

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**390**

**A EXPANSÃO DO PATRIMÔNIO:  
NOVOS OLHARES SOBRE VELHOS OBJETOS,  
OUTROS DESAFIOS...**

**Izabela Tamaso**

**Brasília  
2006**

## A EXPANSÃO DO PATRIMÔNIO novos olhares sobre velhos objetos: outros desafios...<sup>1</sup>

Izabela Tamaso  
Doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS  
Departamento de Antropologia/UnB  
[itamaso@cultura.com.br](mailto:itamaso@cultura.com.br)

**Resumo:** Nas últimas décadas assistimos à expansão significativa da afeição pelo patrimônio. Unesco e Iphan ampliam as políticas públicas para os patrimônios com objetivo de atender ao vasto repertório de expressões culturais e à pluralidade das identidades sociais. O decreto que instituiu o registro dos “bens culturais de natureza imaterial” tem provocado especial interesse dos antropólogos. Se as “referências culturais” são o que se considera “cultura”, elas sempre foram o objeto de registro mais caro dos folcloristas e antropólogos. Contudo, uma diferença há e não é de objeto, mas sim epistemológica. Importa refletir sobre a responsabilidade social dos *antropólogos inventariantes* que, ao participarem do processo de inventário e/ou registro de um bem cultural, realizam *laudos culturais* sobre grupos específicos. Analogias com as práticas de antropólogos indigenistas são oportunas. Reflexões antropológicas de ordem teórica e ética impõem-se diante do novo desafio.

Palavras-chave: patrimônio cultural; antropologia; políticas públicas; laudos; ética

**Abstract:** In the last decades we can see an important expansion for the heritage. UNESCO and Iphan extend the public politics for the heritage in order to attend the vast repertory of cultural expressions and the plural social identities. The edict, that establishes the register of “intangible cultural references”, is instigating the especial interest of anthropologists. If the “cultural references” are what “culture” means, than they are always important matter of register from many folkloristics and anthropologists. Nevertheless, there is some difference and it is not about the subject itself, but epistemological. It is important to reflect about the social responsibility of *inventory maker anthropologists*, who make *cultural expertises* about specific groups, when they participate to the process of inventory and/or register of intangible reference. It is opportune to make analogies with the practices of Indian anthropologists. In front of that new challenge it is necessary to make anthropologic reflections about its concerning theory and ethic.

*Key words:* cultural heritage, anthropology, public politics, expertises, ethic.

---

<sup>1</sup> O presente artigo, revisto e ampliado, foi inicialmente apresentado com o título “Patrimônio Imaterial: velhos objetos, novos desafios”, no Simpósio “Memória, Cidades, Patrimônio”, na 54ª SBPC, em Goiânia, no ano de 2002. Agradeço a Alcida Rita Ramos e Klaas Woortmann a leitura atenta, os comentários e as sugestões, lembrando que o argumento aqui desenvolvido é de minha exclusiva

Nas últimas décadas, pudemos observar a crescente velocidade com a qual se espalharam mundialmente as obsessões com o passado e, sobretudo, com o que nós costumamos chamar de “patrimônio” (Canclini, 1994; Certeau, 1996; Jeudy, 1990; Lowenthal, 1998a, 1998b). As atenções voltaram-se para as raízes e as coleções tomaram conta do Ocidente, espalhando-se por todo o restante do mundo: 95 % dos museus nasceram no pós-guerra e os sítios históricos multiplicam-se aos milhares (Lowenthal, 1998b). A nostalgia pelas “coisas velhas”, em muitos lugares, suplanta o desejo pelo progresso e pelo desenvolvimento. Ou melhor, redireciona o desejo.

A “onda universalizante da Unesco” torna-se cada vez mais um valor para inúmeras cidades que agora percebem que “moderno é ser antigo” (Tamaso, 2002). O desenvolvimento pode ser buscado por causa do patrimônio. Se antes o patrimônio funcionava como obstáculo do desenvolvimento, agora ele é fundamento deste<sup>2</sup>.

Certeau ressalta que as “coisas antigas [que] se tornam importantes”, inquietando uma ordem produtivista e seduzindo “a nostalgia que se apegava a um mundo a ponto de desaparecer”, são trazidas de volta pela “economia protecionista” que, em períodos de recessão, “sempre se renova” (Certeau, 1996, p.190). As “ilhas” de passado surgem em meio à cidade modernista, “um espectro que agora ronda o urbanismo” e multiplica os investimentos no mercado de antiguidades. Segundo Certeau, esse “fantasma é esconjurado sob o nome de ‘patrimônio’” e “sua estranheza convertida em legitimidade” (Certeau, 1996, p. 190). As relíquias, bens culturais que nos remetem ao passado, são então identificadas, classificadas, restauradas, expostas, protegidas, ressignificadas. O recurso ao “arquivismo” é abusivamente usado. As culturas são postas em “museus”, literal ou metaforicamente, enquanto registros de patrimônio vão sendo realizados.

Essa ampliada afeição pelo patrimônio tem inúmeras conseqüências. Patrimônio traz benefícios. Dentre ele, propicia a ligação entre as várias gerações (dos nossos descendentes aos nossos ancestrais) (Jeudy, 1990; Lowenthal, 1998b); cria vínculos entre os cidadãos por fazer referência aos símbolos que são representativos da coletividade, ou bens coletivos (Canclini, 1994; Gonçalves, 1996; Fonseca, 1994; Rubino, 1991; Santos, 1992), acionando portanto o sentimento patriota; propicia o desenvolvimento econômico ao atrair o turismo cultural (Choay, 2001) e aumenta a auto-estima do grupo portador e herdeiro daquele legado. O patrimônio de toda a espécie, ao acumular, contraria a transitoriedade das coisas. Salvando da erosão e do descarte, nós procuramos o equilíbrio entre o efêmero e o permanente (Jeudy, 1990). Mas a acumulação a que temos assistido por todo o mundo é algo muito recente e cabe refletir sobre o contexto no qual a retenção das coisas do passado se torna cada vez mais possível e desejada.

Segundo Lowenthal, o patrimônio expande-se especialmente porque a maioria das pessoas começa a ter (e ser) parte nesse patrimônio: “em tempos passados, apenas uma pequena minoria procurava por seus antepassados, acumulava antiguidades, desfrutava dos velhos mestres, ou excursionava por museus e sítios históricos”

---

responsabilidade. À Letícia Vianna agradeço, além da leitura, o estímulo para que esse artigo fosse publicado.

<sup>2</sup> A maior parte das reflexões que compõem este artigo é decorrente da experiência etnográfica na cidade de Goiás (GO), reconhecida pela Unesco em 2001 como “patrimônio mundial”. O tombamento do núcleo histórico pelo Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) data de 1978. Antes disso, na década de 1950, algumas edificações foram tombadas, como monumentos isolados, pelo antigo Sphan (Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). Os dados coletados durante o trabalho de campo, realizado entre 2000 e 2002, estão sendo interpretados na tese de doutoramento em Antropologia pela UnB, em fase de finalização.

(Lowenthal, 1998b, p. 10) De algumas décadas para cá, tais propósitos passaram a atrair um número muito maior de pessoas, que olhando, vivendo, reconhecendo e valorizando o patrimônio “dos outros”, de outros povos, começaram a desejar transformar suas histórias, seus monumentos, suas manifestações culturais em patrimônio.

É importante considerar que, se o acionamento da categoria “patrimônio” trouxe inúmeros benefícios, trouxe também danos a alguns grupos sociais. O reconhecimento do valor arquitetônico e histórico desencadeou, em muitos casos, o processo de *gentrification*, que se configura por empreendimentos econômicos em espaços selecionados da cidade, transformando-os em setores de investimentos privados e públicos (Featherstone, 1995; Harvey, 1992; Leite, 2001). São tão valorizadas as construções localizadas nesses espaços, que sofrem um aumento significativo em seu valor imobiliário. As populações nativas desocupam suas casas, ruas e bairros, reocupados por outras pessoas, que obviamente imprimem a eles, outros valores simbólicos e de usos.

Para Certeau, tal processo “subtrai a usuários o que apresenta a observadores”, na medida em que

faz passar esses objetos de um sistema de práticas (e de uma rede de praticantes) a um outro. Empregado para fins urbanísticos, o aparelho continua fazendo esta substituição de destinatários; tira de seus usuários habituais os imóveis que, por sua renovação, destina a uma outra clientela e a outros usos. A questão já não diz mais respeito aos objetos restaurados, mas aos beneficiários da restauração. [...] A restauração dos objetos vem acompanhada de uma desapropriação dos sujeitos. (Certeau, 1996, p. 195-196)

Os laços sociais existentes nesses lugares tornam-se valores irrelevantes se comparados ao poder econômico e político que entra em cena, quando os lugares transformam-se em patrimônios. Além disso, muito embora constituam “patrimônios” nacionais ou mundiais, e isso remeta à propriedade cultural coletiva e global, o patrimônio é quase sempre acionado pelas elites, que freqüentemente inclina-o para fins específicos e nem sempre democráticos.

A noção de legado universal é autocontraditória; a razão de ser do patrimônio está em limitar a posse a alguns, enquanto engendra a exclusão de outros (Lowenthal, 1998b). Talvez seja por isso que as classes marginalizadas sejam mais aptas a não reconhecerem com tamanha grandeza o valor dos bens materiais imóveis. Preservar casas antigas gera a ameaça de terem sua vizinhança e seus bairros tomados pelo processo de *gentrification*. No caso dos bens materiais móveis, correm o risco de verem seus bens culturais — parte de suas trocas simbólicas cotidianas ou rituais — apropriados pelos museus e centros culturais. De alguma maneira, o bem material corre sempre o risco de ser apropriado pelas elites, que caminham com desenvoltura pelos corredores dos museus, das instituições preservacionistas, dos ministérios e de organizações não-governamentais.

Nesses dois casos, cabe ressaltar que nem sempre o valor atribuído, pelo grupo portador, ao bem cultural corresponde ao valor atribuído pelas instituições oficiais de preservação. A pluralidade de valores e significados, somados ao não reconhecimento dos valores locais é uma questão que nos remete aos debates da relação e da complementaridade dos valores materiais e imateriais de todas as coisas, recorrentemente obnubilados pelas (e nas) políticas públicas de preservação, que se fundamentam no instituto do tombamento.

Há alguns anos a fragilidade dos *Profetas de Aleijadinho*, imagens esculpidas em pedra-sabão, que compõe parte do ádrio de São Bom Jesus dos Matosinhos, em Congonhas do Campo<sup>3</sup>, ganhou notoriedade. Por essas esculturas estarem sofrendo com ação do tempo, e sem dispor de uma tecnologia específica para protegê-las no próprio local em que sempre estiveram, tornou-se pública a idéia de que os *Profetas de Aleijadinho* fossem removidos para um provável museu. No local seriam colocadas réplicas. Há algumas décadas técnicos em conservação e restauro, autoridades e população local vêm debatendo o problema. Prova é que moldes para réplicas já foram feitos há mais de 30 anos<sup>4</sup>.

Os especialistas em conservação pedem pela proteção da obra sacra. Os devotos pedem pela manutenção dos *Profetas* como parte indissociável das trocas simbólicas que ali se dão. Tanto o valor artístico atribuído pelos especialistas quanto o valor simbólico atribuído pelos devotos são expressões do caráter intangível do bem material. Não se está disputando o objeto, mas o que ele significa, para uns como obra de arte, para outros como símbolo de devoção e peça fundamental nas trocas simbólicas cotidianas e rituais. Aqui, então, a disputa baseia-se no domínio do intangível.

Arantes chamou atenção — e, provavelmente, tenha sido o primeiro antropólogo no Brasil a fazê-lo — para o fato de que a “defesa do passado” para os propósitos do patrimônio

se estrutura em torno de intensa competição e luta política em que grupos sociais diferentes disputam, por um lado, espaços e recursos naturais e, por outro (o que é indissociável disso), concepções ou modos particulares de se apropriarem simbólica e economicamente deles. (Arantes, 1984, p. 9)

O conflito é, pois, constitutivo das políticas de preservação dos patrimônios culturais (Tamaso, 1998). Segundo Lowenthal o conflito é “endêmico ao patrimônio” (1998b, p. 234). Os valores atribuídos ao bem cultural, quando entram em disputa, revelam um processo de hierarquização. Um valor será selecionado como mais importante e mais legítimo; os outros permanecerão como seus opostos complementares: valor artístico/valor da fé. O grupo que estiver de posse da gestão daquele bem cultural estabelecerá seus valores como mais legítimos. Na arena de disputa, os outros não poderão ser considerados. Se decidirem que os *Profetas* deixarão seu lugar original, a população será mais uma vez expropriada de seu próprio patrimônio.

Há, contudo, um patrimônio que ainda não foi expropriado do grupo que o produziu e lhe atribuiu valores: o patrimônio imaterial. Este é um domínio no qual a agencialidade dos sujeitos sociais ainda não sofreu impacto. A cultura tradicional e popular — crenças, comida, dança, procissões, folias, expressões, música etc — mantém-se com relativa autonomia, no que concerne à ação dos realizadores e participantes locais.

---

<sup>3</sup> Inscrito no Livro do Tombo de Belas Artes pelo Iphan em 1939 e reconhecido como Patrimônio Mundial pela Unesco em 1985. In: <http://www.iphan.gov.br>.

<sup>4</sup> Conferir a reportagem intitulada “Deteriorando Aleijadinho”, na *Folha de São Paulo*, 2 fev. 2000. Folha Ilustrada, p.1.

## Os bens de natureza imaterial

Para atender à clientela ampliada e diversificada, o patrimônio, antes da elite, dos bens materiais, de um passado remoto, dos monumentos e dos grandes heróis, passa agora a ser também aquele das classes populares, de um tempo mais recente, da arquitetura vernacular e da cultura intangível das várias etnias (Lowenthal, 1998b). Torna-se, segundo Lowenthal, “mais substancial, mais secular, e mais social” (1998b, p. 14). Uma observação atenta às “cartas” e “recomendações” da Unesco é suficiente para acompanhar a transformação.

Desde 1964, já havia sido insinuada uma mudança nos critérios de seleção dos sítios históricos. A noção de monumento histórico foi então ampliada na “Carta de Veneza” e passou a compreender não apenas “as grandes criações, mas também às obras modestas, que tenham adquirido com o tempo uma significação cultural” (1964, apud Cury, 2000, p. 92). Várias foram as cartas patrimoniais redigidas pela Unesco ou por órgãos a ela ligados que cuidaram de aprofundar o debate e as recomendações sobre as culturas tradicionais e populares.

A preocupação com a herança cultural passou a recair sobre as idéias e imagens e não apenas sobre as coisas. Essa transformação reflete, em parte, a influência das culturas que não compartilhavam com a mania ocidental de bens materiais como patrimônio.

A Polônia, por exemplo, apesar de ter reconstruído suas edificações arrasadas pela 2ª Guerra Mundial, porque entendia que eram importantes para a identidade nacional, atualmente se preocupa mais com o patrimônio composto pelos pensamentos e memórias que as construções evocam, do que com as construções em si. O patrimônio, na China, enfatiza mais as palavras do que as coisas. A idéia chinesa de que sítios antigos tornam-se sítios de patrimônio pelo passado de palavras e não por suas pedras remete à idéia do valor atribuído à coisa e não à coisa em si. A preservação, nesse caso, é mais das memórias e histórias sobre os sítios e monumentos do que de suas estruturas (Lowenthal, 1998b, p. 20). No Japão, segundo Ogino (1995), a arte tradicional exprime-se mais por sua reatualização do que por conservar fielmente o patrimônio do passado. Além disso, a política japonesa já havia incorporado há tempo “l'idée de trésor national vivant”, que consiste em conservar seus ofícios ou hábitos: os bens imateriais (Ogino, 1995, p. 57).

Esta era a única esfera da herança cultural que ainda não tinha sido acionada pelo Estado brasileiro, no que concerne às políticas públicas de preservação do patrimônio cultural. Ainda que a preservação da cultura tradicional e popular brasileira já fizesse parte das intenções do grupo que participou da criação do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan),<sup>5</sup> e que posteriormente tenha sido avidamente retomada pelo grupo do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) e da Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), os institutos de proteção legal em vigor no âmbito federal não se mostraram adequados à proteção do patrimônio cultural de natureza imaterial (Fonseca, 1994). Contudo, os trabalhos, estudos e reflexões desses grupos garantiram a ampliação do conceito de patrimônio, que já na Constituição Federal de 1988, foi definido como sendo constituído pelos “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 [...]” (apud Iphan, 2000, p. 33).

---

<sup>5</sup> Conferir o anteprojeto de Mário de Andrade para a criação do Sphan (Andrade, 2002).

O documento da Unesco “Recomendação sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular”, de 1989, ampliou as possibilidades, ao apontar formas jurídicas de proteção às manifestações da cultura tradicional e popular. Em 1997, o Iphan realiza em Fortaleza um seminário internacional com o propósito de refletir sobre formas de proteção ao patrimônio imaterial, do qual decorre a “Carta de Fortaleza”. Em 1998, é formada uma comissão, com a finalidade de elaborar uma proposta de acatamento do patrimônio imaterial (Iphan, 2000, p. 12)<sup>6</sup>.

Havia que se aguardar o momento no qual o trabalho (de décadas) de inúmeros intelectuais, artistas e cidadãos sensibilizados pela riqueza da pluralidade cultural brasileira daria finalmente origem ao Decreto nº. 3551, de agosto de 2000, que institui o “Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial”<sup>7</sup>. Como instrumento da política de preservação praticada no país pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), o decreto visa reconhecer os valores de bens que têm “relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira” (Iphan, 2000a, p. 25).

A nova política de preservação tem provocado interesse de inúmeros pesquisadores. Os antropólogos, sobretudo, têm olhado para o “patrimônio imaterial” como mais uma possibilidade no mercado de trabalho. O que são os “patrimônios imateriais”? O próprio Iphan (2000a) reconhece que o maior problema no qualificativo “imaterial” é de que, ao enfatizar mais o conhecimento, o processo de criação e o modelo, tendem a desconsiderar as condições materiais de sua existência, não dando conta, portanto, de toda a complexidade do objeto que pretendem definir. Sant’Anna, coordenadora do Grupo de Trabalho do Patrimônio Imaterial (GTPI), considerou a distinção operativa à medida que delineia o conjunto dos bens culturais que não vinha sendo oficialmente reconhecido como patrimônio nacional (Sant’Anna, 2000, p. 13). Debates semânticos à parte, os “patrimônios imateriais” são, segundo Arantes, as “referências das identidades sociais”, são “as práticas e os objetos por meio dos quais os grupos representam, realimentam e modificam a sua identidade e localizam a sua territorialidade” (Arantes, 2001, p. 131). Os patrimônios imateriais são “sentidos atribuídos a suportes tangíveis”, às práticas e aos lugares.

Então, eles sempre foram o objeto mais caro dos folcloristas e dos antropólogos. Milhares de páginas já foram escritas sobre a cultura brasileira (imaterial/material). Entretanto, muito pouco se refletiu sobre o que significa inventariar um bem imaterial e, ao inseri-lo em um dos livros de registro, atribuir-lhe o estatuto de “Patrimônio Cultural do Brasil”.

Uma diferença há e não é de objeto, mas sim epistemológica. Transforma-se o modo como se “olha” para o objeto. Manifestações culturais (dança, música, poesias, crenças, expressões, técnica, etc.), olhadas por folcloristas, são “folclore”, “fato folclórico”, “manifestação folclórica”. Aos olhos dos antropólogos, são “cultura”. Atualmente, a tendência de ambos é de percebê-los como “patrimônio”; ao menos pelo fato de que, ao serem potencialmente bens patrimoniais, ampliam as possibilidades profissionais de ambos.

É oportuno lembrar que os folcloristas viram desabar seus planos para a constituição de uma disciplina autônoma, quando da constituição das ciências sociais no

---

<sup>6</sup> Sobre o processo histórico da categoria patrimônio cultural e patrimônio imaterial conferir Gonçalves, 1996; Fonseca, 1994; Santos, 1992; Rubino, 1991), além do “Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial” (Iphan, 2000)

<sup>7</sup> Registro que se pode fazer em um dos seguintes livros: Livro de Registro dos Saberes, Livro de Registro das Celebrações, Livro de Registro das Formas de Expressão e Livro de Registro dos Lugares.

Brasil, como um saber legítimo e científico, pelo não-reconhecimento do folclore como um tema relevante (Vilhena, 1997). Ao comparar o trabalho de identificação da nação, realizado pelos folcloristas, com aquele feito pelos agentes preservacionistas, Tamaso enfatiza que, no caso dos folcloristas, a identificação é produzida por intermédio da cultura popular, enquanto “no caso dos agentes preservacionistas, em parte contemporâneos dos folcloristas, tal identificação” é produzida por intermédio da “idéia de memória e tradição”, no sentido da cultura erudita e dos bens monumentais. (Tamaso, 1999, p. 313). Assim, “enquanto agentes do folclore encomendavam pesquisas sobre a cultura popular, os agentes preservacionistas protegiam os monumentos representativos das classes dominantes” (1999, p. 313). Com o quê se entretinham os antropólogos? Não exatamente com debates em torno da preservação dos patrimônios culturais. Ao menos, não até a década de 1980, quando alguns poucos trabalhos começaram a surgir<sup>8</sup>.

Contudo, como “folclore” ou “cultura”, o bem cultural observado era apenas inventariado e registrado do ponto de vista da pesquisa, fosse folclórica, fosse etnográfica. O inventário e o registro — em cadernos de campo, fitas de áudio e vídeo e filmes fotográficos — não implicavam uma ação de política pública de reconhecimento e salvaguarda do bem cultural. Já o inventário e o registro do bem de natureza imaterial constituem uma ação deliberada do Estado-nação, que pode ser intermediada por antropólogos. É sobre a responsabilidade dessa ação que vou refletir. Antes, contudo, é importante retomar as políticas públicas estabelecidas e declaradas pela Unesco e pelo Iphan, respectivamente sobre as culturas tradicionais e populares e os bens de natureza imaterial. Informo que não farei uma cronologia das ações, uma vez que ela pode ser encontrada em outros trabalhos<sup>9</sup>. Destacarei declarações que sejam úteis para complexificar o lugar a ser ocupado pelo *antropólogo inventariante* — categoria que criei e passarei a usar ao me referir ao antropólogo que executa qualquer função no Inventário Nacional de Referências Culturais, seja pesquisa, trabalho de campo ou coordenação de inventários —, entrecortando-as com análises que possam contribuir para o entendimento da problemática.

### **Iphan e Unesco: as políticas públicas para o reconhecimento de bens culturais**

Nas Cartas Patrimoniais redigidas por ocasião das reuniões da Unesco, freqüentemente faz-se referência à necessidade de associar os patrimônios culturais às políticas de desenvolvimento do turismo. Já em 1969, a “Carta de Quito”, preocupada com a “valorização do patrimônio cultural”, discorreu sobre a importância de “incorporar a um potencial econômico um valor atual; de pôr em produtividade uma riqueza inexplorada, mediante um processo de revalorização” (1967, apud Cury, 2000, p. 111).

Especificamente preocupada com a preservação dos patrimônios monumentais, a “Carta de Quito” salienta ainda que

se os bens do patrimônio cultural desempenham papel tão importante na promoção do turismo, é lógico que os investimentos exigidos para sua restauração e habilitação específicas devem ser feitos simultaneamente aos que reclama [sic] o equipamento turístico. (1967, apud Cury, 2000, p. 113).

<sup>8</sup> Dentre eles e, sobretudo, as reflexões de Antonio Augusto Arantes (1984) e, posteriormente, Santos (1992) e Gonçalves (1996), além de Rubino (1991), Lewgoy (1992) e Tamaso (1998).

<sup>9</sup> Dossiê Final das Atividades da Comissão e do GTPI (2000); Garcia (2004).



A Unesco revela a prioridade a ser dada nas escolhas para os projetos de restauro e habilitação: devem atender à demanda turística, uma vez que “do ponto de vista exclusivamente turístico, os monumentos são parte do equipamento de que se dispõe para operar essa indústria numa região determinada” (1967, apud Cury, 2000, p. 115). Considerados como equipamentos da indústria do turismo, os patrimônios culturais edificados são a ela adaptados. E os patrimônios culturais de natureza imaterial? Como serão “usados” para atender à lógica do mercado turístico?

O processo de mercantilização pelo qual algumas culturas populares tradicionais passaram, antes mesmo de se verem referidas como “patrimônio cultural”, é um indicador de que, se antes o mercado já agia no sentido de lucrar com artefatos ou práticas culturais tradicionais, como serão os passos após o reconhecimento feito pelo Estado-nação do valor “patrimonial” do bem de natureza imaterial?

É importante, nesse caso, reconhecer a “ambivalência” dos efeitos da mercantilização nas culturas populares tradicionais, que se, por um lado, têm seus produtos artesanais (em maior ou menor grau) deteriorados pela inserção do valor de troca, têm também suas tradições produtivas e culturais reativadas, muitas vezes pela incorporação de seu artesanato no mercado turístico (Canclini, 1994, p. 101).

Pesquisadores e teóricos das culturas populares (Arantes, 1998; Brandão, 2000; Canclini, 1997; Carvalho, 1989; Cavalcanti, 2001; Segato, 2000) críticos das concepções românticas sobre as culturas já superaram há algumas décadas os pares de opostos que serviam para pensar as culturas populares na modernidade: hegemônico/subalterno, culto/popular e moderno/tradicional.

Canclini cuidou de rechaçar eficientemente várias análises equivocadas afirmando que: (1) “o desenvolvimento moderno não suprime as culturas populares tradicionais”; (2) “as culturas camponesas e tradicionais já não representam a parte majoritária da cultura popular”; (3) “o popular não se concentra nos objetos”; (4) “o popular não é monopólio dos setores populares”; (5) “o popular não é vivido pelos sujeitos populares como complacência melancólica para com as tradições”; (6) “a preservação pura das tradições não é sempre o melhor recurso popular para se reproduzir e reelaborar sua situação” (Canclini, 1997, p. 215-238).

Não obstante haver concordância para com as refutações feitas por Canclini (1997), no que concerne às concepções sobre cultura popular tradicional, não se pode deixar de considerar o papel que desempenhará o *antropólogo inventariante* ao ser parte do processo de inventário e registro de bens de natureza imaterial. Ou seja, ao passar do papel de pesquisador de políticas e recepção de práticas patrimoniais para o de *inventariante* de patrimônios culturais. Ademais, há que se considerar a presença de antropólogos no Conselho Consultivo do Iphan. Para estes caberá a tarefa, junto aos demais conselheiros (que não têm nenhuma obrigação para com as reflexões antropológicas), de reconhecer como procedente (ou não) o pedido de registro de um dado bem cultural.

Em 1989, a 25ª Reunião da Unesco, recomendou aos Estados-membros que tomassem as medidas necessárias “relativas à salvaguarda da cultura tradicional e popular”. Definiu “cultura tradicional e popular” como

conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundadas na tradição, expressas por um grupo ou por indivíduos e que reconhecidamente respondem às expectativas da comunidade enquanto expressão de sua identidade cultural e social; as normas e valores [que] se transmitem oralmente, por imitação ou de outras maneiras. Suas formas compreendem, entre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os

jogos, a mitologia, os rituais, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes. (1989, apud Cury, 2000, p. 294)

Observe-se que a recomendação da Unesco para a salvaguarda das culturas tradicionais e populares não se limita aos bens de natureza intangível. Recomendou ainda a Unesco que a “cultura tradicional e popular, enquanto expressão cultural, deveria ser salvaguardada pelo e para o grupo (familiar, profissional, nacional, regional, étnico etc.) cuja identidade exprime” (1989, apud Cury, 2000, p. 295). Orientou no sentido de que os Estados-membros da ONU realizassem inventários, criassem sistemas de identificação, registro, conservação, difusão e proteção das culturas tradicionais e populares. O que foi feito no Brasil, sob responsabilidade, dentre outros, do antropólogo Antonio Augusto Arantes<sup>10</sup>.

Recomendou também que a difusão da cultura tradicional e popular deveria “sensibilizar a população para a importância da cultura tradicional e popular como elemento de identidade cultural” e ainda que “numa difusão deste tipo, contudo, deve-se evitar toda a deformação, a fim de salvaguardar a integridade das tradições” (1989, apud Cury, 2000, p. 297-298).

A difusão de um dado bem cultural está também prevista no Decreto 3551/2000. O registro dos bens culturais de natureza imaterial assegura ao bem cultural “ampla divulgação e promoção”<sup>11</sup>, por parte do Ministério da Cultura. Quais conseqüências podem advir da “ampla divulgação” dos bens culturais? Se os criadores, participantes e responsáveis pelos bens culturais desejam que suas práticas sejam divulgadas, por certo pleiteiam o reconhecimento do valor cultural do grupo. Contudo, o valor simbólico atribuído àquela referência cultural, ao ser amplamente divulgado, desencadeia ou potencializa a incorporação de valor econômico.

No sentido econômico, segundo Gorz, “o ‘valor’ designa sempre o valor de troca de uma mercadoria na sua relação com outras”. Referências culturais tradicionais não podem ser trocadas porque, obviamente, não “têm sentido no ‘valor’ econômico” (Gorz, 2005, p. 30). Contudo, Gorz salienta que

se não podem ser apropriadas ou ‘valorizadas’, as riquezas naturais e os bens comuns podem ser confiscados pelo viés das barreiras artificiais que reservam o usufruto delas aos que puderem pagar um *direito de acesso*. A privatização das vias de acesso permite transformar as riquezas naturais e os bens comuns em quase-mercadorias que proporcionarão uma renda aos vendedores de direito de acesso”. (Gorz, 2005, p. 31)

O controle do acesso aos bens patrimoniais, como “uma forma privilegiada de capitalização das riquezas imateriais” (Gorz, 2005, p. 31), tem estado freqüentemente no controle das elites culturais.

Ao refletir sobre as atribuições de valor aos bens culturais Arantes reconhece dois eixos sobre os quais se estruturam as “mudanças produzidas pelas políticas de patrimônio sobre as culturas locais”: um valor de uso, referente à natureza simbólica, e um valor de troca, referente à natureza alegórica (Arantes, 2001, p. 134). Seriam dois aspectos dos mesmos bens culturais. Em um aspecto, o bem patrimonial se constitui em um símbolo (unidade sensorial entre signo e referente) e, por isso, é constantemente transformado pelo “trabalho social de produção simbólica”. O segundo aspecto do bem

<sup>10</sup> Conferir o *Manual de aplicação para o Inventário Nacional de Referências Culturais* (Iphan/Minc, 2000).

<sup>11</sup> Decreto 3551, de 4 de agosto de 2000.

patrimonial, o valor de troca, é o modo como a “cultura participa da política de identidade e dos jogos de mercado” (Arantes, 2001, p. 134).

Tal distinção feita por Arantes, pode ser melhor compreendida em outro artigo de sua autoria, no qual ele faz uma distinção conceitual entre *patrimônio-referência* e *patrimônio-recurso* (Arantes, 1999). Na “economia simbólica do patrimônio”, o primeiro seria relativo ao bem patrimonial como *símbolo* — sentidos enraizados na vida coletiva — e o segundo como *alegoria*, no qual o signo não é intrinsecamente associado a um referente, fazendo a ele apenas uma alusão icônica. Nesse aspecto da significação que Arantes (1999) denomina de *alegórico*, estariam contidos a preferência estética e o prazer lúdico. Entendo que a natureza alegórica do bem patrimonial é também simbólica, na medida em que o consumo de um bem cultural — seja estético, seja lúdico — implica em usos e processos de apropriação de *signos*<sup>12</sup>. Contudo, a distinção entre elas é operativa, uma vez que colabora para a distinção entre “valor de uso” e “valor de troca” dos bens patrimoniais. Assim, o bem patrimonial está sujeito às conseqüências das políticas de patrimônio, que “participam ativamente desse complexo processo de construção e atribuição de sentido às atividades consideradas” (Arantes, 2001, p. 135).

Evidente que, se a preservação das culturas tradicionais populares e/ou intangíveis entra na agenda dos órgãos nacionais e internacionais de preservação, simultaneamente surgem as possibilidades de impacto sobre elas, em conseqüência das próprias políticas públicas. Assim como no caso dos centros históricos, que têm sido tomados pelas políticas públicas, em geral, muito mais pelo seu aspecto alegórico do que por sua dimensão simbólica, os bens de natureza imaterial podem ser estimulados a práticas que valorizem sobremaneira seu aspecto alegórico. E aqui a pergunta feita por Arantes, ao refletir sobre os centros históricos, se apresenta tão oportuna:

e sobre as identidades sociais e pessoais, quais as conseqüências dessa tendência que quer tornar *soft* as diferenças culturais, quer tornar *fast* o *soul* étnico, lisos os territórios existenciais e o nosso velho mundo um inócuo parque temático? (Arantes, 1999, p. 131)

O texto de apresentação da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que consta do *Manual de aplicação do INRC*, assinado por Arantes, revela o “desafio de natureza política” a ser enfrentado: a “responsabilidade social de pesquisadores e técnicos”, uma vez que se prevê que o INRC poderá produzir conseqüências na “formação e reconfiguração das identidades dos grupos e categorias sociais envolvidos”. O inventário poderá provocar, por sua reflexividade, “impactos sobre estratégias políticas e de mercado associadas ao patrimônio” dos grupos envolvidos (Iphan, 2000b, p. 27).

Em outra publicação, Arantes chamou a atenção para o fato de que

emanando de centros de decisão que transcendem o plano local, as medidas de acautelamento necessariamente repercutem (ou causam impactos) sobre os sentidos/sentimentos localizados reforçando-os, redefinindo-os, legitimando-os ou, negativamente, silenciando-os. (Arantes, 2001, p. 133-134)

Revelando que seu objetivo é refletir “sobre os aspectos” da metodologia do INRC, a fim de “aprofundar a problemática relativa ao chamado patrimônio imaterial”, Arantes finaliza o texto com o item “Conseqüências e recomendações”, no qual, dentre

<sup>12</sup> Sobre o assunto conferir Leite (2001).

outras reflexões importantes, indica: a necessidade de envolvimento da população local, “na medida do possível”, no “trabalho de pesquisa e elaboração dos dados”; a promoção de ações educativas para estudantes, e a necessidade de “prever e atuar” sobre o impacto causado pelo INRC nas estratégias políticas e de mercado, “mitigando-os ou maximizando seus efeitos, conforme seja o caso, visando aos interesses da população” (Arantes, 2001, p. 138).

A “Carta da Unesco”, para a “salvaguarda das culturas tradicionais e populares”, recomendou que os Estados-membros tomassem medidas a fim de proceder à adequada difusão das culturas tradicionais e populares. Dentre eles, a criação de “emprego de horário integral para especialistas em cultura tradicional e popular que se” encarregariam “de fomentar e coordenar as atividades voltadas para o tema na região” (1989, apud Cury, 2000, p. 298). Sugeriu que os empregos fossem criados em nível municipal, regional ou em grupos ou associações que tratem do tema.

Ao indicar a necessidade de um especialista, em contato direto e sistemático com o grupo, a Unesco indica que o trabalho não terminaria com um provável registro e difusão da cultura tradicional e popular. A recomendação previu efeitos que apenas a presença de um profissional especialista e comprometido seria capaz de evitar. O compromisso maior do Estado-nação não terminaria na ação do registro, do reconhecimento e da difusão da cultura tradicional e popular, mas, ao que me parece, deveria começar na difusão e acompanhar os seus efeitos. Funcionaria esse profissional como um tradutor de sistemas culturais discursivos, no sentido dado por Oliveira (2004)?

Outra recomendação foi no sentido de estimular “a comunidade científica internacional a adotar um código de ética apropriado à relação com as culturas tradicionais e o respeito que lhes é devido” (1989, apud Cury, 2000, p. 299). A vagueza do termo “comunidade científica internacional” é problemática, uma vez que atribui responsabilidade a um grupo indefinido, vago e perdido em meio às mais variadas áreas disciplinares com compromissos, responsabilidades e ética das mais diversas. Prova disso é o debate contemporâneo dos associados da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), no que concerne à Resolução 196, instituída pela Comissão de Ética em Pesquisa (Conep) do Ministério da Saúde, que visa regular a pesquisa com seres humanos em geral<sup>13</sup>.

Uma vez que a nova política de preservação dos patrimônios amplia as possibilidades de trabalho para os antropólogos, é oportuno refletir sobre a nossa responsabilidade frente a essa nova atividade? O *Manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais* informa que as equipes técnicas, encarregadas do planejamento e da coordenação dos trabalhos de inventário, devem ser compostas por profissionais que sejam provenientes das ciências sociais — com destaque para antropologia —, história, letras, geografia, museologia e arqueologia (Iphan, 2000b), p. 35). O número e a proporção variam em virtude do contexto referente a cada *sítio*<sup>14</sup>.

No manual são listadas questões consideradas “espinhosas”, por exemplo, “como identificar e delimitar os sentidos enraizados nas práticas cotidianas” ou “que aspectos serão pertinentes para sua identificação”, dentre outras. Assim, há a preocupação para com a característica das investigações que, por serem amplas, limitam a possibilidade de profundidade. A solução dada para resolver tal limitação é a “cooperação entre os encarregados do inventário e os especialistas das áreas de conhecimento relevantes” (Iphan, 2000b, p. 30). A pesquisa etnográfica, apesar de

<sup>13</sup> Conferir Luis Roberto Oliveira (2004) e Alcida Rita Ramos (2004).

<sup>14</sup> Entendido como “configuração socioespacial” (Iphan, 2000b).

complexa, é indicada como uma das metodologias a serem usadas, desde que ela se conforme a padrões, como o de limitar-se a “aspectos da vida social que sejam mais imediatamente reconhecíveis pelos atores e que se proponha a registrar os dados que sejam mais imediatamente apreensíveis por meio de roteiros e formulários padronizados”<sup>15</sup> (Iphan, 2000b, p. 30). Pesquisa etnográfica por meio de questionários, que sejam eficientes no registro dos dados “mais imediatamente apreensíveis”? Como conjugar rapidez e objetividade dos registros com qualidade e sensibilidade etnográficas?

Lembrando que eticamente o antropólogo está comprometido com o grupo estudado<sup>16</sup>, como atender devidamente o interesse do contratante, quando este for conformado por instituições públicas de cultura e preservação? Ainda que, em meio às instituições públicas, existam representantes do grupo que apoiem tanto os trabalhos do INRC, quanto um doravante registro como reconhecimento do valor cultural do grupo, como equacionar os conflitos internos ao grupo, que nem sempre chegam até as instituições públicas de preservação ou nem sempre são por elas considerados? Estou me referindo especificamente à questão da representatividade. Um exemplo pode esclarecer a problemática.

O objeto do *Inventário Nacional de Referência Culturais* (INRC) é descrito e exemplificado no *Manual do INRC*: (1) Celebrações, (2) Formas de Expressão, (3) Ofícios e Modos de Fazer, (4) Edificações e (5) Lugares. Em dois deles, há exemplos referentes à cidade de Goiás (GO)<sup>17</sup>. No item “Celebrações”, há referência à Procissão do Fogaréu, e no item “Edificações”, a referência é feita à Casa de Cora Coralina. Tenho dúvidas de que ambas referências feitas no *Manual do INRC* sejam “referências culturais” no sentido apresentado no próprio manual (Iphan, 2000b) como sendo “objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura na construção de sentidos de identidade” e, ainda, “o que popularmente se chama de *raiz* de uma cultura” (Iphan, 2000b, p. 29). Não obstante serem citadas apenas como exemplos do que poderá ser inscrito nos respectivos Livros de Registro, tanto a Procissão do Fogaréu como a Casa de Cora Coralina merecem uma incursão etnográfica, ainda que breve.

A Procissão do Fogaréu raramente é citada pelo vilaboense como sendo uma das manifestações religiosas mais importantes. Ao pedir que escolhessem uma procissão, a que eles atribuem mais significado e que têm maior afeição, raramente obtive como resposta a Procissão do Fogaréu. Outras procissões são muito mais citadas, muito mais esperadas. São aquelas com as quais o vilaboense “perde seu tempo”: a Procissão do Depósito, a Procissão do Encontro, a Procissão dos Passos e a Procissão da Paixão de Cristo. Qualquer pequeno detalhe, qualquer modificação, qualquer ausência (por doença ou morte) de um dos integrantes, são intensamente vividos pelos moradores. A Procissão da Transladação, por acontecer em uma segunda-feira é considerada, por alguns vilaboenses, como *a nossa procissão*, pois participam dela apenas os vilaboenses, que são moradores da cidade de Goiás. Por não atender ao mercado turístico, não recebe interferência dos “de fora”<sup>18</sup>. É como uma festa para os mais íntimos.

<sup>15</sup> Ressalta que a adaptação da pesquisa etnográfica ao INRC não seria uma tentativa de transformar o “inventário num sucedâneo simplificado de pesquisa etnográfica” (Iphan, 2000).

<sup>16</sup> Conferir o Código de Ética do Antropólogo (<http://www.abant.org.br>). Também disponível em Vótoro et al. (2004, p. 173-174).

<sup>17</sup> Foram realizados levantamentos pelo Departamento de Identificação e Documentação em Goiás (GO) e Diamantina (MG) em 1998 e em Serro (MG), em 1995 (*Manual de aplicação do INRC*, Iphan, 2000b).

<sup>18</sup> Nem mesmo os vilaboenses ou *filhos de Goiás* que residem em Goiânia ou em outras cidades, e que costumam freqüentar as festas e procissões da cidade de Goiás, têm disponibilidade de participar da

No caso da Casa de Cora Coralina, levanto também uma dúvida. Minha etnografia em Goiás revelou que a Casa de Cora, como um “lugar” (atribuído no item “Edificação”), não é nem o mais “querido”, nem o mais “lembrado”, nem o mais “belo”. Há mesmo crítica veemente de parte dos moradores do centro histórico pela sistemática presença da Casa de Cora, quando se fala de Goiás<sup>19</sup>. Defendem a importância de outros “lugares” — exemplo é o Chafariz de Cauda — como mais representativo de cidade.

Assim, se referências culturais são “as festas e os lugares a que a memória e a vida social atribuem sentido diferenciado: são as mais belas, são as mais lembradas, as mais queridas” (Iphan, 2000b, p. 29), nem a Procissão do Fogaréu (como celebração), nem a Casa de Cora Coralina (como edificação) o são. Ao menos não para os moradores do centro histórico; aqueles que mais densamente (tanto temporal quanto espacialmente) atribuem sentido e valores, sobretudo os mais idosos.

Mas se alguns defenderem a idéia de que, para os jovens, a Casa de Cora e a Procissão do Fogaréu constituem-se em “referências culturais” importantes, como ficarão as políticas de preservação em meio às diferentes formas de apropriação dos bens? Como compatibilizar apropriações que tomam como “mais belas”, “mais lembradas” e “mais queridas” coisas não apenas diferentes, como por vezes até antagonicas?

Não estariam sendo, tanto a Procissão do Fogaréu quanto a Casa de Cora, “referências culturais” construídas pelas agências governamentais e não-governamentais preservacionistas local, regional e nacionalmente? Ou melhor, não estariam as políticas de preservação “redefinindo” ou ao menos “legitimando” alguns bens culturais, enquanto simultaneamente silenciam outros, conforme já foi alertado por Arantes (2001)? Quais agentes sociais da cidade de Goiás participam ativamente dos processos de seleção dos bens culturais? Como pensar na questão da representatividade quando a elite cultural transita melhor e mais freqüentemente pelos corredores do Iphan, das agências governamentais estaduais e federais?

Arantes recomenda que a sociedade participe da definição “das políticas e particularmente na seleção dos bens a serem identificados e, sobretudo, registrados”. São dois os motivos que justificam a importante participação da “sociedade”:

(1) o fato dessas ações modificarem os valores construídos e atribuídos a esses bens, porque, resultando de atividades correntes em grupos localizados, a sua continuidade depende do desempenho criativo dos seus executantes, que é balizado por conhecimentos e concepções estéticas que são propriedade intelectual dessas comunidades, e principalmente (2) pelo fato das referências serem sempre função dos valores diferenciados que cada grupo atribui num determinado onde e quando a alguns bens culturais do seu repertório. (Arantes, 2001, p. 135)

Não obstante a declaração dessas recomendações, como antropólogos, não podemos desconsiderar que o diferencial de atribuição de valor, e a conseqüente apropriação diferenciada pelos diversos grupos, se dá em meio a conflitos sobre a

---

Procissão da Transladação, por realizar-se em uma segunda-feira. Com exceção para os aposentados. *Filhos de Goiás* é categoria nativa usada para aqueles que ou nasceram na cidade de Goiás, ou são filhos de vilaboenses, mas que residem em outras cidades (a maioria em Goiânia, outros no interior do estado de Goiás ou em Brasília). Em geral, mantêm residências na cidade de Goiás e vêm à cidade em todos os eventos religiosos, culturais ou cívicos importantes.

<sup>19</sup> Delgado (2003) analisa o discurso sobre o qual a poetisa Cora Coralina (sua casa e museu) é tomada para auxiliar na construção de Goiás como cidade histórica e patrimônio mundial. A “batalha das memórias” é ponto central do trabalho de Delgado.

construção das identidades, dos símbolos e do acesso a determinados bens culturais. Não podemos esquecer que a luta pelo poder de nomear o patrimônio é antes de tudo uma luta pelo poder de pôr em destaque uma “memória”, uma história”. Os vários grupos servem-se de estratégias de relações de forças que suportam e são suportadas por tipos de saber (Foucault, 1995).

O problema apresentar-se-ia ao antropólogo não exclusivamente quando da execução do INRC em um dado *sítio*, mas também, após esse processo, da escolha do bem a ser indicado para o registro. O bem cultural proposto para ser registrado é o mais representativo para os membros daquela comunidade? Ou é mais representativo para alguns, que, por serem detentores de algum saber legitimado pela maioria — em geral o poder de falar em nome do grupo sobre a história local (os memorialistas) —, impõem um dado bem cultural sobre todos os outros? Não seria esse o caso da Procissão do Fogaréu?<sup>20</sup> Ao escolher um bem cultural para o Registro, qual dimensão do bem patrimonial estará sendo valorizada pelo INRC: a simbólica ou a alegórica? E como equacionar o conflito interno a cada uma dessas dimensões?

A Unesco também tratou de implantar uma política de reconhecimento do “patrimônio imaterial”. Em maio de 2001, realizou a primeira Proclamação dos Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade. Foram inscritos dezenove bens culturais dentre teatro, música, rituais etc. Tem como objetivo identificar, preservar e promover as expressões culturais. Os critérios de inclusão na lista são “uma forte concentração de patrimônio cultural intangível de excepcional valor” ou “uma expressão cultural tradicional e popular de excepcional valor do ponto de vista histórico, artístico, etnológico, sociológico, antropológico, lingüístico ou literário”<sup>21</sup>. Outros critérios relacionados com a importância do fenômeno cultural, como afirmação de identidade, raízes históricas, excelência, podem ser considerados. Pode também pesar sobre a decisão o atestado de risco de desaparecimento, seguido de um plano de ação para a preservação.

O antropólogo Peter J. M. Nas (2002) levantou algumas questões concernentes à política da Unesco para os bens intangíveis que são, em alguma medida, as reflexões que vimos fazendo no Brasil a propósito da política para os bens de natureza imaterial. Nas observou que o fenômeno da variedade cultural é colocado na agenda mundial em um caminho prático e chamou a atenção do público e dos *mass media*. Questiona, por exemplo, por que se deveria preservar e revitalizar esse tipo de fenômeno cultural? É possível preservar cultura e folclore? O que acontece quando eles são politizados por programas de proteção governamental nacional e internacional? Nenhuma pergunta nova, se estamos atentos para os debates em nível nacional. No entanto, continuam pululando em meio às ações de inventário e registro que têm sido praticadas.

Nas (2002) destaca ainda o paradoxo dado no programa, que, enquanto se baseia no fato de que a urbanização, modernização e globalização constituem o grande perigo para a variedade das culturas humanas, termina por globalizar o fenômeno para reagir à mesma globalização. A globalização e a localização, por estarem criando uma crise de identidade, acabam por gerar novas formas de identidades. Essa luta pela identidade é o que, segundo Nas (2002), representa o foco da crise social contemporânea e a iniciativa da Unesco. Alguns casos inscritos pela Unesco como Obras Primas do Patrimônio Oral

<sup>20</sup> Carneiro analisa as várias percepções sobre a Procissão do Fogaréu e confirma a pluralidade de discursos, enfatizando que a Procissão do Fogaréu é “vista como mero marketing da cidade, atração turística” (Carneiro, 2005, p. 111).

<sup>21</sup> Site <http://www.unesco.org.fr>.

e Intangível da Humanidade (OPPOIH), são citados como sendo ou um tipo de “legitimação” de identidades (Jongmyo Jerye na Coreia), ou de legitimação e resistência, (Garifuna) e outros, ainda, como representação mais de conservação (Zápata e Jama’el-Fina), do que de construção de identidades. É importante ressaltar que a idéia do “risco de desaparecimento” está presente nas formulações que indicam “conservação”, “legitimação” e “resistência”<sup>22</sup>.

Nas enfatiza a importância de os antropólogos examinarem de perto o programa — considerado uma intervenção transnacional e uma forma de experimento de política cultural do mundo moderno —, a fim de alcançarem seus impactos nas comunidades envolvidas (Nas, 2002, p. 143). Contudo, a “onda universalizante” da Unesco aumentou sua “cobertura” de ação. Ampliando a Convenção do Patrimônio Material de 1972, a Unesco realizou, em 2003, a Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Seguem as normas dadas por essa convenção alguns programas que já tinham sido criados e estavam em execução pela Unesco, como Obras-Primas do Patrimônio Oral e Intangível da Humanidade, Tesouros Humanos Vivos, Traditional Music of the World. O Endangered Languages foi criado simultaneamente à convenção<sup>23</sup>. Com a ampliação da “cobertura” amplia-se igualmente o importante trabalho de observação antropológica junto aos grupos criadores e portadores desses bens.

Arantes tem tomado alguns pontos como relevantes. Afirmou que os “impactos devem ser avaliados com a participação da população afetada e cujo monitoramento é parte importante da responsabilidade social das instituições envolvidas” (Arantes, 2001, p. 135). O fato de que faça referência à “população afetada” não é significativo? A voz passiva não remeteria à idéia de que a agência não está dada na população e sim noutros sujeitos sociais? Há possibilidade de que as instituições envolvidas assumam de fato a responsabilidade de “monitoramento”? Poderiam manter antropólogos em constante contato com o grupo? Qual a viabilidade dessa orientação no que concerne à operação prática e econômica demandadas?

A propósito dos OPPOIH, Handler (2002)<sup>24</sup> propõe que um escrutínio à lista dos dezenove inscritos na primeira proclamação pode revelar que alguns são mais poderosos e institucionalmente mais defendidos que outros e que, provavelmente, há um favorecimento das expressões folclóricas e marginais em detrimento dos fenômenos culturais mais eruditos ou dos *mass media*. Indica que nossa atenção deve se voltar para conhecer como influências políticas dos proponentes podem interferir ou, ao contrário, como pouca influência política pode ser razão para justificar sua proposição. Fenômenos culturais hegemônicos estão sendo propostos? Handler está particularmente chamando a atenção para as diferenças de resultado que podem ser analisadas em relação aos poderes diferenciados.

<sup>22</sup> Em Sandroni é possível acompanhar as reflexões sobre a candidatura do samba brasileiro como Obra-Prima do Patrimônio Imaterial da Humanidade. O autor apresenta parte do diálogo institucional entre Unesco e MinC revelando a intenção da Unesco em “apoiar” a candidatura sugerindo porém que “o objeto do apoio fosse trocado”, uma vez que o samba não estaria segundo a Unesco, “em risco de desaparecimento” (apud Sandroni, 2005, p. 45).

<sup>23</sup> O programa Traditional Music of the World teve início em 1961. O programa Tesouros Humanos Vivos foi formulado em 1993. O OPPOIH foi criado em 1998 e teve a primeira proclamação em 2001. Outras duas proclamações já foram feitas. Na segunda foi inscrita, dentre os 28 escolhidos, “Expressões Gráficas e Oraís dos Wajapi”, do Brasil. O último programa a ser criado foi Endangered Languages, em 2003. Site: <http://www.unesco.org>

<sup>24</sup> Os comentários de Handler foram feitos a propósito da comunicação feita por Peter J. M. Nas (2002) no *Fórum on Anthropology in Public* organizado pela Current Anthropology, v. 43, n. I, fevereiro de 2002.



No Brasil, Simão (2005) demonstrou que suas preocupações caminham na mesma direção exposta por Handler (2002). A autora propõe uma dupla trajetória para a reflexão sobre os instrumentos de registro:

primeiro, deve-se problematizar, à luz da teoria antropológica contemporânea, a relação sujeito/objeto do conhecimento, que vai refletir no posicionamento do antropólogo em campo, na sua postura reflexiva diante dos dados coletados, ao questionar as continuidades, os poderes e interesses envolvidos no campo e seus reflexos na escrita etnográfica. Num segundo momento, devem-se investigar os vínculos institucionais e as interlocuções entre antropólogos, agentes e agências, que vão estabelecer os ‘elos, os recursos e os aliados disponíveis’ (Latour, 2000, p. 104) para a flexibilização das fronteiras do patrimônio (Simão, 2005, p. 61).

Arantes revelando que o olhar e a abordagem antropológica orientavam sua conduta como presidente do Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico de São Paulo (Condephaat), no início da década de 1980, expunha sua preocupação com os impactos causados pelas políticas públicas de preservação:

Nós produzimos uma cultura de certa maneira *sui generis* em relação às outras, uma cultura específica de preservação. [...] Nós, de certa maneira, inventamos esse tipo de memória, essa forma de preservação, ao usarmos institutos jurídicos. Isto posto, de que maneira a sociedade digere isso? Quais são os problemas que essa ‘digestão’ coloca? E como ela reelabora, como eventualmente se apropria ou não dessa cultura? (Arantes, 1984, p. 81)

Referindo-se, na ocasião, especificamente aos bens de natureza material, uma vez que os outros não tinham ainda entrado para o cronograma e as diretrizes das instituições preservacionistas, Arantes chamava atenção à época para o fato de que, ao se efetuar a política de preservação (inventário, seleção e tombamento do bem), os responsáveis estavam de fato introduzindo, “no processo de produção da cultura, um dado novo, um elemento novo que é a cultura produzida por nós, intelectuais, técnicos, pesquisadores, políticos” (Arantes, 1984, p. 81).

Entendo que o alerta de Arantes (1984) serve, após vinte anos, para os bens de natureza imaterial. Qual cultura, nós antropólogos, estaremos selecionando e, por consequência, “produzindo”? É importante lembrar que, no processo de seleção, tombamento e preservação do bem cultural de natureza material, os profissionais (o chamado corpo técnico) que produziam “cultura” eram quase exclusivamente provenientes de outras áreas disciplinares, como a arquitetura e a história. Ao possibilitar ao antropólogo ser co-participante e, portanto, co-responsável pelo processo de “produzir cultura”, a nova política impõe a urgência de reflexões que sempre nortearam e diferenciaram os profissionais da antropologia.

### **Por uma “antropologia da prática”: “etnólogo orgânico”, “antropólogo-ativista” e antropólogo inventariante**

O antropólogo, ao realizar o trabalho de campo, realiza um registro dos dados observados e, após um trabalho analítico, imprime-o em suas dissertações, teses, livros, artigos. Do registro etnográfico, para o registro etnológico/antropológico.

Ao efetuar o inventário e o registro de um “bem cultural de natureza imaterial”, seja a pedido de instituições governamentais — municipais, estaduais ou federal — ou não-governamental, seja a pedido dos grupos criadores e portadores do bem a ser inventariado (e quiçá registrado), o antropólogo estará participando de uma terceira modalidade de registro. O registro que se fará no INRC e talvez no Livro de Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial. Um registro não mais antropológico, agora, mais do que nunca, político. Alguns contra-argumentarão lembrando que qualquer trabalho antropológico foi sempre político. Ramos por exemplo, afirmou que no “Brasil, como em outros países da América Latina, fazer antropologia é um ato político” (1992b, p. 155). Um ato político que, segundo Debert termina por exigir

posicionamentos quanto à proibição exercida pelo governo às entradas e pesquisas em área indígena; indicação de profissionais para a emissão de laudos periciais; elaboração de regulamentações; controle de questões éticas que envolvem os antropólogos, e pronunciamentos nos meios de comunicação de massa. (Debert, 1992, p. 14)

No entanto, tais participações (registros em teses, laudos, mídia etc) visam ao conhecimento e ao reconhecimento de singularidades culturais e de legitimação da diversidade cultural, por meio da divulgação científica, seja no meio acadêmico, seja para a sociedade de maneira ampla. Assim, os antropólogos não apenas não processam uma hierarquização de culturas, como ainda se comprometem em colaborar para a garantia e a salvaguarda dos grupos estudados. Significa que se comprometem responsabilmente por colaborar, caso necessário, na preservação daquilo que for sinalizado como importante pelo grupo. Lembrando que o grupo pode reconhecer como importante a parcial destruição (reatualização) como prática de preservação de uma tradição. Exemplo disso é o já citado caso do Japão (Ogino, 1995).

Canclini propõe que se observe o patrimônio como um “espaço de disputa econômica, política e simbólica”, que contempla a ação de três “tipos de agentes: o setor privado, o Estado e os movimentos sociais”. Para Canclini, há uma relação imediata entre a forma de interação desses setores e as contradições nos usos do patrimônio (Canclini, 1994, p. 100).

A antropologia, como área disciplinar, cuidou de refletir sobre as contradições e os conflitos em torno dos patrimônios, acompanhando o discurso (Gonçalves, 1996; Santos, 1992) ou a ação (Arantes, 1984; Rubino, 1991; Garcia, 2004) de um ou mais agentes, ou a relação entre eles (Arantes, 1984, 1999, 2001; Leite, 2001; Lewgoy, 1992; Tamaso, 1998).

Contudo, no caso da participação do antropólogo no processo de inventário e registro de um bem cultural, para atender às políticas públicas culturais, ele não está transitando em meio aos três setores: setor privado, Estado e movimentos sociais. Ele entra como parte integrante de um dos setores. Ou seja, desloca-se do papel de antropólogo que reflete sobre as políticas e práticas preservacionistas — e sobre os impactos destas para os grupos portadores de bens patrimoniais — para o papel de *antropólogo inventariante*; o que não significa que a participação do antropólogo seja nesse caso ilegítima. Deve, contudo, pautar-se pelo exercício da reflexão sistemática sobre a prática antropológica, no sentido metodológico e teórico, como garantia de participação responsável e ética. Haverá que relativizar sua própria participação.

Na situação atual em que se encontram os debates sobre a relação do antropólogo com as políticas de preservação dos patrimônios imateriais<sup>25</sup> é oportuno lembrar de uma característica da antropologia brasileira marcada pela freqüente atuação política de antropólogos em defesa de causas de grupos indígenas, negros, quilombolas etc. Os antropólogos brasileiros têm assumido o importante papel de mediadores em situações de conflito de interesses ou segundo Oliveira (2004), “no âmbito da comunicação interétnica” ou do “agir comunicativo”.

A ABA tem demonstrado especial interesse nos debates sobre ética e responsabilidade social, diante dos novos desafios: a grande diversificação da atividade profissional dos associados da ABA (Funai, Procuradoria Geral da República, Fundação Palmares, ONGs, instituições privadas de ensino etc); a existência de contra laudos, que afirmam a posição diferenciada de antropólogos em campos políticos e econômicos em disputa; a relação entre a antropologia e outras áreas disciplinares como o direito e as ciências da saúde, estas últimas, sobretudo, no que concerne às normatizações vinculadas ao Conselho Nacional de Saúde (CNS), pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep)<sup>26</sup>.

Não caberia somar a todos esses desafios a recente incorporação do antropólogo no trabalho do Inventário Nacional de Referências Culturais? Não deveria a inserção do antropólogo nesse novo campo ser também considerada como tema para a reflexão sobre ética e responsabilidade social? Convicta de que a resposta é positiva problematizarei um pouco mais sobre esse novo papel, o do *antropólogo inventariante*, não a fim de imobilizar-lhe a ação, mas a fim de ampliar-lhe os horizontes etnográficos e teóricos.

De maneira geral, farei uma análise comparativa das demandas de ação dadas aos antropólogos indigenistas, com aquelas propostas mais recentemente para o *antropólogo inventariante*. De maneira específica tratarei de criar paralelos — sempre resguardando as diferenças entre a questão indígena e a questão patrimonial — entre o laudo pericial e o inventário, como documentos produzidos sob responsabilidade de antropólogos, com poder senão de transformar, pelo menos de causar impacto em maior ou menor grau, positiva ou negativamente, sobre os grupos neles e por eles tratados.

Tomarei por base especialmente antropólogos indigenistas que vêm há algum tempo problematizando a questão da ética e da responsabilidade social do antropólogo, no que concerne às demandas dos direitos indígenas.

Chamando a atenção para as situações nas quais a pesquisa antropológica vai “além da construção de conhecimentos e se vê enleada em demandas da ação” (2004, p. 22), Oliveira cita sua própria experiência etnográfica como um exemplo no qual a “saudável combinação de etnólogo e de indigenista” acabou por impor formas de ação ao processo de pesquisa. O antropólogo pesquisador se viu também na condição de “etnólogo orgânico”<sup>27</sup>; ou seja, na condição de pesquisador umbilicalmente ligado a uma “entidade, uma classe social, um setor de classe ou um dos segmentos desse setor” (2004, p. 24). Seu antigo vínculo como etnólogo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)

<sup>25</sup> Reflexões sobre a relação entre a antropologia e o INRC podem ser encontradas em Simão (2005), e Fonseca et al. (2004).

<sup>26</sup> Conferir *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*, livro que resultou de encontros, oficinas e simpósios organizados pela ABA.

<sup>27</sup> Faz referência à expressão gramsciana.

teria condicionado de tal maneira seu fazer antropológico que o pesquisador em campo assumia, vez por outra, a postura do indigenista<sup>28</sup>.

O etnólogo orgânico, “intermediário na elucidação de situações equivocadas”, cumpriria, segundo Oliveira (2004), o papel de intérprete “de idiomas culturais em confronto”. Assim, a “antropologia prática” deve se pautar pelo modelo de eticidade de Groenewold — da macro, meso e micro-esfera<sup>29</sup> —, considerado por Oliveira como “útil para orientar os nossos passos no terreno da moral” (2004, p. 28). A intermediação entre as esferas, em termos de uma ética discursiva, só se realiza quando o pesquisador participa do diálogo entre as partes.

Assim, Oliveira entende que, em demandas de ação, acionadas por conflitos entre as esferas sociais, o etnólogo orgânico não só pode como deve agir junto aos grupos estudados “sempre sob o signo da solidariedade — sendo esta solidariedade o modo pelo qual iluminamos o teor de nossa imparcialidade e, esta, sob o signo da justiça” (Oliveira, 2004, p. 28).

O “agir comunicativo” de que trata Habermas é retomado por Oliveira, uma vez que para ele “sempre que estivermos voltados para a realização do trabalho etnográfico, também estaremos abertos para as questões que a própria prática indígena nos propuser” (Oliveira, 2004, p. 21). Descartando a “antropologia aplicada”, por não se orientar pelo diálogo com aqueles sobre os quais age, e “antropologia da ação”, por ser demais reflexiva, Oliveira propõe uma noção de prática “nos termos de uma tradição inerente à filosofia moral” (2004, p. 21). Retoma o conceito de “prática” de Lévy-Bruhl (1910), como aquela que “designa as regras da conduta individual e coletiva, o sistema de direitos e deveres, em uma palavra as relações morais dos homens entre si” (apud Oliveira, 2004, p. 22). Oliveira especifica ainda que confere às “relações morais” um “sentido moderno, como o das relações dotadas de um compromisso com o *direito* de bem viver dos povos e com o *dever* de assegurar condições de possibilidade de estabelecimentos de acordos livremente negociados entre interlocutores” (2004, p. 22).

Alcida R. Ramos também tem refletido há algumas décadas sobre responsabilidade social e ética no trabalho do antropólogo (1992a; 1992b; 2004). Em “O antropólogo como ator político” (1992a), a autora levanta algumas questões relativas à crescente demanda de participação dos antropólogos indigenistas que me parecem bastante oportunas para o debate atual sobre os patrimônios imateriais:

[...] o que acontece quando somos chamados pelos poderes estabelecidos a pôr o conhecimento que acumulamos a serviço daquilo que geralmente criticamos? Até onde podemos empurrar a lança, não raro quixotesca, do relativismo cultural e do respeito absoluto à famosa alteridade? Quando nossas sugestões pisam nos calos dos interesses desenvolvimentistas, somos acusados de querer guardar os índios em zoológicos.

<sup>28</sup> Um dos exemplos relatados por Oliveira (2004) refere-se a uma situação de contato interétnico na cidade de Miranda. Um casal de índios terêna aguardava para ser atendido pelo proprietário de uma casa de comércio, quando o antropólogo e outros fregueses entraram. Não obstante estarem esperando há mais tempo, o proprietário do comércio foi atendendo os outros, desconsiderando o casal de índios. O antropólogo, imbuído da postura indigenista, indagou sobre o motivo em não atender os índios que haviam chegado antes e, ouvindo do comerciante uma resposta etnocêntrica — “esses bugres não ligam por esperar, eles não têm pressa, o tempo para eles não conta como para nós” —, começou a “discutir” com o comerciante; mesmo ciente de que deveria estabelecer boas relações com as “áreas circunvizinhas às reservas terênas”, para o bom andamento de sua pesquisa. Posteriormente, ao retomar suas anotações de campo, leu a seguinte frase: “Será que mais do que brigar, não deveria eu devotar-me a elucidar” (2004, p. 24-25).

<sup>29</sup> Sendo a micro-esfera o espaço das particularidades, a macro-esfera o espaço do universal e a meso-esfera o lugar dos Estados nacionais, cujo papel seria o de mediar as esferas locais e globais (2004, p. 26).

Quando aceitamos dialogar com esses interesses, corremos o risco de acusações de cooptação, ou de sermos francamente cooptados, o que não é inédito entre nós. Resta então perguntar: será possível que o ethos antropológico é irremediavelmente incompatível com uma participação mais direta com aqueles que traçam as diretrizes da nação? Não será uma contradição em termos advogar a legitimidade das diferenças e engajar-se em negociações com quem sistematicamente nega essa legitimidade? [...]Que Estado nacional seria suficientemente esclarecido para acatar a vocação relativizadora da antropologia? Ou, inversamente, que antropologia seria suficientemente despojada de relativismo para suportar compromissos ‘realistas’ com o Estado? (Ramos, 1992a, p. 156-157)

Seriam compromissos “realistas”, por exemplo, o processo de hierarquização para a seleção das manifestações culturais brasileiras? O antropólogo-ativista, para Ramos, tem o papel de ator político do qual não pode se eximir. Propõe encarar essas questões sem “falsas expectativas e sem um niilismo paralisante” (1992a, p. 157). Penso que os *antropólogos inventariantes* encontram-se no mesmo ponto: nem devem se imobilizar diante das novas demandas sociais (participação e/ou coordenação em INRC), nem descartar a postura crítica, relativizadora e ética da prática antropológica. Como manter o equilíbrio em meio às retóricas desenvolvimentistas e globalizantes dos Estados-nações membros da ONU e co-partícipes das decisões das Unesco para o “patrimônio mundial”?

Como “ator político”, há outra analogia possível entre o antropólogo-ativista (e etnólogo-orgânico) e o *antropólogo inventariante*: diz respeito aos laudos antropológicos, ressaltadas as diferenças específicas, que serão analisadas. O laudo antropológico pericial é uma das provas solicitadas a um antropólogo por um juiz que esteja dirigindo um dado processo judicial. Implica, portanto, a existência de conflitos de interesses, que devem ser resolvidos de acordo com a lei. A perícia judicial é solicitada a fim de apurar um fato ou situação cuja resolução depende de conhecimento técnico ou científico (Santos, 1994). São exemplos de perícia antropológica a “investigação do grau de entendimento de um grupo indígena quanto à eliminação da vida humana” (criminal) e a “reconstituição da memória tribal sobre posse de determinada terra” (civil) (Santos, 1994, p. 22). O laudo antropológico é o resultado de diligências periciais, compostas por observações de campo. Compõe-se em geral, de um relatório, resumo dos fundamentos, respostas aos quesitos e apêndice científico (Santos, 1994).

Ainda que o laudo antropológico não se confunda com pesquisas de caráter acadêmico, a qualidade das informações etnológicas, como aspectos da cosmologia, demografia, atividades econômicas e rituais, organização social etc. é fundamental para garantir a força de argumentação. Sendo assim, Valadão levanta uma questão com relação aos laudos antropológicos que penso servir para pensar a situação atual do *antropólogo inventariante*:

pode um antropólogo que não tenha estudos acumulados relativos ao grupo indígena envolvido no processo responder satisfatoriamente ao quesitos propostos dentro do prazo de um ou dois meses determinado pelo juiz, considerando-se especialmente que deverão ser envolvidas pesquisas específicas para a construção do laudo? (Valadão, 1994, p. 40)

Valadão informa que a ABA, até aquele momento, havia indicado para perícias antropológicas apenas “antropólogos conhecedores dos grupos envolvidos nos

processos” entendendo a medida como “prudente” a considerar-se “a inexistência de metodologia e culturas próprias à produção dessas pesquisas/documentos, bem como das responsabilidades para com os resultados dos trabalhos” (1994, p. 40).

O que chama a atenção é que as preocupações de Valadão são em parte as que têm inquietado os antropólogos que vêm refletindo sobre o INRC. O que há de significativa diferença é que, no caso do reconhecimento dos bens de natureza imaterial, o Estado-nação (Iphan/Minc) criou a “metodologia e a cultura próprias à produção” das “pesquisa/documentos”: a metodologia dada no *Manual de aplicação do INRC*. Sendo assim, a princípio, eliminaria-se a necessidade de participação de um antropólogo conhecedor do grupo envolvido; sobretudo se pensarmos que o INRC prevê a anexação de pesquisas acadêmicas antropológicas e outras no levantamento bibliográfico a ser feito sobre o sítio e os bens inventariados. Porém, Valadão cita o fator “responsabilidade para com resultados dos trabalhos” e, nesse ponto, o problema se apresenta da mesma forma para ambos os campos: indígena e dos grupos portadores de bens patrimoniais a serem reconhecidos.

Proponho também que se reflita sobre a capacidade do INRC de captar valores e significados dos mais diversos grupos para além daqueles que em geral respondem pela história do grupo. O próprio *Manual de aplicação do INRC* indica que os pesquisadores (inventariantes) procurem por aquelas “pessoas” que tenham “um conhecimento aprofundado da cultura local” (Iphan, 2000, p. 35). Mesmo não se resumindo ao conhecimento dessas “pessoas”, o INRC propõe que se comece por elas que, ao meu ver, podem de início direcionar o grupo inventariante para “referências culturais” que não são apropriadas como valores mais significativos pelo grupo como um todo, mas antes por parte do grupo que detém o poder sobre a construção da memória local. Como tratar as contradições sociais, que frequentemente atingem os embates sobre a memória, se o que o INRC pretende é buscar apreender os significados e valores que os grupos sociais atribuem aos seus bens culturais, para em seguida, se considerar pertinente, indicar o registro de determinado bem cultural <sup>30</sup>? Não seria o antropólogo especialista no grupo o mais adequado para interpretar as contradições inerentes à prática da memória ou ao processo sobre o qual se dão as narrativas sobre o passado e o tempo? Mas o que seriam antropólogos especialistas?

Ramos levanta questões importantes sobre o papel de “testemunhas” desempenhado pelos antropólogos que realizam laudos periciais. Questiona primeiramente a categoria “especialista”:

Até que ponto sou especialista em Yanomami? [...] a pequena parte da vida indígena que conseguimos assimilar em nossas investigações será suficiente para que tenhamos aquela visão, ao mesmo tempo global e específica, que nos habilite a fazer afirmações que, ao passar do domínio da lei, serão metamorfoseadas em fatos e verdades jurídicas”? (Ramos, 1992b, p. 55-56)

Outro ponto importante tratado por Ramos e que pode ser trazido para iluminar os debates sobre a nova política de preservação dos patrimônios culturais é que, como “autores de laudos periciais, somos, ao fim, uma vicissitude conjuntural na trajetória interétnica dos índios”. Parafraseando Ramos, a participação dos *antropólogos inventariantes* “é uma contingência histórica e, como tal, deve ser avaliada” (Ramos,

---

<sup>30</sup> Ainda que seja uma das fases do registro, o inventário não se limita a ele. O INRC tem por objetivo fazer o “levantamento, atualização e organização dos dados sobre determinada realidade cultural territorialmente delimitada” (Garcia, 2004, p. 78)

1992b, p. 56). Tais considerações levam Ramos a tocar na “incômoda questão do paternalismo” (no campo do indigenismo), da qual freqüentemente são acusados a Igreja e o Estado, mas que quando é o antropólogo o acusado, sente “seus bríos feridos” (Ramos, 1992b, p.56).

Para além das limitações do “especialista” ou “perito”, Ramos levanta questões importantes sobre o “processo pelo qual nos tornamos *experts*”, ou seja, o modo como pensamos a antropologia. Ao irmos para o campo carregamos conosco tanto nossa existência anterior, quanto posturas teóricas, métodos e ferramentas analíticas que moldam de tal forma os dados que recolhemos, que tanto funcionam no sentido de ampliar quanto de estreitar nossa percepção. Segundo Ramos “domesticamos a realidade com categorias que nos são familiares, tanto em termos de nossa socialização cultural como de nosso treinamento profissional” (1992b, p. 56). Nossa vivência de campo é transformada em uma linguagem que não pertence àquela realidade e que vai sendo reproduzida em nossos escritos, “que poderão incluir, entre outras coisas, laudos periciais, declarações oficiais ou públicas etc” (1992b, p. 56). Ramos é enfática em afirmar que não devemos nos iludir, pois “essa linguagem acadêmica, aparentemente neutra, não é sempre inofensiva” (1992b, p. 56).

As reflexões de Ramos objetivam lançar luz sobre a complexidade do trabalho antropológico que, para além dos limites acadêmicos, deve manter uma “ponte constantemente estendida entre o rigor profissional e o compromisso político” (1992b, p. 59). Critica uma postura ingênua, segundo a qual os laudos periciais seriam capazes de “salvar” os grupos humanos do “flagelo”, afirmando que o simples fato de se acreditar que o conhecimento antropológico deve servir a alguma coisa mais do que à academia, é motivo para que enfrentemos os desafios.

O desafio que está sendo imposto no momento é aquele de refletir sobre a relação entre vários atores sociais — entre o *antropólogo inventariante* e o grupo portador do bem cultural; entre o grupo portador do bem cultural e as instituições públicas de preservação; as relações internas ao próprio grupo; as relações entre o *antropólogo inventariante* e as instituições preservacionistas; entre os antropólogos e os programas de pós-graduação em “gestão dos bens culturais”; entre os *antropólogos inventariantes* e a academia — no que concerne às estruturas hierarquizadas de saber e poder, tanto no corpo do Estado quanto nas universidades e instituições financiadoras de pesquisa. Assim, o *antropólogo inventariante* é, assim como o antropólogo-ativista, antes de tudo “sujeito e objeto do seu próprio trabalho” (Ramos, 1992b). Deve cuidar para não ser surpreendido por situações contraditórias, nas quais a ação como autoridades em determinado assunto imobilize o trabalho como antropólogo<sup>31</sup>.

Entendo, pois, que essa nova modalidade de atuação — registrar primeiramente no inventário, do qual poderá decorrer outro registro, a inscrição no Livro de Registro — pode ser comparada com a atuação em laudos periciais antropológicos, os quais Silva considerou como sendo *locus* privilegiado de acúmulo dos vários papéis por parte dos antropólogos : (1) cientista e trabalhador acadêmico; (2) pesquisador de campo; (3) militante, e (4) profissional com competência muito específica, mas com profissão não regulamentada (1994, p.60). Esse *antropólogo inventariante* do patrimônio, de certa forma, estará efetuando o que passo a chamar a partir de agora de um *laudo cultural*: que se constitui dos resultados das pesquisas iniciadas no INRC, sendo concluído com a indicação de registro de uma dada “referência cultural”, ou apenas limitado à indicação

<sup>31</sup> Exemplo disso é dado por Ramos (1992b), quando o trabalho em laudos periciais realizados a pedido do Poder Judiciário desencadeia a proibição por parte do Executivo de regressar ao campo para dar continuidade ao trabalho antropológico de pesquisa.

de registro<sup>32</sup>. O antropólogo deverá estar ciente de que estará *mettant en scène* todos os papéis acima relacionados.

Alguns poderão alegar uma diferença, em princípio, entre o laudo pericial antropológico e o *laudo cultural* do qual participaria, dentre outros profissionais, o antropólogo. Refutando essa possível linha argumentativa, apresento as características do laudo pericial para em seguida revelar que uma provável defesa da diferença entre eles seria equivocada e sem valor heurístico maior.

O laudo pericial antropológico é acionado pela justiça e efetuado pelo antropólogo<sup>33</sup> para resolver situações de conflito de interesses. O INRC seria uma espécie de laudo cultural que, no entanto, não teria como objetivo a resolução de conflitos de interesses, no sentido judicial. Os conflitos seriam internos ao grupo criador e portador do bem cultural. Seriam resultado da disputa pelo “passado”, pelas “marcas identitárias”. Haveria, então, um conflito de ordem não-judicial, uma disputa simbólica para impor uma narrativa sobre o passado como mais legítima. A disputa pelos valores atribuídos aos bens é deveras importante e pode, por vezes, colocar na arena valores simbólicos em disputa com valores alegóricos.

Ademais, o próprio fato que antropólogos realizem um “inventário” que, em última instância, visa averiguar o potencial “patrimonial” de dado bem cultural configura-se numa espécie de “laudo”. Ao enviar ao Conselho Consultivo do Iphan uma proposta de registro, o relatório baseado em um dossiê deverá declarar e comprovar o “valor” inventariado. Não constitui, pois, um laudo cultural? E não seria o próprio laudo pericial, antes de tudo, um laudo cultural? Convicta de que a resposta é positiva passo a partir de agora a me referir ao antropólogo inventariante como aquele que realiza um laudo cultural em algum momento do processo de reconhecimento oficial de um bem cultural de natureza imaterial.

Assim, um mesmo antropólogo poderá praticar uma ou mais de uma das várias formas de registros: registro no decorrer da pesquisa para o INRC, no parecer de solicitação de registro ao Conselho Consultivo do Iphan e no próprio registro, que é a inscrição em um dos Livros de Registro. Registros que desencadearão, conforme já previu Arantes (2001), impactos que devem ser considerados pelo trabalho antropológico “prático” e/ou “intelectual”, que se pretenda socialmente responsável e ético.

### **Considerações finais para antropólogos inventariantes**

Considerando-se todas as observações feitas até o momento, penso que os antropólogos que lidam com questões relativas aos patrimônios culturais devem balizar suas ações e reflexões na direção de alguns pontos que considero cruciais. Alguns deles já foram parcialmente tratados pelos profissionais que se debruçaram sobre a nova

---

<sup>32</sup> No primeiro caso, enquadram-se os casos nos quais um dado “sítio” foi inventariado com base na metodologia definida pelo *Manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais* (INRC) e de cujo inventário decorreu a indicação do registro de uma determinada “referência cultural”, por exemplo, o registro da viola-de-cocho (MT). No segundo caso, a solicitação de registro não é decorrente da aplicação da metodologia do INRC. Exemplo é o registro da arte gráfica e pintura corporal dos Waiãpi, cuja documentação que amparou a solicitação de registro é de autoria da antropóloga Dominique Gallois.

<sup>33</sup> O antropólogo pode requerer ao juiz um auxiliar da área que considerar necessária, para realização dos trabalhos de pesquisa visando à elaboração do laudo pericial (Santos, 1994).



política de preservação dos patrimônios (Decreto 3551/2000, INRC, Programa Nacional de Patrimônio Imaterial).

Primeiramente é importante ressaltar que não basta estarmos de posse dos conhecimentos de uma dada manifestação cultural. O nosso olhar antropológico deve estar atento às categorias que estão entrando em cena: “inventário”, “referência cultural”, “patrimônio imaterial”, “registro” e interpretar criticamente os usos aos quais estes têm servido nos mais variados lugares, uma vez que, como enfatizou Canclini, o “problema mais desafiante, agora, são os usos sociais do patrimônio” (1994, p. 102). Caso contrário correremos o risco de nos depararmos com uma postura ingênua dos antropólogos diante de um fenômeno social, econômico e político.

Não basta já ter exaustivamente analisado, compreendido ou interpretado uma determinada manifestação cultural. É necessário conhecer como as políticas de patrimônio se dão, a fim de saber como a idéia de patrimônio será incorporada àquela manifestação cultural, ou como as políticas de patrimônio a englobarão. O conhecimento prévio do grupo é fundamental, mas o conhecimento dos debates mais atuais dos patrimônios, sobretudo aqueles que interpretam a recepção das práticas e políticas de preservação por parte dos grupos portadores de bens patrimoniais, é condição básica se o antropólogo deseja realizar um trabalho responsável.

De posse de uma compreensão mais específica do fenômeno “patrimônio” no mundo, há que se considerar, em segundo lugar, que noção tem o grupo a ser inventariado, da idéia de “patrimônio cultural brasileiro”. Como o grupo a incorpora no cotidiano de suas práticas? Como pensa em fazer uso dessa categoria e o que espera dela? Questões que remetem não apenas à idéia de apropriação, mas sobretudo como os bens apropriados como patrimônio podem deflagrar posições políticas distintas. Ou seja, por meio desses bens, as pessoas passariam a se definir em constantes contrastes identitários em relação a posições de poder, à tensão com o Estado, à auto-imagem criada a partir do olhar dos de “fora” (turistas, por exemplo). Nesse caso, penso que cabe especificamente ao antropólogo ser capaz de avaliar responsabilmente, juntamente com o grupo a ser inventariado, o impacto que, porventura, o registro possa vir a trazer futuramente.

No processo da candidatura do título de patrimônio mundial da cidade de Goiás, muitas foram as campanhas que tiveram como propósito esclarecer a opinião pública sobre o que significava ser “patrimônio mundial” e quais benefícios o título traria para a cidade. Vendo a cidade toda em obras, para a instalação da fiação subterrânea e da rede de esgoto (antes inexistente), muitos entenderam que toda a cidade receberia o mesmo benefício que se tributava ao centro histórico. Além disso, os debates sempre foram norteados pelos impactos positivos: incremento do turismo seguido do conseqüente aumento de empregos para cobrir essa demanda; maior escoamento dos produtos artesanais e comidas típicas; possibilidade de mais cursos tanto de capacitação para garçons, recepcionistas, cozinheiras e guias turísticos, quanto universitários em nível de graduação e pós-graduação.

Os impactos negativos não foram sequer admitidos no momento da campanha: aumento da violência; significativa alta do custo de vida; concentração de poder quanto à gestão dos recursos do patrimônio em grupos específicos sem participação popular efetiva e hierarquização dos patrimônios (temporal e espacialmente), da qual decorrem ofertas para que moradores tradicionais, de certas ruas, vendam suas casas para que estas atendam a fins culturais. Estes são apenas alguns dos inúmeros impactos com os quais os vilaboenses se depararam, após a conquista do título de “patrimônio mundial” e

já os colocaram em um nível discursivo<sup>34</sup>. O exemplo dos patrimônios materiais não pode ser desconsiderado pelos antropólogos que trabalharão com os patrimônios intangíveis. Porque a intangibilidade destes termina exatamente onde começam os inúmeros interesses econômicos e políticos. Se há diferença de objeto, não creio que haja diferença de riscos.

A tradição que fundamenta o bem intangível, os laços sociais que são alimentados por ele, as trocas simbólicas que dependem da manifestação cultural para acontecerem, a relação que o bem cultural estabelece temporal e espacialmente, nada disso se situa apenas no nível do intangível. Como já foi deveras ressaltado (Iphan, 2000a), os caracteres imateriais do bem cultural só podem sê-lo se contarem com um apoio material: vestimenta, instrumentos, música, ornamentos, objetos, espaço físico, seres humanos etc. Bem destacou Vianna que o próprio significado das categorias imaterial e/ou intangível é “subjacente ao entendimento do que vem a ser cultura no sentido antropológico: ética, estética e técnicas, visões de mundo e modos de viver que identificam e singularizam coletividades humanas” (2001, p. 97).

Creio que, quando os impactos se dão no âmbito da esfera material da manifestação cultural, é porque, de alguma maneira, já atingiram a esfera do intangível e vice-versa. Não são dois caracteres distintos. São caracteres interdependentes: um só existe pelo e para o outro. Os impactos quando afetam um sistema cultural, fazem-no tanto do ponto de vista material quanto do intangível. E creio ainda que os futuros “patrimônios imateriais”, pela sua feição particular, de manifestações culturais em constante dinâmica ficam ainda mais sujeitos aos impactos advindos das políticas de patrimônio.

O terceiro ponto a ser considerado diz respeito à relação entre os antropólogos e grupo a ser inventariado. Penso que os antropólogos que se disponham a realizar o INRC não devem perder de vista que o compromisso do antropólogo é para com o grupo estudado, e que este não deve ser suplantado para atender aos interesses das agências estatais, não-governamentais ou privadas que porventura os tenha contratado. É oportuno citar a perspectiva crítica de Carvalho ao chamar atenção para o fato de que “a crise do Estado brasileiro pode afetar também a perspectiva dos pesquisadores, gerando novas ambivalências de adesão e mesmo de identidade social e política” (2004, p. 11).

Sendo assim, o quarto ponto a ser considerado seria uma indicação de que os antropólogos se comprometessem a acompanhar o grupo inventariado após o registro, a fim de colaborarem para impedir rupturas e desintegrações não desejadas pelo grupo, naquele sistema cultural, em consequência da divulgação e promoção deste.

Os projetos de desenvolvimento têm sido recorrentemente debatidos e acompanhados pelos antropólogos há algumas décadas. Os antropólogos têm sido chamados por empresas públicas e privadas, tanto para elaborar projetos de desenvolvimento quanto para avaliar seus efeitos (Arantes et alii, 1992). A maior preocupação é para com os vários sistemas culturais, que podem ser absolutamente transformados por projetos, que têm como mote o “desenvolvimento da região”. Os projetos de desenvolvimento, no caso dos bens culturais intangíveis, são projetos turísticos. Os bens culturais não são obstáculo para esse tipo de desenvolvimento. São antes a sua razão de ser (Lowenthal, 1998b). Ao invés de desconsideradas pelo Estado-nação, as manifestações culturais serão reconhecidas como “patrimônio cultural brasileiro” e serão divulgadas com o interesse, dentre outros, de que as políticas de

---

<sup>34</sup> Dados coletados no trabalho de campo realizado na cidade de Goiás entre 2000 e 2002.

preservação do país, finalmente, reconheçam a importância dos vários grupos étnicos formadores da cultura brasileira. Uma demonstração do espírito democrático. É um bom motivo. Mas quem arcará com os riscos?

Estou certa de que, se um novo mercado de trabalho se abre para o antropólogo, também surgirão novos objetos de estudo, oriundos da transformação das manifestações culturais nos mais recentes “patrimônios culturais brasileiros”. Pois se a atribuição do valor patrimonial passa a ser cada vez mais desejada, se a afeição pelo patrimônio se alastra pelo mundo, nós antropólogos devemos tentar entender o contexto social no qual tal aceitação se dá e quais conseqüências podem surgir do investimento na idéia de “patrimônio” e nas práticas de preservação dos patrimônios. Qual contribuição os antropólogos podem dar aos gestores das políticas e práticas de preservação dos patrimônios, mas, sobretudo, aos grupos que estarão sendo inventariados e talvez registrados?

Entendo que devemos acompanhar os processos de atribuição do valor “patrimônio” em casos específicos, a fim de observar proximamente os resultados da inserção dessa nova categoria. Como a categoria “patrimônio” é apropriada pelos vários grupos sociais? A quais grupos ela melhor serve ou é melhor operacionalizada? Quais grupos, por dificuldade de se apropriar dessa categoria, são excluídos do processo? Quais expectativas são geradas pela inserção da idéia de “patrimônio” e pela ascensão das políticas públicas a ela relacionadas?

O quinto ponto a ser considerado diz respeito à questão da representatividade na esfera cultural. Quanto a isso vale lembrar que a Unesco enfatiza a importância do papel a ser desempenhado pelos grupos criadores e portadores dos bens culturais, que devem ser agentes do processo de solicitação, registro e ações posteriores ao reconhecimento. Também no Brasil essa é uma preocupação. Arantes (2001) recomenda que o acompanhamento dos impactos deve ser feito com a participação da população afetada. Há, pois que se problematizar mais a questão da representatividade na esfera cultural de países onde a democracia não foi efetivamente instituída e a cidadania está ainda por ser conquistada.

Vianna esclareceu que a realização de inventários e registros tem por objetivo proporcionar “ampla base de dados no sentido de orientar as políticas públicas de preservação cultural e regulamentação de direitos para as comunidades criadoras dos bens culturais em questão” (2001, p. 97). Preocupada que estou com a questão da representatividade e agencialidade dos criadores e portadores dos bens culturais, pergunto: como (e quem vai) garantir que os próprios criadores e agentes locais do bem cultural serão também “agentes” no processo de seleção de políticas e regulamentação de seus direitos? Como podemos, nós antropólogos, contribuir para que a cidadania seja efetivamente alcançada no processo de patrimonialização dos bens culturais?

O sexto ponto seria que a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), preocupada que está com a ética e responsabilidade social dos antropólogos, incluísse em sua pauta de debates a questão dos patrimônios culturais e dos *antropólogos inventariantes*. Não seria oportuna uma participação mais efetiva da ABA no caso do patrimônio, assim como ocorre no caso do indigenismo?

Se, por um lado, estamos assistindo à ampliação de novas oportunidades de inserção no mercado de trabalho por meio dos INRC e dos Registros dos Bens Culturais de Natureza Imaterial, simultaneamente estamos presenciando a constituição de novos objetos de estudo, uma vez que a ampliação dos patrimônios tende a aumentar as tensões constitutivas, dada a luta empreendida pelos vários grupos sobre quem deve possuir e interpretar o patrimônio.

## Referências

- ANDRADE, Mário de. Anteprojeto para a criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Brasília: Iphan, n. 30, p. 270-287, 2002.
- ARANTES, Antonio Augusto, Raul Ruben GUILHERMO e Guita G. DEBERT. *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- ARANTES, Antonio Augusto. *O que é cultura popular*. São Paulo: Brasiliense, 1998. [Coleção Primeiros Passos, n. 36].
- \_\_\_\_\_. Repensando os aspectos sociais da sustentabilidade: a conservação integrada do patrimônio ambiental urbano. *Projeto História*, 18. São Paulo: Educ/Fapesp, 1999. (p.121-134).
- \_\_\_\_\_. Patrimônio imaterial e referências culturais. *Revista Tempo Brasileiro*. n. 147. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. São Paulo: Editora Brasiliense/Condephaat, 1984.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é folclore*. São Paulo: Brasiliense, 2000. [Coleção Primeiros Passos, n. 60].
- CANCLINI, Nestor Garcia. O patrimônio cultural e a construção imaginária no nacional. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Brasília: Iphan, n. 23, p. 94-115, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 1997.
- CARNEIRO, Keley Cristina. *Cartografia de Goiás: patrimônio, festa e memórias*. Goiânia, 2005. Dissertação (Mestrado) – FFCH/UFG.
- CARVALHO, José Jorge de. Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento. *Série Antropologia*. Brasília: UnB, n. 354, 2004.
- \_\_\_\_\_. O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna. *Série Antropologia*. Brasília: UnB, n. 77, p. 1-38, 1989.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. C. Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica. *Revista Tempo Brasileiro / Patrimônio Imaterial*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 147, p. 69-78, out-dez., 2001.
- CERTEAU, Michel de; GIRARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: 2. morar, cozinhar*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade/Editora Unesp, 2001.
- CURY, Isabelle (Org.). *Cartas Patrimoniais*. Rio de Janeiro: Iphan, 2000.
- DEBERT, Guita Grin. Apresentação. In: ARANTES, Antonio Augusto et al. *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- DELGADO, Andréa F. *A invenção de Cora Coralina na batalha das memórias*. Campinas, 2003. Tese (Doutorado em História) - Unicamp.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

- FONSECA, Maria Cecília Londres. *Construções do passado: concepções sobre a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional (Brasil: anos 70-80)*. Brasília, 1994. Tese (Doutorado em Sociologia) – UnB.
- \_\_\_\_\_. *Celebrações e saberes da cultura popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectiva*. Rio de Janeiro: Funarte/Iphan/CNFCP, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1995.
- GARCIA, Marcus Vinícius Carvalho. *De “o belo e o velho” ao mosaico do intangível. Aspectos de uma poética e de algumas políticas de patrimônio*. Brasília, 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UnB.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Iphan, 1996.
- GRILLO, Cristina. Deteriorando Aleijadinho. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 2 fev. 2000. Folha Ilustrada, p.1.
- HANDLER, Richard. Fórum on anthropology in public. In: *Current Anthropology*, v. 43, n. 1, 2002.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- IPHAN. *O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília, 2000a.
- \_\_\_\_\_. *Patrimônio Imaterial – Decreto 3551/2000*. Disponível em: <http://www.iphan.gov.br>. 2000b.
- \_\_\_\_\_. *Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção. Atividades da Comissão e do Centro de Trabalho criados pela Portaria IPHAN 37/98*, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Patrimônio Mundial: Congonhas do Campo – São Bom Jesus dos Matosinhos*. Disponível em: <http://www.iphan.gov.br>
- JEUDY, Henry-Pierre. *Memórias do social*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.
- \_\_\_\_\_. Entre mémoire et patrimoine. *Ethnologie Française: le vertige des traces. Patrimoine en question*. Paris: Armand Colin, XXV, n. 1, p. 5-6, janviers-mars, 1995.
- LEITE, Rogério Proença. *Espaço público e política dos lugares: usos do patrimônio cultural na reinvenção contemporânea do Recife Antigo*. Campinas, 2001. Tese (Doutorado em Antropologia) – Unicamp.
- LEITE, Ilka Boaventura. *Ética e estética na antropologia*. Florianópolis : Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC / CNPq, 1998
- LEWGOY, Bernardo. *A invenção de um patrimônio: um estudo sobre as repercussões sociais do processo de tombamento e preservação de 48 casas em Antonio Prado/RS*. Porto Alegre, 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) IFCH/UFRGS.
- LOWENTHAL, David. *El pasado es un país extraño*. Madrid: Ediciones Akal, 1998a.
- \_\_\_\_\_. *The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998b.
- NAS, Peter J. M. Masterpieces of oral and intangible culture: reflections on the Unesco World Heritage List. *Current Anthropology*, v. 43, n. I, p. 139-148, 2002.
- OGINO, Masahiro. La logique d’actualisation. Le patrimoine et le Japon. *Ethnologie Française: le vertige des traces. Patrimoine en question*. Paris: Armand Colin, XXV, n. 1, p. 57-64, janvier-mars, 1995.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O mal-estar da ética na antropologia prática. In: VÍCTORA et al. (Orgs.) *Antropología e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004.
- RAMOS, Alcida Rita. O Antropólogo como Ator Político. In: In: ARANTES, Antonio Augusto et al. (orgs.). *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.
- \_\_\_\_\_. Sobre la utilidad social del conocimiento antropológico. *Antropológicas*, n. 3, 1992, p 51-59.
- \_\_\_\_\_. A difícil questão do consentimento informado. In: VÍCTORA et al. (Orgs.) *Antropología e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, p. 91-96, 2004.
- RUBINO, Silvana. *As Fachadas da história: os antecedentes, a criação e os trabalhos do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1937-1986*. Campinas, 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Unicamp.
- SANDRONI, Carlos. Questões em torno do dossiê do samba de roda. In: FALCÃO, Andréa (Org.) *Registro e políticas de salvaguarda para as culturas populares.*, Rio de Janeiro: IPHAN/CNFCP, 2005, p. 45-53. [Série Encontros e Estudos; 6].
- SANT'ANNA, Márcia. Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. *O Registro do Patrimônio Imaterial: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília, 2000.
- SANTOS, Marisa Veloso Mota. *O tecido do tempo: a idéia de patrimônio cultural no Brasil (1920-1970)*. Brasília, 1992. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS/UnB.
- SEGATO, Rita Laura. Folclore e cultura popular: uma discussão conceitual. In: *Seminário Folclore e Cultura Popular: as várias faces de um debate*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Funarte/CNFCP, 2000. p. 13-21.
- SILVA, Aracy Lopes da. Há antropologia nos laudos antropológicos? In: SILVA, Orlando Sampaio et al. (Orgs.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994. p. 60-66.
- SIMÃO, Luciene de Menezes. Os mediadores do patrimônio imaterial. *Sociedade e Cultura*, v. 6, n. 1 (jan/jun. 2003). Goiânia: Departamento de Ciências Sociais, FCHF/, 2005. p. 59-70.
- TAMASO, Izabela. O movimento folclórico brasileiro: uma rítmica de conquistas e fracassos. *Anuário Antropológico* 97. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 305-313.
- \_\_\_\_\_. Patrimônio imaterial: velhos, objetos, novos desafios. In: *REUNIÃO DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA (SBPC)*, 54, 2002, Goiânia. Resumos [CD-ROM]. Goiânia: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, 2002.
- \_\_\_\_\_. Preservação dos patrimônios culturais: direitos antinômicos, situações ambíguas. *Anuário Antropológico / 98*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 11-50.
- \_\_\_\_\_. *Tratorando a história: percepções do conflito na prática da preservação do patrimônio cultural edificado em Espírito Santo do Pinhal (SP)*. Brasília, 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/UnB.
- VÍCTORA, Ceres et al. (Orgs.) *Antropología e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004.

- VIANNA, Letícia C. R. Dinâmica e Preservação das Culturas Populares: experiências de políticas no Brasil. *Revista Tempo Brasileiro*. N. 147. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.
- VILHENA, Luis Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro*. Rio de Janeiro: Funarte/Fundação Getúlio Vargas, 1997.