores de um processo em curso que este artigo visa contribuir. Defender hoje a continuidade das práticas e dos conceitos antropológicos no campo patrimonial significa apostar na pluralidade e na visibilidade de expressões culturais que nos identificam como nação e como povo ancoradas na potência de segmentos populares.

Começamos nossa reflexão com um artigo de Gilberto Velho, editado em 1984, no número 20 da Revista do Patrimônio, a revista que era o porta-voz do então Sphan (VELHO, 1984). Na época, Gilberto Velho, já consagrado antropólogo, atuava como membro do Conselho Consultivo do Sphan, uma exceção num conselho formado por profissionais do direito, da história e da arquitetura. O artigo, intitulado “Antropologia e Patrimônio Cultural”, nos parece muito significativo. Nele, Gilberto Velho reivindica a participação de antropólogos no campo patrimonial. O antropólogo assinala que antes já havia uma preocupação antropológica, mas o que ele está sugerindo é algo novo: a introdução do *antropólogo profissional* no campo patrimonial. Gilberto Velho é cuidadoso, porém enfático.

O que está acontecendo, atualmente, é que, de um lado, com o desenvolvimento da Antropologia, e, de outro, com a ampliação das preocupações com o patrimônio cultural, há necessidade do saber mais especializado do antropólogo profissional (VELHO, 1984, p. 37).

Este artigo é uma agenda de trabalho sobre o ofício do antropólogo e sua contribuição ao campo patrimonial. Visto retrospectivamente, trata-se efetivamente de um documento que marca a inauguração de uma nova configuração no então Sphan - Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, e de um novo campo de trabalho para os antropólogos. Nestes quarenta anos, efetivamente, os antropólogos passaram a exercer uma função até então inexistente no universo da antropologia brasileira: trabalhar para o patrimônio, ou seja, trabalhar no campo patrimonial, como agentes de patrimonialização.

No artigo de 1984, Gilberto Velho comemorava também o primeiro tombamento de um terreiro de candomblé no Brasil, o Terreiro de Candomblé Casa Branca, em Salvador, Bahia.<sup>2</sup> Para ele, tratava-se de “situação rica e

---

2 “A Casa Branca foi o primeiro terreiro protegido pelo Iphan. De acordo com a documen-

fascinante, na medida em que um sítio, de grande importância e significado para vastos segmentos da sociedade brasileira, encontrava-se ameaçado. A decisão de tomar o terreiro implicava no reconhecimento da legitimidade de uma tradição cultural e de um sistema de valores que, até há pouco tempo, fora objeto de discriminação e até perseguições. Esta iniciativa – segundo Velho – tinha como consequência o reconhecimento de “que a sociedade brasileira era muito mais rica e diversificada em termos culturais do que se poderia supor a partir de uma visão mais tradicional de patrimônio”.

#### O TOMBAMENTO DO TERREIRO DE CASA BRANCA COMO ACONTECIMENTO INAUGURAL

Houve intenso debate na época, pois o tombamento de um terreiro fugia a toda prática habitual do Sphan. Os técnicos do Sphan, habituados ao tombamento das materialidades, se perguntavam o que afinal estava sendo tombado, já que o terreiro não implicava exatamente uma edificação, mas um enorme vazio, uma terra, um lugar. Na visão antropológica, o terreiro de Casa Branca do Engenho Velho, era percebido como um território, como espaço consagrado por um grupo com uma identidade étnico-religiosa muito marcada. O argumento era de que Ilê Axé vinha a ser uma expressão da língua ioruba que significava “templo” e que se achava incorporada ao dialeto dos terreiros. O templo em questão era conhecido popularmente como Candomblé do Engenho Velho, Candomblé da Casa Branca, Casa Branca do Engenho Velho, ou simplesmente Casa Branca. Mas o importante

---

tação, presente em seu processo de tombamento (Iphan “T” 1067/1982), é possível identificar, em sua abertura, a data do ofício que encaminha a ‘Documentação de Proposta para Tombamento da área do Terreiro da Casa Branca’, e registra-se o ano de 1982. O processo teve início em 25 de agosto de 1982, tendo o seu tombamento ocorrido no ano de 1986.” In: SOUZA, Luciane Barbosa de. O Tombamento Do Ilê Axé Iyá Nassô Oká Pelo Iphan: Um Estudo De Caso. Apresentação no X Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros, Uberlândia, 2018. Disponível em: <[https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1527538628\\_ARQUIVO\\_PE6XCopeneLucianeBarbosa.pdf](https://www.copene2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1527538628_ARQUIVO_PE6XCopeneLucianeBarbosa.pdf)>. Acesso em: 20 mar. 2022.

a assinalar era que na concepção dos devotos, a comunidade de culto do Terreiro da Casa Branca, formada pelos iniciados e iniciandos do Ilê Axé Nassô Oká, se fundia ao próprio terreiro, ao lugar, ao espaço consagrado. Por este motivo, o hieronímico ou expressão yorubá Ilê Axé Iyá Nassô Oká designava tanto esta comunidade quanto o próprio Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho (SERRA, 2006).

Na visão dos antropólogos, estudiosos da cultura afrodescendente, o terreiro era considerado um monumento vivo e um precioso legado que se conservava no Brasil da grande civilização iorubana, cujas as origens do florescimento remontam ao século IX. Estudos de Jorge Amado, de Roger Bastide e de Édison Carneiro já lhe atribuíam remota antiguidade (*apud* SERRA, 2008). Pierre Verger mencionava, em trabalho publicado em 1981, as origens dos sacerdotes e sacerdotisas, como oriundos da cidade africana de Ketu. Segundo Verger, a fundação do Ilê Axé havia contado com o apoio de um grande sacerdote ligado aos cultos das divindades Xangô e Ifá, portador do título de Bamboxé Obitikô. Este famoso babalaô era especialista no jogo divinatório e tinha no Brasil o nome de Rodolfo Martins de Andrade (VERGER, 1981 *apud* SERRA, 2006). Estudos realizados sobre o Terreiro de Casa Branca indicavam sua ligação com as antigas cidades africanas (yorubanas) de Oió (hoje na atual Nigéria), centro do culto de Xangô, e de Ketu (hoje no atual Benin), consagrada a Oxossi, considerado o fundador da dinastia iorubá. O terreno do Ilê Axé Iyá Nassô Oká surgiu portanto consagrado a Oxossi e a sua principal edificação foi erigida em homenagem a Xangô, tendo como símbolo dominante a Coroa de Xangô (SERRA, 2006).

A análise do processo de tombamento do Terreiro de Casa Branca na Bahia é extremamente reveladora das narrativas em disputa no campo patrimonial e do lugar dos antropólogos neste contexto. Um dos motivos que embasava o pedido de tombamento referia-se à ameaça da especulação imobiliária no terreno onde o terreiro estava situado. É interessante observar como a participação dos antropólogos se deu em várias instâncias neste caso. Destaco a participação local, articulada a instâncias da Bahia, do antropólogo Ordep Serra, então coordenador do Projeto “Mapeamentos de

Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia”. E, em instâncias de âmbito federal, a participação de antropólogos em pareceres e em atividades internas ao próprio órgão do Patrimônio, na época Sphan/Pró-Memória, como a defesa do pleito por Gilberto Velho no âmbito do Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Outro aspecto a sublinhar nesta nossa genealogia da participação dos antropólogos no campo patrimonial são os estudos citados e tomados como base para a defesa do tombamento, que inclui nomes de antropólogos e pesquisadores pioneiros no estudo da cultura negra no país. Destaco três deles. O primeiro, Édison Carneiro, foi pioneiro nos estudos de cultura negra no Brasil; o segundo, Vivaldo Costa Lima, pesquisador e professor da UFBA; a terceira, a antropóloga Juana Elbein dos Santos, que escreveu uma das primeiras e mais importantes teses sobre a cultura e a religiosidade afrodescendente, apresentada em 1972 na Sorbonne, sob o título “Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèse e o culto Égun na Bahia”.

Outro antropólogo que encaminhou um documento oficial de apoio ao tombamento foi o então professor de Antropologia do Museu Nacional, Peter Fry. Neste documento, Peter Fry responde a objeções da arquiteta Dora Alcântara, na época responsável pelo setor de tombamento do Sphan. Dora Alcântara alegava preocupação, pois esta ação entrava em contradição com o critério de “proteção para a imutabilidade”, que era um pressuposto da ação de tombamento na ocasião. Afinal, o que justificaria tomar um bem cultural vivo e dinâmico, portanto sujeito à mutabilidade constante? Peter Fry retrucou este argumento, afirmando o caráter tradicional do bem em questão, incluindo as árvores sagradas, as gameleiras de loko e de apaoká, que deveriam ser protegidas. Para ele, o Terreiro de Casa Branca representava um bem cultural, etnográfico, paisagístico e histórico da maior importância.<sup>3</sup>

---

3 O processo do tombamento “Iphan ‘T’ 1067/1982”, conforme dito, teve início em 25 de agosto de 1982, tendo o seu tombamento ocorrido no ano de 1986. O dossiê apresenta uma “notícia histórica”; recortes de jornais; depoimentos de entidades sobre o valor histórico; documentação fotográfica; plantas de localização, situação e baixas; documentos de comunicação oficial.

O tombamento do Terreiro de Casa Branca na Bahia constituiu-se assim em um “fato social total”, para usar a terminologia de Marcel Mauss (MAUSS, 1974), congregando e consagrando forças que catapultaram para o centro da cena política do campo patrimonial brasileiro os conceitos e as práticas da antropologia cultural ou social. Lembrar dos antropólogos que estiveram à frente deste momento inaugural significa também homenagear um trabalho na longa duração de estudos e pesquisas sobre a religiosidade, as tradições e a cultura de ascendência de pessoas negras escravizadas. Nesta virada patrimonial, observa-se a arregimentação de forças coletivas impressas em trabalhos que se sucederam no tempo. O “gesto patrimonial” aqui é um gesto coletivo, plural e que revela a empatia dos antropólogos envolvidos com os segmentos afrodescendentes e com uma tradição cultural em que aspectos imateriais se fundem ao território e à materialidade da paisagem, em seus aspectos naturais e edificados.<sup>4</sup>

#### OS ANTROPÓLOGOS E UMA AGENDA DE TRABALHO POR UMA SOCIEDADE DEMOCRÁTICA E PLURALISTA

Gilberto Velho apontava como vantagem com relação à entrada dos antropólogos no campo patrimonial a adoção de uma “perspectiva relativizadora”, “característica do pensamento antropológico, que talvez (ajudasse) a pensar algumas questões que, se não (eram) novas, pelo menos (vinham se apresentando) com maior agudeza” (VELHO, 1984). E arrematava chaman-

---

4 O processo do tombamento também permite conhecer os debates entre os membros do Conselho do Patrimônio, quando alguns de seus membros consideravam desproposital e equivocado tomar “um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou valor artístico, tal iniciativa”. A atuação de Gilberto Velho foi decisiva neste caso, argumentando: a necessidade de preservar para garantir a continuidade da existência do terreiro em seus próprios termos; o reconhecimento de que se tratava de um fenômeno social vivo, no caso, a religiosidade e que, portanto, não deveria se adequar ao conceito de “imutabilidade” para vir a ser patrimonializado; a premissa de que as ações do grupo envolvido com o bem cultural é que deveriam nortear as ações do Estado; a proposta que o Sphan deveria flexibilizar a interpretação da Legislação neste caso ou buscar um instrumento mais adequado para garantir a proteção do Terreiro.

do a atenção para o lugar em que os antropólogos se situariam no campo patrimonial, atuando na dinâmica entre diversidade cultural e construção de um projeto comum num contexto nacional. Ou seja, o lugar do antropólogo não se dissociaria do projeto patrimonial em sentido estrito: projeto moderno e civilizatório de um futuro imaginado para a nação brasileira. Para usar suas próprias palavras,

Uma sociedade moderna, complexa e heterogênea, como a brasileira, caracteriza-se pela coexistência, mais ou menos harmoniosa, de diferentes tradições e visões de mundo. A constatação das diferenças, da diversidade e, eventualmente, das contradições não implica em desconhecer a existência de um sistema sociocultural mais abrangente, vinculado à própria ideia de nação (VELHO, 1984).

A Agenda de Trabalho proposta por Gilberto Velho é uma agenda da participação num projeto de Estado. Segundo ele,

[...] a política cultural do Estado que pretenda ser mais democrática e pluralista, deve levar em conta com o devido peso a questão da diversidade. Não se trata de tarefa fácil e imediata. Existem tradições dominantes mais legitimadas pelas elites. Em relação a estas, dificilmente surgem maiores polêmicas ou dúvidas. Os problemas se complexificam quando se passa a discutir e levar em conta os costumes e valores de grupos e segmentos sociais que ocupam posições subordinadas e hierarquicamente inferiores na sociedade. Os próprios canais de comunicação são precários, e nem sempre fica claro o sentido de certas reivindicações, e a possibilidade de compatibilizá-las com a política oficial. É neste ponto que o trabalho e a experiência do antropólogo podem ser fundamentais” (VELHO, 1984, p. 38).

Mas, então, quais os pontos em debate? Havia resistências ao projeto de inclusão dos antropólogos no campo patrimonial? Quais eram elas? Havia narrativas contrárias? Para além dos “dogmatismos” e “sectarismos corporativistas”, quais as formulações teóricas e ideológicas em jogo? Além disso, cumpre observar que o artigo em foco menciona “uma visão mais tradicional de patrimônio”, que obstaculizava a visão da riqueza e da diversificação cultural da sociedade brasileira. Qual seria esta “visão mais tradicional de patrimônio” que era preciso superar?

Analisando o programa de trabalho e as várias realizações do Sphan em seus primeiros anos, a socióloga Cecília Londres observa que havia uma preocupação, a partir do anteprojeto concebido por Mário de Andrade, com uma noção de patrimônio inclusiva que englobasse o cultural e também as diferentes manifestações da cultura popular e de outros segmentos, como os povos indígenas. No entender desta autora, não se pode dizer que o espírito do anteprojeto tenha sido totalmente esquecido nos anos que se seguiram à implantação do Sphan. Diz ela: “É significativo que a primeira das publicações do Sphan seja um ensaio de Gilberto Freire sobre os mocambos do Nordeste. Também em Lúcio Costa, [...] observa-se o interesse não apenas técnico ou histórico, mas também plástico que apresenta o estudo dos tipos de habitação popular [...]”. O primeiro número da Revista do Sphan, continua Londres, publicado em 1937, “sinalizava para o sentido abrangente da atividade que o Sphan se propunha a desenvolver. Desse número constam, além de artigos sobre a arquitetura religiosa da colônia, textos sobre patrimônio arqueológico, etnográfico, paisagístico e documental” (LONDRES, 1997, p. 116-117). Porém, ainda segundo Cecília Londres, na prática foram se estabelecendo outras prioridades. Uma delas foi a proteção à arte colonial brasileira com a justificativa do saque e comercialização indevidos deste bens móveis, que eram vendidos por antiquários brasileiros a colecionadores estrangeiros (LONDRES, 1997, p. 116).

Para criar uma política de tombamentos, Rodrigo Mello Franco de Andrade encomendou, em 1941, ao historiador e jurista Afonso Arinos de Mello Franco, um curso voltado para a formação dos técnicos. As palestras foram posteriormente publicadas em livro, tornando-se a principal obra de referência da instituição: “Desenvolvimento da Civilização Material no Brasil” (MELO FRANCO, 1971 [1944]), editado na série Publicações do Sphan, em 1944, e que se tornou obra-chave para a compreensão das bases teóricas e metodológicas que subsidiaram a ação inicial do Serviço. O livro de Afonso Arinos era um dos guias que orientava para a identificação dos monumentos-documentos que deveriam ser tombados para expressar a Civilização Brasileira. Segundo Cecília Londres,

o conceito de “civilização material” possibilitava uma leitura dos bens e conjuntos tombados a partir de sua relação com o processo histórico de ocupação das diferentes regiões brasileiras. Desse ponto de vista – da civilização material que se desenvolveu no Brasil – Afonso Arinos considerava que a presença portuguesa predominava sobre as influências negra e indígena, que praticamente não haviam deixado vestígios materiais significativos (LONDRES, 1997).

A preocupação central era mapear uma enorme gama de manifestações do que constituiria nossa “civilização material” – desde os azulejos até a habitação dos índios timbira, das fontes e chafarizes do Rio de Janeiro até o estudo das origens da cidade de Sabará, identificando-se os vestígios da civilização material. A perspectiva histórica e artística era dominante. Pretendia-se provar a relevância histórica e artística desses objetos, ou seja, a pertinência dos valores artísticos e históricos desses para a formação da nação, assim como a necessidade de preservá-los. A escolha dos objetos, edificações, lugares, monumentos envolvia procedimentos próprios das atribuições dos historiadores: amplo uso de fontes documentais com busca de fontes primárias e a preocupação com a fidedignidade e a autenticidade. E ainda a busca de referências, notas, índices que subsidiassem os processos de tombamento. Grande parte dos bens tombados concentravam-se no passado colonial, demonstrando que o tempo do patrimônio seria o tempo da fundação histórica e cultural do país, origem e destino da singularidade nacional (Ver RUBINO, 1999 e CHUVA, 2009).

Arinos estava imbuído em traçar cronologicamente o percurso da “Civilização Brasileira”. Descreve o processo de colonização elencando na linha do tempo os passos que foram constituindo o Estado e a nação brasileira. A partir do século XVI, o protagonista é o colonizador português, descrevendo aspectos da História Colonial, como povoamento, “conquista do sertão”, fixação da população no litoral e no interior, independência, enfim, processos de construção da nação. Os objetos, edificações e vestígios materiais deste processo seriam o centro das atenções para o campo patrimonial. A ênfase portanto recaía numa visão diacrônica do patrimônio, em que os

conceitos de “Civilização Nacional” e “Cultura Material” eram valorizados. Na concepção de Arinos, o conceito de *Civilização* se distinguiu do conceito de *Cultura* mas não se opunha a ele. *Cultura* tinha a ver com valores, consciência coletiva, ciência, religião. Seria o domínio subjetivo do mundo. *Civilização*, por outro lado, seria um produto da cultura, suas manifestações aparentes, materializadas em objetos práticos. Civilização seria o domínio objetivo do mundo pela técnica. Nesta visão, a civilização seria a cultura realizada pela técnica.<sup>5</sup>

A partir da noção de civilização material, Arinos formulou uma agenda bem sucedida de identificação e tombamento de bens materiais, privilegiando o protagonismo da colonização portuguesa e enfatizando o conceito de mestiçagem, que incluiria as contribuições das diferentes culturas, branca, negra e indígena numa visão harmoniosa do convívio dos diversos segmentos sociais ao longo dos séculos. Os vestígios de cultura material que seriam passíveis de identificação e tombamento pelo Sphan corresponderiam a uma cultura das elites formadoras da nação. No seu entendimento, a situação de subordinação dos negros e dos indígenas não teria permitido a expansão de suas formas de cultura de maneira independente. Segundo suas próprias palavras,

o desenvolvimento da nossa civilização material é de base portuguesa, entendida no seu complexo luso-afro-asiático. A contribuição negra e índia, muito notável na elaboração do psiquismo nacional, é pouco importante na nossa civilização material, não somente por ter sido absorvida no choque com um meio muito mais evoluído mas também porque as condições de sujeição em que viviam as raças negra e vermelha não permitiam a expansão plena das suas respectivas formas de cultura (MELLO FRANCO, 1971 [1944]).<sup>6</sup>

---

5 Afonso Arinos cita, entre outros, os seguintes autores: Oswald Spengler, Leo Frobenius e A. L. Kroeber (MELLO FRANCO, 1971 [1944]).

6 É importante ressaltar que o livro de Afonso Arinos tinha o mérito de chamar a atenção para o aspecto da preservação da cultura material no Brasil. Em resenha publicada por ocasião do relançamento do livro de Arinos em 1972, o historiador Edgard Carone chamou a atenção para o pioneirismo do livro do ponto de vista de uma história da cultura material no país. Carone observa que até então o eixo central da historiografia concen-

Amplamente utilizada pelos agentes patrimoniais até os anos 1980, o livro de Afonso Arinos representava a “visão mais tradicional de patrimônio”, da qual Gilberto Velho pretendia se afastar trazendo os pressupostos e as ferramentas da antropologia como contribuição a um alargamento da noção de Patrimônio. A agenda traçada por Gilberto Velho visando incluir antropólogos no campo patrimonial tinha por objetivo afirmar outras perspectivas e apostar em novas pesquisas, justamente sobre a produção cultural de sujeitos oriundos de camadas sociais em posição social de inferioridade.

Em meados dos anos 1980, a antropologia brasileira era uma área muito dinâmica e com muita presença no campo acadêmico. Circulavam variados estudos etnográficos e etnológicos ampliando o conhecimento sobre grupos sociais antes completamente invisibilizados. Cabe destacar que, neste período, as antropólogas Ruth Cardoso e Eunice Durham desenvolviam um importante trabalho no Departamento de Antropologia da USP, com grande repercussão nos meios acadêmicos, pesquisando a cultura popular em diversos matizes. Fazia parte deste grupo o antropólogo José Guilherme Maggiani, com relevantes pesquisas de antropologia urbana, trazendo o tema das periferias urbanas como protagonistas de visões de mundo e perspectivas culturais multifacetadas. Este grupo de antropólogos, especialmente voltados à antropologia urbana, do qual Gilberto Velho participava ativamente, vinha contribuindo para o debate sobre o campo patrimonial, especialmente no que tange às questões colocadas pelo patrimônio em sua vertente urbana. Podemos falar num conjunto heterogêneo de experiências que se esboçou nos anos 1980 e que permitiu que os antropólogos fossem ampliando seu espaço no campo patrimonial. Em entrevista (ARANTES, 2019), Antônio Augusto Arantes, relembra que, em São Paulo, foi neste pe-

---

trava-se na história política. Saudava um livro que focalizava “cronologicamente” os temas da população, da urbanização, do povoamento, da administração, da comunicação. Carone enfatiza a contribuição referente aos capítulos que se referem aos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX (CARONE, 1972). Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-75901972000100014](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-75901972000100014)>. Acesso em: 16 ago. 2019.

ríodo que alguns antropólogos, e também alguns biólogos, começaram a participar do CONDEPHAT, que era hegemonicamente um espaço de historiadores, urbanistas e arquitetos. A entrada de antropólogos e biólogos no CONDEPHAT trouxe os conceitos de preservação cultural e de preservação ambiental para o centro do debate preservacionista em São Paulo, num momento em que não havia legislação tanto no âmbito da preservação ambiental quanto cultural, o que só vai se concretizar com a Constituinte de 1988. Arantes lembra também que as reuniões da ANPOCS foram, durante este período, um espaço para que muitas dessas ideias sobre a ampliação do conceito de patrimônio pudessem ser aperfeiçoadas e amadurecidas num grupo de trabalho denominado “Cultura e Política”, coordenado por Eunice Durham e Ruth Cardoso. Faziam parte deste grupo Gilberto Velho, Antônio Augusto Arantes, José Guilherme Magnani, entre outros antropólogos. Segundo depoimento de Arantes,

os antropólogos estavam tentando construir uma narrativa antropológica a respeito da participação das classes populares na luta política pela Democracia no Brasil. [...] No foco, estavam os movimentos sociais na época e o papel destes movimentos sociais na transformação do Estado nacional. [...] Alguns intelectuais, como o sociólogo Sergio Miceli, viam o patrimônio como um processo de construção de hegemonia pelas forças dominantes do sistema político e ponto final. [...] Os antropólogos entram neste debate, apostando que havia espaço para disputas e sobretudo para trazer a cultura popular, a diversidade cultural para o centro do campo patrimonial. Naquele período, estávamos no processo de reconstrução da sociedade civil e de suas relações com o Estado no Brasil. No campo da cultura, havia dois movimentos fortes, um pelo viés do patrimônio e outro pelo viés da música. Precisamos destacar que pelo viés da música, ocorreu no Brasil neste período uma expressão de transformação da sociedade e de fortalecimento do imaginário popular (ARANTES, 2019).

O tema do patrimônio imaterial foi se insinuando, mas só se legitimou no final dos anos 1990. Gradativamente, o conceito de “diversidade cultural” e a convocação dos antropólogos para o campo patrimonial enquanto pro-

fissionais com expertise para a pesquisa na área da cultura foi se ampliando. Voltando ao artigo seminal de Gilberto Velho, percebemos que o tema do patrimônio nacional foi reconfigurado a partir do conceito de “diversidade cultural”. Enquanto para Afonso Arinos havia uma espécie de naturalização do processo da colonização portuguesa, os antropólogos deslocavam o eixo para a noção de pluralidade social, evocando uma outra noção importante, a de “identidade cultural”. No contexto político, num período ainda de Ditadura Militar, quando era presidente do país o general João Figueiredo, Gilberto Velho chamava a atenção para a relação que o campo patrimonial deveria estabelecer com o processo de democratização:

a ampliação do próprio conceito de patrimônio cultural e o enriquecimento e flexibilização dos meios e instrumentos de que dispomos fazem parte de um projeto mais amplo, a longo prazo, de democratização da sociedade brasileira. Está em jogo a noção de cidadania, a questão dos direitos humanos, assim como, necessariamente, a questão fundamental da memória de uma nação (VELHO, 1984, p. 39).

Percorrendo os artigos da Revista do Patrimônio, veículo do Sphan, fica visível o momento histórico dos primeiros sinais desta mudança de paradigma – da ênfase em um projeto de patrimonialização dos vestígios materiais da colonização portuguesa para um projeto de patrimonialização do nacional com base no conceito de “diversidade cultural” que culminaria, mais tarde, com a institucionalização do Programa do Patrimônio Cultural Imaterial.

É curioso ainda perceber que o artigo de Gilberto Velho se dá numa retomada da Revista do Patrimônio que, de 1970 a 1984, havia sofrido uma descontinuidade de mais de uma década. Para uma instituição renomada e que havia se firmado como locus de consagrados intelectuais, esta descontinuidade era bastante significativa, expressando as consequências dos anos de apogeu e crise da Ditadura Militar no país. Alguns autores, como Cecília Londres, apontaram que, embora ainda com muita legitimidade, o sólido Sphan não ficou imune aos processos de lutas políticas e ideológicas

no país. Podemos citar algumas forças políticas e sociais que se insinuavam, como os movimentos sociais, as primeiras greves, o surgimento da luta pela redemocratização. De outro lado, as universidades e, particularmente, as ciências sociais e a antropologia estavam se afirmando, com destaque para o fortalecimento de cursos de pós-graduação. É nesse contexto que o ideário da “diversidade cultural” e dos estudos da cultura apareceram na linha do horizonte do pensamento social brasileiro. O próprio Gilberto Velho é um ator importante do período e sua trajetória é emblemática das novas redes acadêmicas que se formavam no país. Tendo sido aluno da antropóloga Ruth Cardoso no Departamento de Ciências Sociais da USP, onde realizou seu doutoramento, e também tendo realizado estágios nos Estados Unidos, onde se tornou colega e amigo de Howard Becker, entre outros antropólogos destacados no cenário americano na ocasião, Gilberto Velho era, em 1984, professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Participava como intelectual e professor de diversas entidades e tinha uma atuação política importante como defensor das liberdades democráticas. Sua participação no Conselho do Sphan dava mostras também que o ideário de “diversidade cultural” já começava a dar seus sinais no campo patrimonial.

#### OUTRAS EXPERIÊNCIAS DE VALORIZAÇÃO DA CULTURA POPULAR

Sendo a Revista do Patrimônio o principal órgão de veiculação da principal instituição voltada para o campo patrimonial no país, o então Sphan, é curioso perceber que, na retomada da Revista, em 1984, o tema do Patrimônio Cultural entrava em foco de forma marcante. Além do número em que Gilberto Velho escreveu seu famoso artigo mencionando o caso do Terreiro de Casa Branca e traçando uma agenda para o Patrimônio Cultural, observamos que num outro número da Revista, do mesmo ano de 1984, o Editorial trazia algumas ideias inovadoras, contrastando com a visão até então marcante do projeto de Afonso Arinos em torno da proteção à Civilização Material brasileira. O tom era de que a Revista pretendia ser multidis-

ciplinar por excelência e estar aberta à colaboração acadêmica – inclusive estrangeira – pretendendo, “antes de tudo, incorporar e refletir a inquietação teórica em torno do que é cultura, do que é patrimônio cultural e de como preservá-lo, mesclando artigos especializados à discussão de conceitos e ideias de interesse geral” (THOMPSON *et al.* 2012, p. 190). Verifica-se, portanto, uma virada significativa em que as palavras-chave “Civilização”; “Patrimônio Histórico e Artístico” e “Cultura Material” são substituídas por “Cultura”; “Patrimônio Cultural” e “Identidade Cultural”.

Observamos também que este volume de número 19 trazia dois artigos de dois outros antropólogos, Roberto Da Matta e Lélia Gontijo Soares. O artigo de Roberto Da Matta focalizava a casa brasileira do ponto de vista antropológico, privilegiando a noção de cultura e não a de civilização.

O artigo de Lélia Gontijo Soares representava uma agenda de trabalho em torno do campo do artesanato popular e dos estudos de identidade cultural no Brasil. A antropóloga Lélia Gontijo Soares atuava na Coordenação de Folclore e Cultura Popular, instituição herdeira da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, movimento voltado para as manifestações culturais das camadas populares e mais desfavorecidas da população. Lélia desempenhou importante papel redimensionando a instituição a partir do conceito de “diversidade cultural” e de “identidade cultural”. Trouxe para a instituição alguns antropólogos formados no Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRJ, e dedicou-se a um mapeamento das culturas populares que mais tarde foi uma das referências no contexto de implantação do Programa do Patrimônio Imaterial.

O artigo de Lélia Gontijo Soares (SOARES, 1984) trazia um tema presente nas reuniões da Unesco desde a década de 1970: o reconhecimento da pluralidade cultural como antídoto à uniformização e à padronização. Dizia Lélia,

O reconhecimento da pluralidade cultural, intimamente ligado ao conceito de identidade cultural, coloca-nos diante da tendência crescente à uniformização dos gostos e do comportamento de que nos fala Amadou Mathar M’Bow, diretor geral da Unesco: “essa lógica de uniformização, que vai con-

taminando progressivamente várias categorias da atividade humana, por sua vez funciona como geradora de distorções, pela tendência a promover o que está em conformidade com ela e a destruir o que a contraria. Setores inteiros de criatividade são então reprimidos, e as sociedades são mutiladas em sua individualidade e em sua estrutura original. Levada ao extremo, essa lógica pode resultar na esclerose da humanidade pois a diversidade é uma fonte indispensável de vitalidade para as sociedades e para toda a humanidade. Mas, por uma espécie de reação a essa tendência estamos assistindo ao aparecimento de uma nova e explosiva afirmação de especificidades. Em toda a parte vemos comunidades étnicas ou nacionais, coletividades rurais ou urbanas, entidades culturais ou religiosas afirmando sua originalidade e procurando assumir e defender com vigor os traços que definem sua identidade. A disposição de afirmar e de defender a identidade cultural parece ser agora uma das grandes forças motrizes da história. Longe de representar a retirada para um passado fechado e imutável, a nova atitude busca uma síntese viva, original e em constante renovação. A condição *sine qua non* do progresso das pessoas, grupos e nações é o sentido da identidade cultural, ele é a força que anima e orienta a vontade coletiva, a força que mobiliza recursos internos e faz da mudança necessária uma adaptação criadora. Hoje, se reconhece que o conceito de identidade cultural é a base do desenvolvimento, mas só recentemente isso foi aceito em sua plenitude pela comunidade internacional. Só foi nos últimos anos que a nossa maneira de ver o desenvolvimento, seus caminhos e suas metas adquiriu escopo e perspectiva. Inicialmente, equacionado com o simples crescimento da economia o desenvolvimento passou a ser visto como um processo infinitamente mais complexo, abrangente e multidimensional, e que só será eficaz se baseado na vontade de cada sociedade de se realizar e exprimir corretamente a identidade que a marca” (SOARES, 1984, p. 139).

No conjunto da retomada da Revista do Patrimônio, em 1984, observamos uma tônica no conceito de “diversidade cultural” como o eixo para o campo patrimonial. A noção de que as sociedades, pensadas enquanto Estados-nações, deveriam ser vistas como sínteses de diversidades culturais que conviveriam entre si. O artigo de Lelia Gontijo Soares citava ainda a Conferência da Unesco de Bogotá de 1978, intitulada “O desenvolvimen-

to deve encontrar inspiração na cultura”. Sua argumentação como antropóloga atuante no campo patrimonial é que a Unesco teria dado um passo decisivo quando passou a associar a noção de desenvolvimento à noção de cultura.

#### PATRIMÔNIO CULTURAL E DESENVOLVIMENTO: O PROTAGONISMO DA UNESCO

Não nos cabe fazer aqui uma listagem exaustiva de todo o percurso da Unesco com relação à explicitação do conceito de cultura e particularmente de Patrimônio Cultural e de Diversidade Cultural como eixos para as ações patrimoniais dos Estados-membros. Entretanto, considero fundamental fazer uma revisão histórica do conceito e de como, desde o início, o campo patrimonial está comprometido com dois outros projetos: o de construção dos projetos de nação e o de fomentar o desenvolvimento ou o progresso das nações. Este ponto me parece importante para circunscrever a atuação dos antropólogos no campo patrimonial. Parece-me pertinente perceber que o campo patrimonial constituiu-se no âmbito de um projeto iluminista dos modernos Estados-nações, o que balizava a atuação dos antropólogos que se aventurassem neste ofício.

Uma das primeiras e marcantes participações de antropólogos na Unesco foi a de Claude Lévi-Strauss nos anos 1960, no grande debate promovido por esta agência sobre os conceitos de Raça e Ciência. No artigo intitulado “Raça e História”, o antropólogo francês explicita, num texto clássico, o conceito de “diversidade cultural” e o articula ao conceito de “progresso”. A concepção de um progresso universal não era descartada, mas como o próprio Lévi-Strauss colocava, era concebida “com mais prudência”. O antropólogo tecia longas reflexões sobre as noções de progresso, civilização e cultura, fazendo avançar uma espécie de conciliação entre concepções universalistas e românticas, advogando uma espécie de progresso da humanidade, com diversificação das culturas: “a humanidade está constantemente às voltas com dois processos contraditórios, um dos quais tende a instaurar a unificação, enquanto o outro visa a manter ou restabelecer a diver-

sificação. [...] A necessidade de preservar a diversidade das culturas num mundo ameaçado pela monotonia e pela uniformidade não escapou decerto às instituições internacionais” (LÉVI-STRAUSS, 1970 [1960], p. 269). Por outro lado, já neste artigo de 1960, Lévi-Strauss chamava a atenção para um aspecto que tem sido repetido diversas vezes no discurso da Unesco: o fenômeno da mundialização e o perigo da uniformização:

[...] a existência de uma civilização mundial é um fato provavelmente único na história [...]. É fato que, há um século e meio, a civilização ocidental tende, seja na totalidade, seja por alguns de seus elementos-chave como a industrialização a se espalhar pelo mundo; e que, na medida em que as culturas procuram preservar algo de sua herança tradicional, essa tentativa se reduz geralmente às superestruturas, isto é, aos aspectos mais frágeis e que supostamente serão varridos pelas transformações mais profundas que realizam. Mas o fenômeno está em curso, não conhecemos ainda seu resultado (LÉVI-STRAUSS, 1970 [1960], p. 252-253).

O projeto de patrimonialização deveria, pois, afirmar a singularidade num mundo com tendência à uniformização e ainda de recuperar elos perdidos de culturas em acelerados processos de desaparecimento ou transformação. Seja do ponto de vista do local, do regional, do nacional, o “gesto patrimonial” poderia contribuir para a afirmação de traços ou tradições específicas por oposição a uma padronização provocada pelo avanço da ocidentalização.

Em 1996, a Unesco publicou o Relatório da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento, intitulado “Nossa Diversidade Criadora”, organizado por Javier Pérez de Cuéllar. Este Relatório trouxe uma “Agenda Internacional”, fruto de um somatório de reflexões e debates que se processaram desde o final dos anos 1980. O Relatório era marcado pelo pensamento antropológico e começava com a retomada do texto de Lévi-Strauss sobre a diversidade das culturas e com uma citação de Marshall Sahlins, que foi convidado para preparar uma monografia sobre o conceito de cultura para a referida Comissão. Nesta citação, Sahlins indagava: “É a cultura um aspecto ou um instrumento do desenvolvimento entendido como progresso material? Ou é

a cultura a finalidade do desenvolvimento entendido como o florescimento da existência humana em suas múltiplas formas?”. O Relatório traz diversos temas relacionados à Agenda Internacional para o próximo milênio, entre os quais o tema do Patrimônio Cultural. Neste capítulo, observa-se a consolidação do conceito de cultura articulado ao patrimônio, expressa na visão de que “recursos culturais tangíveis e intangíveis” são concebidos como encarnação da “memória coletiva de comunidades de todo o mundo”. Destes, os bens construídos – monumentos e sítios históricos – seriam já objeto de uma consciência da responsabilidade por sua proteção. Os bens tangíveis – grandes monumentos, obras de arte e trabalhos artesanais – seriam os principais beneficiários da noção de preservação do patrimônio. Entretanto, o patrimônio intangível careceria de ações para sua proteção. E, para isto, a contribuição da antropologia no campo patrimonial era mais do que desejada, era mesmo uma necessidade: “é chegado o momento de uma abordagem antropológica mais ampla!”, dizia o Relatório.

No âmbito da Unesco, todo este debate que tomou a cena do campo patrimonial a partir dos anos 1970 desaguou em sucessivas Recomendações para a Salvaguarda das Culturas, em particular das Culturas Populares, encontrando seu apogeu com a Recomendação para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, em 2003. A participação dos antropólogos no campo patrimonial foi crescendo e se institucionalizando nos Estados-membros da Unesco. É importante citar aqui três momentos em que a Unesco afirma e legitima o tema da diversidade cultural como parâmetro para o campo patrimonial. Estes momentos consolidaram-se em três importantes Recomendações: em 1989, a Recomendação para a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular; em 2003, a Recomendação da Diversidade Cultural e a Recomendação do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 1989; UNESCO, 2003).

#### A CONSTITUIÇÃO DE 1988 E O PROGRAMA DE PATRIMÔNIO IMATERIAL NO BRASIL

As mobilizações políticas em torno do projeto de redemocratização marcaram o Brasil a partir da segunda metade dos anos 1980. O trabalho

persistente de ampliação do conceito de Patrimônio foi consolidado na participação ativa na Constituinte e na redação dos artigos 215 e 216, referentes aos Direitos Culturais e ao Patrimônio, na Constituição de 1988.

Constituição Federal 1988:

Art. 215: “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.”

Art. 216: “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

- I - as formas de expressão;
- II - os modos de criar, fazer e viver;
- III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;
- IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
- V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Outro “gesto patrimonial” de relevância e que contribuiu para fortalecer a presença da prática antropológica no campo patrimonial consistiu no Decreto 3551/2000, instituindo o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e criando o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial. Como antecedentes, cabe citar experiências e dispositivos legais, instrumentos e marcos regulatórios que ampararam a proteção e valorização do Patrimônio Cultural de Natureza Intangível: a criação do Centro Nacional de Referência Cultural - CNRC, em 1975; a adoção, pela Constituição Federal do Brasil, de 1988, de uma concepção alargada de patrimônio cultural; as primeiras experiências do Departamento de Identificação e Documentação - DID - na cidade do Serro e em Diamantina; o Seminário “Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção”, realizado em Fortaleza, em 1997.

O aspecto decisivo de todos os “gestos patrimoniais” que fortaleciam uma visão antropológica do Patrimônio estava na formulação de uma metodologia capaz de dar conta dos sentidos e significados atribuídos pelos grupos sociais às suas práticas culturais de interesse patrimonial num contexto amplo, ou seja, num universo de âmbito nacional. É neste contexto que, em 1999, o antropólogo Antônio Augusto Arantes Neto, professor do Departamento de Antropologia da UNICAMP, é convidado pelo Iphan para formular uma metodologia e um instrumento de pesquisa que subsidiasse informações sistematizadas e comparáveis no âmbito do território nacional em torno do Patrimônio Cultural Imaterial. A visada antropológica constituiu a pedra de toque da equipe contratada e coordenada por Arantes. Como criar uma metodologia de pesquisa suficientemente ampla para dar conta de inúmeras tradições culturais e ainda assim manter a perspectiva etnográfica e sincrônica que distinguia a prática antropológica? Desse modo, o ponto de partida se deu numa pesquisa de campo intensiva, por meio de um projeto-piloto realizado na área do Museu Aberto do Descobrimento (MADE), e que abrangia a população de sete localidades dos municípios de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália no Estado da Bahia. O MADE havia sido criado pouco tempo antes, pelo Decreto Federal 1874, de 22 de abril de 1996, abrangendo a área considerada “como território correspondente à primeira descrição do Brasil”. Este projeto-piloto significou um rito de passagem para a introdução de práticas antropológicas numa dimensão jamais experimentada no campo patrimonial brasileiro. Podemos mesmo dizer que se deu aí um momento de virada, trazendo uma nova maneira de conceber, documentar e se relacionar com tradições culturais em processos de patrimonialização. A publicação deste material com as questões e soluções encontradas numa pesquisa de campo de caráter seminal para a prática antropológica no campo patrimonial ainda está por ocorrer. Mas, a partir deste projeto-piloto, e com a ação conjunta de técnicos do Iphan, foi desenvolvido e sistematizado um instrumento de documentação para o

Iphan contendo categorias, noções e entendimentos, e ainda um conjunto de fichas para serem adotadas pelo chamado Inventário Nacional de Referências Culturais.

Em entrevista à Revista CPC da USP, Arantes refletiu sobre os desafios, as contradições e os limites de uma pesquisa de cunho antropológico no campo patrimonial. Experimentos preliminares foram realizados com a população local das pequenas vilas e localidades de Trancoso, Caraíva, Vale Verde, Arraial d’Ajuda, Porto Seguro, Cabralia e ainda assentamentos Pataxó. Desde o início, algumas contradições ficaram evidentes, demarcando a especificidade da prática antropológica num contexto patrimonial. Um dos grandes desafios foi adequar o método da etnografia com uma pesquisa que tinha a finalidade de orientar ou subsidiar a ação prática de um órgão gestor do patrimônio em localidades específicas. A prática antropológica, neste caso, já partia de um dado prévio que era o conceito de “referência cultural” que, àquela altura, já havia se tornado um conceito de teor jurídico sancionado pela Constituição. Portanto, o desafio consistia em criar um instrumento capaz de construir um inventário de “culturas expressivas” ou “referências culturais” no país. Este tipo de prática era bem diverso de uma pesquisa acadêmica. Arantes lembra que era necessário construir um instrumento de pesquisa e observação com relativa flexibilidade – em termos das especificidades das realidades locais – mas que ao mesmo tempo pudesse produzir resultados comparáveis, uma vez que esta metodologia devia ser aplicável a populações muito distintas, vivendo nas diversas regiões do país.

O projeto de criação do INRC marcou, portanto, uma forte presença da prática antropológica, mas também trouxe questões importantes para o desdobramento do trabalho do antropólogo no campo patrimonial. Logo de início, Arantes e sua equipe ouviram os técnicos do Iphan e conheceram outros modelos de Inventário já utilizados – como o Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados; o Inventário Nacional de Bens Imóveis ou Sítios Urbanos. Mas, do ponto de vista antropológico, para Arantes e sua equipe “não bastava simplesmente agregar informações de caráter socio-cultural

aos instrumentos de um inventário arquitetônico e urbanístico existentes. Era necessário criar outros e, particularmente, trabalhar com o conceito de ‘lugar’, que articula as dimensões tangível e intangível dos sítios protegidos”. A dimensão territorial emergiu como fundamental no projeto-piloto. Outras dimensões foram ganhando destaque. A prática antropológica voltada para uma ação institucional de criar um instrumento de política pública foi sinalizando que era preciso negociar entre o desejo de conhecer os universos culturais pesquisados em suas particularidades e a necessidade de criar um instrumento de observação que pudesse ser utilizado em todo o país, focalizando diferenças culturais significativas. O “gesto patrimonial” trazia limites e inquietações para a contribuição da prática antropológica. “Como articular, no texto etnográfico, as diversas vozes e os vários atores envolvidos em determinada situação, sem homogeneizar seus pontos de vista não raramente discordantes?” (ARANTES, 2015, p. 239).

Se, de um lado, a especificidade do trabalho do antropólogo no campo patrimonial vai se distanciando da pesquisa acadêmica em sentido estrito, de outro lado, esta mesma especificidade – com as ferramentas da observação etnográfica, da pesquisa de campo, do olhar para a diversidade cultural – vai contribuir para a construção de uma política pública mais ampla e inclusiva.

A dimensão que o INRC tomou no contexto da Política de Patrimonialização do Imaterial nos anos que se seguiram ao projeto-piloto e à construção do instrumento do Inventário daria por si só um outro artigo. O que nos interessa evocar aqui é como, a partir deste “gesto patrimonial”, a prática antropológica vai se fazer presente e tomar novos contornos. Podemos dizer que o crescimento das pesquisas antropológicas no campo patrimonial disparadas pelo INRC e a política de patrimonialização do imaterial seguiu a tendência de uma “Antropologia da Ação”. Este conceito, formulado inicialmente por Roberto Cardoso de Oliveira, expressa uma variante da prática antropológica comprometida com a defesa de interesses e perspectivas dos povos subalternizados, na contramão de projetos econômicos e políticos unificadores e pouco afeitos ao ideário da diversidade cultural. A Antro-

pologia da Ação parte da visão de que o antropólogo precisa posicionar-se politicamente na defesa de direitos fundamentais relativos aos grupos que estuda, mantendo a capacidade reflexiva e de análise.

Lembrando das lições de Marcel Mauss, Arantes propunha que o instrumento de pesquisa não perdesse de vista as múltiplas dimensões das realidades sociais, inclusive a ancoragem psicossocial, como emblemáticas das identidades culturais. A analogia era com o que Malinowski chamou de instituição social, cujo exemplo clássico é o kula. Para Arantes, esse seria um parâmetro interessante para o enquadramento das chamadas referências culturais em campo. A noção de “instituição social” no sentido malinowskiano do termo guiou a formulação do instrumento do inventário. As unidades concretas de comportamento organizado podiam ser interpretadas como signos que permitem diálogos interculturais, particularmente aqueles que fazem parte da dimensão pública da vida social e são apresentados pelos próprios agentes como sendo representações de si (ARANTES, 2015, p. 255). Na prática do inventário, o antropólogo passou a desempenhar o lugar de um mediador, agente de política pública. Mas a relação com os entrevistados demonstrou ser de enorme potencialidade, uma vez que segmentos antes invisibilizados começaram a se dar conta de que suas experiências de vida interessavam a outras pessoas e eram objetos de políticas públicas (ARANTES, 2015, p. 257).

O “gesto patrimonial” protagonizado pelos antropólogos é um projeto de memória para o futuro, em que na base está a expectativa de que “modos de existência” continuem a conviver como experiência do diverso e antídoto à unificação e à padronização. A patrimonialização como *locus* de valorização e de fortalecimento dos sujeitos em suas escolhas e elaborações culturais é visto positivamente. Seguindo por um caminho fecundo, os antropólogos ingressaram no campo patrimonial desempenhando múltiplas funções. Pesquisas para Inventários, elaborações de Dossiês para Registros, mediação com os “detentores” para colaborar no preenchimento de formulários e formulação de projetos com formatos próprios estabelecidos pelo Estado e organismos de apoio, colaboração em Planos de Salvaguarda, rea-

lização de Oficinas e atividades novas que foram surgindo e que passaram a compor o ofício do antropólogo. Podemos dizer que a agenda proposta por Gilberto Velho foi sendo realizada: hoje, estamos diante de um novo lugar para a prática antropológica: o “antropólogo do patrimônio”. A distância temporal que nos separa do artigo de Gilberto Velho e do tombamento do terreiro de Casa Branca, primeira ação patrimonial em que teve peso decisivo os estudos e as práticas da antropologia, já sinalizam quase quarenta anos. Neste período, a prática antropológica no campo patrimonial brasileiro não apenas se afirmou, mas tornou-se referência internacional.

A participação “profissional” de antropólogos no campo patrimonial, como preconizava Gilberto Velho, tem sido diversa, seja nas instituições patrimoniais nacionais, estaduais, locais, seja nas Universidades, em projetos de extensão onde são realizados inventários ou acompanhamento de pedidos de registro, seja na realização de trabalhos acadêmicos, artigos, dissertações e teses. O número de Programas de Pós-Graduação e Grupos de Pesquisa voltados para o campo patrimonial também cresceu nos últimos anos. Além disso, destacamos a participação qualificada de antropólogos em conselhos e órgãos consultivos do patrimônio em diferentes esferas. Além da participação “profissional” propriamente dita, os antropólogos têm atuado como mediadores privilegiados entre detentores e órgãos patrimoniais para inventários, pedidos de registro e acompanhamento de processos. Destacamos aqui alguns nomes com reconhecido protagonismo: Antônio Augusto Arantes, já citado, além de trabalho pioneiro no campo, assumiu a presidência do Iphan nos anos de 2004-2006; Roque Laraia (Conselho Consultivo do Iphan); Luiz Fernando Dias Duarte (Conselho Consultivo do Iphan); Antônio Motta (Conselho Consultivo do Iphan); Izabela Tamasso (Conselho Consultivo do Iphan); Dominique Gallois (mediadora em inventário, registro e salvaguarda do grafismo wajãpi, primeiro patrimônio imaterial brasileiro registrado). A lista é extensa e reflete a vitalidade da prática antropológica no campo patrimonial nos últimos quarenta anos.

## “CIDADANIA PATRIMONIAL” E “DETENTORES”

O processo de redemocratização do país, a Constituição de 1998 e um ambiente favorável para a implementação de políticas públicas na área da cultura contribuíram para a participação mais ativa de segmentos sociais tradicionalmente à margem da sociedade brasileira. Artistas, intelectuais, produtores culturais contribuíram com os órgãos governamentais principalmente durante os anos 2003 e 2008, período em que o músico Gilberto Gil esteve à frente do Ministério da Cultura, evidenciando uma enorme vitalidade e disposição dos protagonistas da cultura popular em colaborar para a construção de um panorama diversificado e plural tanto do campo patrimonial quanto de outras expressões da cultura brasileira. Os antropólogos foram convidados a contribuir nos Conselhos de Cultura e nos Conselhos do Patrimônio em âmbitos municipal, estadual e federal. Esta eferescência foi acalentada por segmentos mobilizados da sociedade brasileira e se materializou no Programa Nacional de Cultura. Uma das suas marcas foi o debate inclusivo proposto por órgãos estatais buscando a participação cidadã de elementos antes à margem das instâncias de representação e dos processos decisórios. Talvez uma das expressões mais emblemáticas deste momento especialmente participativo de segmentos sociais no âmbito das políticas públicas de cultura e do patrimônio tenha sido a afirmação de Marilena Chauí quando, à frente da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, lançou o conceito “cidadania cultural” e chamou a atenção para um novo segmento na área do direito: o direito à memória. Estas novas palavras de ordem, “direito à memória”, “direito à cultura”, vão se somar ao “direito ao patrimônio”. Um dos pontos centrais da argumentação de Marilena Chauí relacionava-se ao movimento em curso de ampliação dos “gestos patrimoniais” em seu sentido inclusivo e abrangente. Segundo ela, era preciso continuar o combate à “forma mísera e pomposa da memória e da celebração da história do vencedor” no campo patrimonial (CHAUÍ, 2006, p. 123).

Podemos dizer que, neste processo, diversos segmentos passaram a ter uma compreensão nova sobre a categoria “patrimônio”. Tratava-se agora

de atribuir o valor patrimonial a uma dança que um grupo fazia há centenas de anos; a um saber-fazer uma receita antiga transmitida de geração a geração; a um lugar sagrado de um grupo indígena como uma cachoeira; a um ritual como uma procissão ou um canto ou um grafismo corporal. Tratava-se de uma virada ontológica importante, uma mudança de mentalidade que se espalhou para o país como um todo.

A ampliação da noção de patrimônio cultural ocorreu, pois, não apenas com a entrada em cena de novos agentes patrimoniais, como os antropólogos ou os historiadores culturais, mas alcançou o reconhecimento e a sintonia de segmentos sociais muito diversificados. Um novo designativo começou a circular no campo patrimonial, estimulado por políticas públicas e pelas recomendações da Unesco: a categoria “detentor”, sinalizando para o grupo protagonista de uma manifestação cultural, com seus saberes e tradições singulares. Com as novas políticas públicas e mecanismos de acesso, segmentos sociais antes pouco valorizados passavam a se reconhecer como “donos” ou “detentores” efetivamente de tesouros e preciosidades que antes eram invisibilizados. Estas conquistas foram importantes por diferentes fatores, entre eles o fato de fortalecerem a autoestima e a confiança de cidadãos de camadas menos favorecidas, que se viam valorizados e reconhecidos por meio de ações do Estado. Um bom exemplo foi o da patrimonialização do Ofício das Baianas do Acarajé. A antropóloga Nina Bitar em seu trabalho de pesquisa “Agora que somos patrimônio” mostra como o processo de patrimonialização trouxe autoestima e foi especialmente comemorado pelas baianas de acarajé como um processo de reconhecimento da dignidade de seu ofício (BITAR, 2010).

A chamada “cidadania cultural”, ou para usar a expressão de Manuel Ferreira Lima Filho, mais especificamente, a “cidadania patrimonial”, trouxe elementos importantes de reconhecimento não apenas dos ofícios, das práticas performativas, dos lugares e de todo um conjunto de manifestações culturais previstas no âmbito do projeto de patrimonialização do imaterial. Os grupos sociais e étnicos, em suas dimensões coletivas ou individualizadas, foram estimulados a interagir com as políticas patrimoniais

em diferentes âmbitos. Os conceitos antropológicos passaram a circular e a serem absorvidos associados a uma espécie de “linguagem patrimonial”. Ainda em acordo com Lima Filho, percebemos que a construção discursiva do campo patrimonial opera cada vez mais com “categorias como cultura, natureza, território, tradição, parentesco, identidade, interagidas com as categorias patrimoniais como tombamento, registro e inventário”. A entrada em cena de etnias indígenas como protagonistas do campo patrimonial vai ainda trazer consigo

“categorias nativas como nós e não-nós, objetos, mitos, ritos, humanos e não humanos, parentes, consanguíneos e afins, os chefes, os xamãs, os artistas, o corpo, a pintura, os jovens e os velhos, os que sabem fazer, entre outros indexados por um sistema linguístico e cultural próprios. Ou seja, o patrimônio está inserido no mito da nação e por meio dele pode-se almejar a cidadania cultural por meio de modulações interculturais” (LIMA FILHO, 2015, p. 40).

O campo do patrimônio imaterial e, especialmente os trabalhos dos antropólogos em inventários, dossiês, pesquisas, filmes, trouxe uma miríade de visões riquíssimas sobre a cultura brasileira. Nunca antes, desde a empresa dos folcloristas na potente Campanha do Folclore Brasileiro, tivemos tantas portas abertas sobre a diversidade cultural brasileira! O sucesso das políticas públicas associadas a expressões de “cidadania cultural” ou “cidadania patrimonial” encheu de orgulho todos aqueles que trabalharam para ampliar o campo do patrimônio cultural agregando à representação do Patrimônio Nacional os segmentos menos favorecidos da sociedade brasileira.

As políticas patrimoniais, instituídas a partir dos início deste século, fazem parte de um contexto político mais amplo e também de uma política econômica que visava incluir os cidadãos não apenas no âmbito da cultura, mas da saúde, da educação e do consumo. Trouxe ainda a possibilidade de expressão e visibilidade de segmentos menos favorecidos num país marcado pela desigualdade social. Entretanto, se de um lado as novas políticas patrimoniais se mostraram inclusivas, potentes e sensíveis, aos poucos foram

ficando claros alguns de seus limites e instabilidades. Os protagonistas alcu-  
nhados de “detentores” eram pessoas em “carne e osso”. Como instituições  
preparadas para lidar com patrimônios exclusivamente em pedra e cal po-  
deriam aprender a lidar com pessoas com suas riquezas culturais e também  
com suas demandas, pobreza, precariedades. As instabilidades presentes  
na vida das pessoas se faziam sentir e vazavam por todos os poros dos pro-  
cessos patrimoniais. No “futuro imaginado” que ora tecemos este será um  
desafio que os agentes patrimoniais, inclusive os antropólogos, terão pela  
frente. Cito alguns exemplos. Em encontro com um grupo de jongueiros  
para refletir sobre a patrimonialização do jongo, alguns de seus protagonis-  
tas estavam indignados com a morte de um de seus mestres, por ausência  
de atendimento nos estabelecimentos de saúde pública. Convidada para dar  
uma palestra na condição de “protagonista” do ofício das baianas de acarajé,  
uma senhora, famosa pelos seus acarajés, causou um certo desconforto numa  
plateia universitária ao pontuar: “de que vale ganhar o título de patrimônio,  
se não ganho nada pra fazer uma palestra e, pelo contrário, perco meu dia  
de trabalho no tabuleiro?”. As mulheres indígenas karajá, celebradas pela  
arte das bonecas consagradas como patrimônio, expressavam enorme preo-  
cupação com a deterioração do sistema público de saúde, especialmente das  
agências voltadas para o atendimento dos povos indígenas, na região onde  
encontram-se suas aldeias, em Goiás e no Tocantins. Em outras palavras, ao  
avançar para a incorporação da diversidade cultural no campo patrimonial,  
outras questões se apresentaram, impondo uma agenda que transborda para  
outros campos, como o acesso a recursos sociais, políticos e econômicos e  
perspectivas de diminuição da desigualdade social.

#### DERIVAÇÕES DOS “GESTOS PATRIMONIAIS”: A MULTIPLICAÇÃO DOS LUGARES DE ATUAÇÃO

Para concluir este ensaio, gostaria de trazer alguns pontos de reflexão  
sobre o futuro da profissionalização dos/as antropólogos/as no campo pa-  
trimonial brasileiro.

A primeira indagação direciona-se ao trabalho específico de pesquisa para os inventários. A pesquisa no campo patrimonial é diferente da pesquisa acadêmica? É uma pesquisa aplicada? No caso dos inventários, o que significa utilizar uma metodologia específica com contornos definidos, bem diferente da observação participante ou da pesquisa etnográfica em sentido estrito? Quais as tensões e diferenças entre um modo de operar da pesquisa acadêmica quando o/a antropólogo/a é o autor do texto e um modo de operar de uma pesquisa aplicada, seguindo um formato específico, onde o texto deixa de ser autoral? Trata-se de uma pesquisa etnográfica ou de uma adaptação do método etnográfico para uma nova situação de pesquisa?

O segundo ponto diz respeito ao papel que o/a antropólogo/a vem desempenhando enquanto mediador/a entre os “detentores” e as agências governamentais. É importante sinalizar que a política pública decorrente da patrimonialização do imaterial está centrada nos protagonistas das manifestações culturais. Este tem sido um elemento inovador no campo patrimonial: os cidadãos valorizados enquanto sujeitos de suas práticas culturais. Qual o papel que tem sido desempenhado pelos/as antropólogos/as nesta mediação entre as culturas e as agências estatais com seus códigos, formulários, métodos? Quais as necessidades de processos de “alfabetização patrimonial” para “detentores” que recorrem aos/às antropólogos/as para colaborarem no preenchimento de formulários e na adequação aos métodos próprios das agências governamentais?

O “gesto patrimonial” é também um gesto ocidental com suas vicissitudes. Na base deste gesto está uma noção de propriedade que, em muitas culturas, é relativizada. Na relação com as sociedades ameríndias surgiram novos desafios. Como trazer para o contexto ameríndio as especificidades de um conceito de propriedade destituído de qualquer transcendência e calcado numa visão racionalista de mundo. O caso dos índios wajãpi é notável neste sentido. Quando a antropóloga Dominique Gallois (Núcleo Indigenista da USP), que trabalha com os wajãpi há mais de quarenta anos, mediu o processo do inventário e do registro de seu sistema de grafismo corporal – o kusiwa – ela não tinha em mente as repercussões que este pro-

cesso de atribuição patrimonial a um sistema próprio daquela sociedade poderia trazer de confusão e de maus entendimentos. Quando o grafismo kusiwa tornou-se patrimônio nacional e patrimônio mundial (atribuído pela Unesco), as imagens começaram a circular e a serem apropriadas de diferentes maneiras. Este processo desencadeou nos wajãpi muitas preocupações. Pois se, para nós, ocidentais, um grafismo pode ser visto como um desenho, um traço, uma marca, para os wajãpi aqueles grafismos refletem conexões com um universo cosmológico. O fato de terem se tornado patrimônio cultural traz uma atribuição de valor num contexto simbólico racionalizado, mas não resguarda seu valor sagrado. Pelo contrário, de certa forma estandardiza, normatiza, desindividualiza, banaliza o significado específico daquela manifestação cultural. O processo de patrimonialização é curiosamente um processo de realocação do sagrado: do próprio grupo para um contexto que o ultrapassa. De sagrado e segredo do próprio grupo para o sagrado nacional ou mundial.<sup>7</sup>

A prática antropológica no campo patrimonial também não é destituída de conflitos. Estamos diante de desafios que envolvem disputas entre segmentos de uma mesma manifestação cultural. O caso da patrimonialização da capoeira ilustra este tema. O processo de pesquisa, inventário, registro e salvaguarda da capoeira implicou, por parte dos agentes patrimoniais, numa posição delicada com relação a um campo tenso de enunciação de diferenças. Como tomar distância e ao mesmo tempo se familiarizar com grupos que disputam entre si a legitimidade da própria manifestação cultural?

Um outro aprendizado da prática antropológica voltada para o campo patrimonial diz respeito à necessidade de acompanhamentos permanentes uma vez que está em jogo justamente o conceito de mutabilidade, de permanência. Estamos diante de culturas vivas, pulsantes e com dinâmicas próprias.

O tema dos territórios também tem sobressaído. A patrimonialização do imaterial foi trazendo a percepção de que algumas manifestações culturais

---

7 Sobre este ponto, ver Abreu (2013).

não sobrevivem sem os territórios a elas associados. Este é um tema complexo, pois envolve as modificações dos tecidos urbanos. Como chamar a atenção para este aspecto, como articular o patrimônio imaterial com o patrimônio material? O caso do jongo é bem sugestivo. A patrimonialização do jongo na Serrinha no Rio de Janeiro e no Quilombo São José em Valença implica a preservação de territórios com condições adequadas para que esta prática performativa continue a se perpetuar. Outro caso é a Folia de Reis que está sendo inventariada na região sudeste. Para esta prática performativa, as casas e os terreiros são fundamentais para sua permanência.<sup>8</sup>

A prática antropológica no campo patrimonial é também lugar de empatia e de construção de alianças. Processos de patrimonialização implicam na valorização de conhecimentos tradicionais e em modos de fazer e saberes específicos. Nesta linha, a patrimonialização do imaterial no caso brasileiro estaria fortalecendo as epistemologias do sul, ou seja, modos de fazer que implicam em modos de saber não hegemônicos no contexto ocidental (SANTOS; MENESES, 2010).

Por outro lado, a prática antropológica no campo patrimonial revelou que estamos diante de *processos* e não de produtos. Um dos desafios consiste em lidar na contramão das formas fixas e da imutabilidade. Trata-se de observar, inventariar, registrar, salvaguardar dinâmicas culturais em seus permanentes processos de recriação e ao mesmo tempo perceber o sentimento de continuidade em relação a gerações anteriores.

Um outro aspecto da maior relevância para a participação de antropólogos/as no campo patrimonial relaciona-se à indissociabilidade do patrimônio cultural ao patrimônio ambiental e à sobreposição de interesses especialmente relativos às áreas de floresta. Manuela Carneiro da Cunha chama a atenção de que as condições de reprodução da cultura dependem, entre outras coisas, de acesso a território e a recursos naturais (CUNHA, 2005, p. 15). A antropóloga Luciana Carvalho (UFPA), ao pesquisar as cuias de Santa-

---

8 Sobre este ponto, ver <<http://observatoriodopatrimonio.com.br/site/index.php/itens-de-patrimonio/folia-de-reis>>. Acesso em: 3 ago. 2021.

rém, registradas como patrimônio imaterial, focaliza como crucial o tema da gestão e preservação ambiental. Como manter a tradição do artesanato das cuias de Santarém se não houver concomitantemente projetos ambientais que garantam o plantio e o manejo das cuieiras? Luciana relata que, entre 2004 e 2005, a Associação das Artesãs Ribeirinhas de Santarém – Asarisan – incluiu entre as frentes de trabalho da associação a implementação de um plano de manejo sustentável dos recursos naturais da várzea, em especial da cuieira. Em parceria com o Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia – Ipam, foram criados quintais experimentais em cada comunidade e oferecidas oficinas de plantio e enxertia para artesãs e moradores em geral. Em paralelo, foram sendo realizados encontros de sensibilização e capacitação de professores, estudantes e comunitários a fim de prepará-los para a gestão e a preservação de seu patrimônio ambiental. Este é apenas um exemplo de uma articulação profunda e de estreita dependência do patrimônio cultural com o patrimônio ambiental (CARVALHO, 2007, p. 74). Em outro artigo focalizando a proteção do Patrimônio Cultural e Natural de uma Comunidade Remanescente de Quilombo na Amazônia, Luciana Carvalho destaca que

considerando que os modos de vida de significativa parcela da população do Norte do Brasil têm na floresta amazônica seu substrato material, cosmológico e cognitivo, subentende-se que a proteção do patrimônio cultural que aí se engendra não pode ser dissociada da proteção do solo, da água, da fauna, da flora, do ar, do universo simbólico e das populações nativas que integram e, efetivamente, contribuem para a reprodução da floresta (Castro; Pinton, 1997). Logo, o art. 216 da CF-88 deve ser lido em consonância com o art. 225, não só porque “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida”, mas também porque deve o próprio Estado considerar a inseparabilidade de cultura e ambiente ao usar a prerrogativa de “definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos” (inciso III) (CARVALHO, 2018, p. 220).

A prática antropológica pode se ver diante de situações extremamente dramáticas quando há sobreposição de interesses em torno de um territó-

rio. Este tem sido o desafio da antropóloga Luciana Carvalho ao trabalhar com o processo de titulação de um território quilombola na Amazônia. Luciana relata que três processos administrativos se desenrolam em diferentes instâncias do governo federal: o mais antigo propõe o tombamento dos quilombos; outro requer a titulação do território quilombola; e o mais recente visa ao licenciamento da mineração em áreas pleiteadas pelas comunidades quilombolas do Alto II (CARVALHO, 2018, p. 230). Há conciliação possível entre os interesses e as práticas das grandes mineradoras e as práticas sociais de quilombolas e de seu patrimônio cultural? Esta me parece ser uma questão decisiva para os próximos anos no que tange aos desafios da prática antropológica no campo patrimonial.

## CONCLUSÃO

Voltamos ao ponto de partida. Se a memória nos arremessa para o futuro, e se é preciso imaginar, conceber, projetar os anseios de futuro, procuramos aqui cartografar alguns destes anseios. Os “gestos patrimoniais” situam-se num universo muito específico da configuração ocidental moderna, onde o tempo é concebido como histórico. Construimos *projetos* com as ferramentas à nossa disposição. Almejamos legar às futuras gerações valores, crenças, tradições e especialmente aquilo que acreditamos ser o melhor dos mundos. A entrada da prática antropológica no campo patrimonial é muito recente, mas também evidencia extraordinária potência. Especialmente na área do patrimônio imaterial, mas não apenas, esta potência vem se traduzindo numa riqueza de “modos de existência” que passaram a ser conhecidos e reconhecidos. Aparentemente singelos e apaziguados, estes “modos de existência” demandam possibilidades muito concretas de realização e de transmissão que muitas vezes entram em choque com interesses econômicos ou políticos. A prática antropológica constituiu uma novidade nos anos 1980. Hoje, ela se disseminou e se ampliou para territórios de interdisciplinaridade cada vez mais dinâmicos. Antropólogos, historiadores, juristas, arquitetos podem e devem se pensar num terreno de amplas e frutíferas trocas, onde o

que está em jogo é o futuro que queremos construir e quais memórias integrarão o amplo acervo de um mundo interconectado e culturalmente diverso. Para finalizar, gostaria de trazer a imagem da colaboração e do trabalho conjunto contida na ética do *ubuntu*, palavra da língua banto, original da África subsaariana. Segundo a ética do *ubuntu*, a máxima “Eu sou porque nós somos” expressa o reconhecimento do trabalho colaborativo, das alianças e da necessidade de união e consenso como ética humanitária. “Eu sou porque nós somos”. Eu sou humano, e a natureza humana implica compaixão, partilha, respeito, empatia. Então, quero expressar aqui meu reconhecimento com relação aos que nos antecederam e que contribuíram para o avanço dos processos de conhecimento das culturas afrodescendentes, indígenas e de culturas subalternizadas e relegadas ao esquecimento durante longos períodos. Foram necessários muitos “gestos patrimoniais” e muitos “futuros imaginados” para que chegássemos até aqui. Quero reverenciar especialmente os precursores que imaginaram um futuro onde o conceito de “diversidade cultural” fosse incluído no campo patrimonial, muito especialmente Gilberto Velho e Antônio Augusto Arantes.

## REFERÊNCIAS

ABREU, R. M. R. M. Dinámicas de Patrimonialización y comunidades tradicionales en Brasil. In: Chaves, Margarita; Montenegro, Maurício; Zambano, Marta (org.). *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*. 1 ed. Bogotá: ICANH, 2013. p. 1-555.

ABREU, R. M. R. M. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. In: TARDY, C.; DODEBEI, Vera (org.). *Memória e novos patrimônios*. 1. ed. Marseille: Open Edition Press, 2015. p. 67-93.

ALVES, Elder Patrick Maia. Diversidade Cultural, Patrimônio Cultural Material e Cultura Popular: a Unesco e a Construção de um Universalismo Global. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 25, n. 3, set./dez. 2010. Disponível

em: <<https://www.scielo.br/j/se/a/ngLws5Chz4nfv6qxw7hHGnS/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 31 jul. 2021.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARANTES, Antônio Augusto. Entrevista a Regina Abreu. 2019a.

ARANTES, Antônio Augusto. The governance of safeguarding. Comments on Article 2.3 of the ICH Convention. *Vibrant*, Florianópolis, v. 16, p. 1-21, 2019b.

ARANTES, Antônio Augusto. Safeguarding?, a key dispositif of the ICH convention. *Vibrant*, Florianópolis, v. 16, p. 1-16, 2019c.

ARANTES, Antônio Augusto. Oportunidades globais para o patrimônio imaterial. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v. 36, p. 53-60, 2018.

ARANTES, Antônio Augusto. Diversidade: o principal patrimônio cultural da humanidade. *Óculo*, v. 2, p. 14-20, 2018.

ARANTES, Antônio Augusto; RAMASSOTE, R.; MORAIS, S. S. Trajetória e Desafios do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC): entrevista com Antônio Arantes. *Revista CPC*, USP, v. 20, p. 221-260, 2015.

ARANTES, Antônio Augusto. Sobre Inventários e outros instrumentos de salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível: ensaio de Antropologia Pública. *Anuário Antropológico 2007-2008*, p. 173-222, 2009. Disponível em: <[http://dan.unb.br/images/pdf/anuario\\_antropologico/Separatas%202007/2007\\_antonioarantes.pdf](http://dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202007/2007_antonioarantes.pdf)>. Acesso em: 31 jul. 2021.

BITAR, Nina Pinheiro. “*Agora que somos patrimônio*”: um estudo antropológico sobre as Baianas de Acarajé. Dissertação (Mestrado em Programa de pós-graduação em sociologia e antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://observatoriodopatrimonio>.

com.br/site/index.php/itens-de-patrimonio/oficio-das-baianas-de-aca-raje-rj>. Acesso em: 3 ago. 2021.

CARONE, Edgard. Desenvolvimento da civilização material no Brasil. *Revista Administração de Empresas*, v. 12, n. 1, jan./mar. 1972. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-75901972000100014](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-75901972000100014)>. Acesso em: 16 ago. 2019.

CARVALHO, Luciana. Cuias de Santarém: tradição, mercado e mudança em comunidades artesanais da Amazônia. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 69-78, 2007.

CARVALHO, Luciana Gonçalves. Aporias da proteção do patrimônio cultural e natural de uma comunidade remanescente de quilombo na Amazônia. *Revista do Patrimônio*, n. 37, p. 211-231, 2018.

CAVALCANTI, M. L. V. de C.; FONSECA, M. C. L. *Patrimônio Imaterial no Brasil: legislação e políticas estaduais*. Brasília: Unesco, 2008.

CHAUÍ, Marilena. *Cidade-cultural: o direito à cultura*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

CHUVA, Márcia. *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *Revista do Iphan*, n. 32, 2005.

DAVALLON, Jean. Memória e novos patrimônios: por uma abordagem dos regimes de patrimonialização. In: Tardy, C.; Dodebei, V. (org.). *Memória e novos patrimônios*. Marseille: OpenEdition Press, 2015, p. 49.

DUARTE, Luiz F. D. Três ensaios sobre pessoa e modernidade. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 4, 1983.

DUARTE, Luiz F. D. Parecer no Processo de Registro de Patrimônio Imaterial. Ofício das Paneleiras de Goiabeiras. In: Iphan (org.). *Ofício das Paneleiras de Goiabeiras*. Brasília: Iphan / MINC, 2006.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

EVANGELISTA, Ely G. *A Unesco e o mundo da cultura*. Brasília: Unesco, 2003.

GOES FILHO, Paulo de. *O Clube das Nações: a missão do Brasil na ONU e o mundo da diplomacia parlamentar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Editora Vértice, 1990.

HARTOG, François. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.

HOBSBAWM, Éric. *A era dos impérios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HERZ, Mônica; Hoffmann, Andrea R. *Organizações internacionais: história e práticas*. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2004.

HUYSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

KOSELLECK, Reinhart. *Le futur passé: contribution à la semantique des temps historiques*. Paris: EHESS, 1990. [Edição brasileira: *Futuro-passado: contribuição à semântica dos tempos modernos*. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira e César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto/Puc-Rio, 2006].

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Cidadania Patrimonial. *Revista Antropológicas*, ano 19, v. 26, n. 2, p. 34-155, 2015.

LONDRES, Cecília. *Patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/MINC/Iphan, 1997.

MAIO, MARCOS CHOR. *A história do projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Tese (Doutorado) – IUPERJ, Rio de Janeiro, 1997.

- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.
- MELO FRANCO, Afonso Arinos. Desenvolvimento da civilização material no Brasil. 2. ed. Conselho Federal de Cultura, 1971 [1944].
- POULOT, Dominique. A razão patrimonial na Europa do século XVIII ao XXI. *Revista do Iphan*, n. 34, p. 27-43, 2012.
- REIS, José Carlos. O tempo histórico como “representação intelectual”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 34, 2012.
- RUBINO, Silvana. O mapa do Brasil passado. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 24, 1997.
- RUBINO, Silvana. *As fachadas da história: os antecedentes, a criação, os trabalhos do Sphan, 1937-1968*. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, Campinas, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de sociedade em antropologia. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify, 2002. p. 295-317.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.
- SERRA, Ordep. *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. Laudo Antropológico de autoria do professor doutor Ordep José Trindade Serra da Universidade Federal da Bahia. Salvador: 2008. Disponível em: <<https://ordep Serra.wordpress.com/>>. Acesso em: 31 jul. 2021.
- UNESCO; Ministério da Cultura. *Patrimônio imaterial: política e instrumentos de identificação, documentação e salvaguarda*. Brasília: 2008.
- UNESCO; Ministério da Cultura. *Convenção Para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Paris: 2003.

UNESCO; Ministério da Cultura. *Convenção Para Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*. Paris: 2005.

UNESCO; Ministério da Cultura. *Recomendação Sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular*. Paris: 1989. Disponível em: <[http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL\\_ID=13141&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)>. Acesso em: 31 jul. 2021.

UNESCO. *Declaração sobre a diversidade cultural*. Disponível em: <[http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/diversity/pdf/declaration\\_cultural\\_diversity\\_pt.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/diversity/pdf/declaration_cultural_diversity_pt.pdf)>. Acesso em: 31 jul. 2021.

VELHO, Gilberto. Antropologia e Patrimônio Cultural. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Cultural*, Iphan, Rio de Janeiro, n. 20, p. 37-39, 1984.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Ed. Difusão Europeia, 1973.