

Alicia Norma González de Castells*

Políticas de patrimônio: entre a exclusão e o direito à cidadania

RESUMO: A preocupação neste texto é esboçar algumas considerações sobre o patrimônio denominado *imaterial*, sob a ótica das políticas públicas patrimoniais, consideradas a título de análise como políticas de inclusão. Partindo do pressuposto de que a dinâmica e a inovação são fatores constitutivos de todo o *processo patrimonial*, a identificação de bens de referência cultural para registro, pertencentes aos setores não hegemônicos (indígenas, negros, populações rurais, imigrantes, etc.), representa uma mudança significativa no entendimento e na escolha dos alvos dignos de serem pesquisados. Numa sociedade como a brasileira, altamente hierárquica e desigual, a conceituação do patrimônio imaterial defendida pelos mentores da política de registro pressupõe o reconhecimento de bens de referência cultural que em muito extrapolam os escolhidos pelos grupos hegemônicos para representar o que se idealiza como patrimônio cultural brasileiro. Essa luta desigual travada no campo do patrimônio cultural exige o questionamento sobre a legitimidade do processo, no que diz respeito ao direito à cidadania das populações subalternas e à possibilidade de fazerem parte do que se entende como patrimônio cultural brasileiro.

Palavras-chave:
Inventário Nacional de Referências Culturais - Identidade Cultural.

No início do desenvolvimento de uma pesquisa sobre patrimônio imaterial, quando adentrava – juntamente com minha equipe – no Levantamento de Bens de Referências Culturais (INRC)¹ de uma população de afro-descendentes, uma imagem tomou conta da empreitada: Estaria por acaso pensando a inclusão social das populações subalternas pela porta da cultura? E, na condição de subalternos, por qual das portas seria a entrada, a da frente ou a dos fundos? A imagem caricatural da inclusão, devo reconhecer, produziu em mim certo desconforto, mas me alertou minimamente sobre o fato de que deveríamos ser críticos em relação à perspectiva de patrimônio

¹ INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais – do Sítio do Valongo, Porto Belo/SC/11 a Superintendência Regional do IPHAN, implementado, no período janeiro 2005 a maio 2007, por uma equipe interdisciplinar de pesquisadores ligados ao NAUI – Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural/LAS, coordenado pela autora.

imaterial que assumiríamos em campo. Sobretudo, se abrigássemos as preocupações de Fonseca sobre os perigos da identificação e da proteção de bens culturais quando pensados somente como um saber ao invés de pensá-los também como um poder. Acompanhando seus desdobramentos, quem teria legitimidade para escolhas e decisões “quando estão em jogo [por exemplo] diferentes versões da identidade de um mesmo grupo”? (FONSECA, 2003, p.87).

Os questionamentos de Oliveira (1996) focando as sociedades indígenas – quando ele se pergunta se a partir da atual organização do Estado “é possível pensar em uma cidadania diferenciada, que permita aos membros das sociedades indígenas serem igualmente participantes plenos da construção da nação brasileira...” – reforçaram ainda mais minhas elucubrações e vacilações de campo, no que diz respeito também ao direito à cidadania das populações negras no Brasil, e especificamente à possibilidade de fazerem parte do que se entende como patrimônio cultural brasileiro.

A preocupação neste texto é esboçar algumas considerações sobre o patrimônio denominado *imaterial*, sob a ótica das políticas públicas patrimoniais, consideradas a título da análise como políticas de inclusão. Numa sociedade como a brasileira, altamente hierárquica e desigual, a conceituação do patrimônio imaterial defendida pelos mentores da política de registro pressupõe o reconhecimento de bens de referência cultural que em muito extrapolam os escolhidos pelas elites para representar o que se idealiza como patrimônio brasileiro. Na discussão desse campo do patrimônio se atravessam setores que representam historicamente interesses conflitantes da vida nacional, mas que confluem artificialmente através das representações dominantes nas várias narrativas de nação.

Sem pretender abafar minhas dúvidas iniciais, entrar no mundo conceitual do patrimônio cultural, e num de seus desdobramentos – o patrimônio imaterial –, pode, contudo, ajudar a situar com mais propriedade as preocupações citadas.

Patrimônio Cultural

O conceito de patrimônio ligado, na origem, “às estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no tempo e no espaço” atualmente é um conceito que transita por diferentes áreas disciplinares da produção científica (CHOAY, 2001, p.11). As temáticas atuais sobre esse campo apresentam um amplo leque de questões que abarcam desde estudos referentes à conservação da memória, à revisão da história colonial, ao turismo como prática identitária e mercadológica, aos temas

tradicionais do patrimônio na cidade acrescidos pelos processos atuais de “gentrificação”², e ao campo do patrimônio natural, entre outros.

Dentre as perspectivas atuais do patrimônio, temáticas contemplam a intervenção dos múltiplos agentes que participam nesse campo, como o Estado, as instituições privadas, ONG’s e outras associações civis, e populações locais. Pode-se afirmar que a dinâmica e a inovação são fatores constitutivos de todo o *processo patrimonial* (ROTMAN; CASTELLS, 2007).

No campo das políticas culturais, Lacarrieu e Álvares (*apud* REIS; CATULLO; CASTELLS, 2005) destacam que as estruturas discursivas sobre essas políticas (identidade, pluralismo, criatividade, participação) ficaram à deriva nos últimos quarenta anos, ante os conflitos da atualidade. A noção de “diversidade”, outrora expoente do reconhecimento da diferença e heterogeneidade na proposta de desenvolvimento cultural, volta revestida sob o rótulo de “multiculturalismo”. Ainda que essa noção seja assumida como forma “superadora dos enfrentamentos provocados pela crise do Estado-Nação” [como] “da transformação das identidades e suas narrativas”, articuladas em torno da unidade e da homogeneidade, os autores, citando o trabalho de Ana Maria Ochoa, ressaltam a amplitude de conteúdos do referido rótulo e a possibilidade de sua manipulação. Aplicada ao âmbito das políticas culturais, a nova designação envereda tanto pela fronteira de reivindicações de direitos, como pelo encobrimento de problemas políticos e de desigualdades amparada na bandeira da inclusão social (REIS; CATULLO; CASTELLS, 2005).

A teoria do patrimônio tem tido um lugar secundário entre os cientistas sociais (GARCIA CANCLINI, 1997). A princípio entendia-se que o patrimônio teria relação só com o passado, deixando-o assim apenas no crivo de arqueólogos e historiadores. Seu desleixo, entretanto, conforme o autor, limita a possibilidade de entender a origem e o sentido histórico da contemporaneidade: é preciso, justamente, saber o que fazer com o patrimônio. Superar esse hiato implica conceber o patrimônio como algo “vivo”, algo não “embalsamado” e que nos interpela até hoje (*Ibidem*, p.94).

No marco dessa perspectiva, esse autor propõe focar o patrimônio cultural desde os *usos* que dele se fazem. Da percepção e das apropriações dos bens. Sob essa ótica, valendo-se de uma noção de Pierre Bourdieu, a de capital simbólico, redefine a própria noção de patrimônio cultural: material-imaterial. Pensada não necessariamente como um conjunto de “bens estáveis e neutros” diz Garcia Canclini (1997, p.94-95), de

² O termo *gentrificação* do original (*gentry*), refere-se aos processos de enobrecimento de áreas urbanas que uma vez valorizadas terminam por expulsar as populações pobres residentes no lugar. Consultar Otilia Arantes (2000) e Sharon Zukin (2000) referenciadas na bibliografia.

(...) valores e sentidos fixados de uma vez para sempre, senão como um processo social que, como o outro capital, se acumula, se renova, produz rendimentos, e é apropriado em forma desigual por diversos setores.

Ressalta, ainda, que a aparente disponibilidade desse uso do patrimônio cultural na realidade depende de como cada setor se relaciona com ele, em função das disposições subjetivas que conseguiu adquirir e, conforme as relações sociais no qual está inserido. (*Ibidem*, p.95). Esta última afirmação pode ser visualizada posteriormente a partir das reflexões de Gilberto Velho sobre o tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, em Salvador/Bahia.

Patrimônio Imaterial

A diferenciação entre patrimônio material e imaterial (ou tangível e intangível) foi recentemente adotada pela UNESCO, organismo que, através da Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotou em 2003 o conceito de *patrimônio cultural imaterial* (PCI) em lugar da categoria *cultura tradicional e popular* utilizada em 1989. As novas perspectivas advogam na atualidade a ‘ampliação’ do conceito de patrimônio cultural para que abarque manifestações culturais constitutivas da diversidade cultural passada e presente que tem construído a nação (ROTMAN; CASTELLS, 2007).

Sua aprovação gera, no campo dos agentes do patrimônio, velhas e novas discussões. Por exemplo, o conceito de preservação que era pensado fundamentalmente para o patrimônio material, concebido tradicionalmente sob a égide da autenticidade, “ancorada na originalidade e permanência de atributos tangíveis”, nesta nova perspectiva deve abrigar “as dimensões sociais do patrimônio, além dos contextos culturais que lhe conferem significado” (FONSECA, 2003, p.86). Assim, o conceito de preservação, afirma a autora, deve apoiar-se em noções de ‘referência cultural’ e de continuidade histórica.

³ Concomitantemente ao Decreto, criou-se o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial do âmbito do Ministério da Cultura, que tem como atribuição implementar metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), voltada para a documentação de dimensão imaterial dos bens culturais.

No Brasil, o Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, instituiu o Registro de bens culturais de natureza imaterial do patrimônio cultural brasileiro. A elaboração e a aprovação do Decreto traçam um referencial importante para a história patrimonial brasileira uma vez que abrem os canais legais por parte do Estado para o reconhecimento da diferença como parte constitutiva do campo da nação³. Como ação positiva para o reconhecimento do patrimônio cultural da nação, esta medida não pode ser entendida como uma ação isolada dentro das forças atuantes do patrimônio. Desde a primeira metade do século 20 há a preocupação do Estado brasileiro em

estabelecer políticas de proteção e salvaguarda do patrimônio cultural, e a Constituição de 1988 explicita que esse patrimônio é constituído de bens materiais e imateriais, sendo reconhecidos pelos artigos 215 e 216 que, conforme Fonseca, “trazem a sua marca”. (FONSECA, 1996, p.156).

O Decreto determina que todas as propostas de registro deverão ser submetidas ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural; uma vez aceitas as propostas, os bens deverão ser reavaliados pelo IPHAN, minimamente uma vez a cada dez anos. Em caso negativo de revalidação, o registro permanecerá na figura jurídica de referência cultural de seu tempo. Vemos, então, que o Decreto pressupõe de antemão a relatividade da matéria que prescreve e se resguarda com a normativa que o bem deva ter sempre como referência a *continuidade histórica*, além da relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira.

Entre os desdobramentos que o registro gera na comunidade antropológica, destaque-se a posição de Laraia (2004) ao sustentar que, se o Decreto leva em consideração o aspecto dinâmico da cultura ao se referir à possibilidade de revogação do título após o prazo de 10 anos, o registro também não pode ser concebido nem implementado como uma forma de “congelamento do patrimônio cultural”. As manifestações populares são componentes vivos de nossa cultura e, portanto, suscetíveis de mudanças.

Cidadania cultural e identidade

Esse calcanhar de Aquiles sobre o reconhecimento provisório do bem de referência embasado numa concepção dinâmica da cultura assim como as formas de apropriação diferenciadas dos bens patrimoniais em função do imaginário e lugar social que ocupam os agentes do campo do patrimônio constituem pontos críticos da teoria de patrimônio.

Sobre o imaginário e o lugar que ocupam os agentes no processo patrimonial as ponderações de Velho (2006) são altamente ilustrativas. A partir do processo de tombamento do terreiro de candomblé Casa Branca, em Salvador/Bahia⁴, Gilberto Velho argumenta que o que estava em jogo nessa problemática, “independentemente de aspectos técnicos e legais”, era a discussão da própria identidade nacional. Na mesa de negociações o que se disputava era “o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento”⁵. Isto é, a “simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil” (*Ibidem*, p.240).

⁴ “No final dos anos 70 foi criada na Fundação Nacional Pró-Memória a área Etnias e Sociedade Nacional, responsável pelo tombamento, em 1982, dos primeiros testemunhos da cultura afro-brasileira: o terreiro da Casa Branca, em Salvador – Bahia, e a Serra da Barriga, em União dos Palmares – Alagoas”. (Fonseca, 1996, p.160).

⁵ Sobre esta temática, M. C. Londres Fonseca esclarece que a mobilização desenvolvida na época pelos movimentos negros, intelectuais e políticos, “não tinham como alvo principal a proteção desses bens em si mesmo, mas sobretudo a repercussão simbólica e política da sua inclusão no patrimônio cultural nacional.” E ainda mais, que lutavam para que “esses bens fossem inscritos por seu valor histórico (...), de testemunhos da presença do negro na construção de uma civilização brasileira. (Fonseca, 1996, p.160).

O exemplo citado coloca em xeque a relatividade da própria noção de identidade que o objeto patrimonial pressupõe e os desdobramentos que isso significa para a construção da cidadania. Do mesmo modo ao que estava em jogo nessa mesa de negociações, uma das demandas dos grupos minoritários que ele está mencionando disputava o pertencimento à identidade nacional. A propósito do papel que desempenham os imaginários coletivos na formação das identidades e a sua relação com a construção da cidadania, Garcia Canclini (1997, p.96) sustenta:

[A] cidadania não se organiza somente sobre princípios políticos, segundo a participação “real” em estruturas jurídicas ou sociais, senão também a partir de uma cultura formada em atos e interações cotidianas, e na projeção imaginária de estes atos em mapas mentais (...). Que é o que há que guardar que é o que se deve preservar (...)?

Por outro lado, o patrimônio cultural concebido como algo “vivo” que sempre nos interpela – bens de referência sujeitos às mudanças, transformações e conflitos dentro dos próprios grupos e em relação à sociedade envolvente – apresenta duas questões básicas (GARCIA CANCLINI, 1997): a primeira em relação ao seu caráter escorregadio ao se definir quais seriam então as formas de apreender o patrimônio imaterial e, mais ainda, como decidir sobre a sua organização. A segunda questão diz respeito à relatividade da própria noção de identidade que o objeto patrimonial pressupõe, aspecto em que me deterei a seguir.

Hall (1996), partindo do pressuposto de que, quem fala e de quem se fala “nunca são idênticos, nunca estão exatamente no mesmo lugar” afirmaria que, “a identidade não é tão transparente ou tão sem problemas como nós pensamos”. O seu questionamento seria sobre a própria noção instituída de identidade cultural, que atribuída de autoridade e autenticidade, é concebida sempre como um fato consumado ao invés de ser pensada como uma “produção” que nunca se completa e sempre se constitui internamente à representação (*Ibidem*, p.68).

A noção de identidade cultural concebida como sinônimo de experiências, histórias comuns, códigos culturais compartilhados, constituída de “quadros de referência e sentido estáveis, contínuos, imutáveis por sob as condições cambiantes e as vicissitudes de nossa história real” (*Idem*) pecaria pela sua sujeição a um passado essencializado. Se há muitos pontos de similaridade, ele sustenta, há também pontos críticos de *diferença*. Portanto, é preciso saber o que “nós realmente somos”; ou melhor – já que a história interveio – diz o autor, “o que nós nos tornamos” (*Ibidem*, p.69).

O viés dessa visão tradicional de identidade cultural, presa a sentidos estáveis, contínuos e imutáveis, pode ser visualizado na interpretação de Arantes (1983), referida às estratégias de *construção* do patrimônio cultural. Para esse autor, se bem existe o desejo de manter laços de continuidade com o passado, a “persistência no tempo resulta de ações e interpretações que partem do presente em direção ao passado” (ARANTES, p.8 *apud* CASTELLS; REIS; CATULLO, 2005).

A noção de identidade cultural, ao contrário de ser concebida como sujeita a um passado “essencializado”, deve ser pensada como “os pontos de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história” (HALL, 1996, p.70). Ao invés de uma essência, diz o autor, o que se tem é um *posicionamento*.

Mas as identidades, longe de estarem alicerçadas numa simples “recuperação” do passado, que espera para ser descoberto [arqueologia] e que, quando o for, há de garantir nossa percepção de nós mesmos pela eternidade, são apenas os nomes que aplicamos às diferentes maneiras que nos posicionam, e pelas quais nos posicionamos, nas narrativas do passado. (Idem, p.69).

A Comunidade de Valongo

Sertão de Valongo é uma comunidade rural habitada por descendentes de escravos, localizada na zona rural do município de Porto Belo/SC⁶. Em contraste com a maioria de negros rurais brasileiros e da região, os valonguenses, que eram católicos até os anos trinta do século passado, converteram-se⁷, na sua maioria, em membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Em 2004, a Comunidade de Valongo obteve a Certidão de Auto-Reconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares (Ministério da Cultura – Governo Federal), na qual é considerada como remanescente das comunidades dos quilombos. Entretanto, o processo de regularização fundiária não teve, por enquanto, o consenso necessário para dar prosseguimento às etapas requeridas.

A comunidade de Valongo é composta por três famílias-tronco originárias; praticamente todos os membros são parentes entre si. O casamento endógeno é o preferido pelo grupo⁸ que convive com uma lógica tradicional, onde a terra é pensada como terra de trabalho e de moradia. As terras familiares, nestes termos, seriam compartilhadas pela parentela, dentro de uma perspectiva comunal. Entretanto, a prática de venda de terras tem sido comum, passando a ser parte das novas estratégias econômicas dos valonguenses, transgredindo a lógica anterior dos mais velhos, regida pelas regras da parentela e da herança para a constituição de novas famílias.⁹

⁶ Consultar Teixeira, V.I. (1990) e o INRC (2007) referenciados na bibliografia.

⁷ O momento da conversão é concebido como um “tempo de mudança” (Teixeira, 1990). É um divisor de águas para a sociedade (Teixeira, 1996).

⁸ Outros grupos negros adotam a mesma prática de casamento endógeno, como, por exemplo, o “Grupo do Fortunato” estudado por Hartung (1996).

⁹ A estratégia de venda de terras é contraditória com a proposta do Governo Federal para as comunidades remanescentes dos quilombos – titulação da terra – sob a forma de propriedade coletiva e pró-indivisa. Esta questão, que faz parte de uma temática maior sobre a relação entre o território e a identidade do grupo, foi identificada como um dos temas de possível conflito para os valonguenses (INRC, 2007).

Os valonguenses apresentam três atributos distintivos que os identificam, sendo a *religião* que professam um deles: a doutrina e os ritos religiosos impregnam a rotina comunitária no território do sertão e extrapolam suas fronteiras reforçando externamente laços sociais com outros integrantes da igreja. Nessas redes externas de sociabilidade propiciadas pela vida religiosa, os outros dois atributos característicos – *etnia* e *regras de parentesco* – se diluem em relação à identidade grupal, prevalecendo a identidade religiosa para os valonguenses. Será dentro do sertão que esses outros dois atributos vão ressoar (CASTELLS, 2008).

A disputa do campo patrimonial: as táticas dos excluídos

O Sertão de Valongo é conhecido na redondeza como o *sertão dos pretos*. Essa mesma denominação é usada por alguns valonguenses de forma contrastiva para diferenciar-se dos “outros” dentro do sertão, aflorando sua identidade como afro-descendentes atrelada ao território e o seu descontentamento com as transformações sofridas: o que antigamente para eles era identificado como um *sertão de pretos* hoje pode ser denominado de *sertão de brancos* ou de *ricos da cidade*. (CASTELLS, 2008).

¹⁰ Na cidade de Tijuca, próxima ao Sertão de Valongo (12 km) ainda se encontram moradores que evocam o Sertão como motivo de visita domingueira (passeio de carro) para conhecer uma comunidade rural de negros e pobres. Em outra das localidades vizinhas, no município de Porto Belo, ao qual Valongo pertence, os alunos do primeiro grau realizam visitas educativas para conhecer uma realidade próxima, porém distante.

¹¹ A Constituição Brasileira de 1988, no artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias, diz que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

As práticas de representação implicam sempre “posições de onde se fala ou se escreve – as posições de *enunciação*” (HALL, 1996, p.68). Nas representações supracitadas dos valonguenses, a *cor* é empregada como tática para reivindicar o direito a dar continuidade à diferença no Sertão de Valongo. Se bem que nas representações dominantes fora do Sertão ainda este continue a ser identificado como o *sertão dos pretos*,¹⁰ a paisagem do Sertão hoje apresenta duas cores. Mas o recurso da *cor* empregado tradicionalmente pelos *outros* como marca negativa dos valonguenses é apropriado por *eles* para marcar *posições* num território que pertence a um passado vivido que lhes dá direitos permanentes de dispor e sintetizar a diferença através dele. Um *enunciado* que diz para os *outros* e para *eles* mesmos quem *eles* são. Uma afirmação identitária (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p.36) que surge por “oposição, implicando a afirmação do *nós* diante do *outros*, jamais se afirmando isoladamente”. A negação provisória ou definitiva do processo de regularização fundiária que tem amparo legal pela Constituição Brasileira¹¹ e que restituiria, portanto, as terras vendidas pelos próprios valonguenses para os de fora – um dos alvos das políticas de inclusão – não faria parte do imaginário local. Entretanto, o pouco interesse demonstrado pelo andamento desse processo pela maior parte dos valonguenses, recheado de justificativas por vezes confusas e contraditórias – aceitação de fato do *status quo* ao qual foram historicamente submetidos – não os impede de partilhar e reforçar positivamente sua diferença e ressaltar sua identidade em relação à terra de pretos.

A religião que professam – passaporte de sociabilidade com o mundo exterior e, foco de trocas e encontros na vida do Sertão – tem sido motivo de grande curiosidade dos estudiosos, inclusive de nossa própria equipe. Existiriam indícios, rastros da prática de uma religião africana encobertos na religião que professam? Nas roupas, nas cores, nos penteados, nos cantos não poderiam estar esses sinais travestidos? Entendemos que a *posição* que adotam pode ser pensada de duas formas: em termos de uma negociação da alteridade, como de um seguimento da tradição a partir da conversão e ensinamentos de um de seus patriarcas¹².

Os adventistas do Sétimo Dia, no estado de Santa Catarina, são uma população composta de fieis praticamente todos brancos.¹³ Os valonguenses, como integrantes da Igreja Adventista do Sétimo Dia, participam periodicamente de saídas e encontros religiosos em diversas localidades do Estado. Motivo de alegria e preparativos locais. O foco da religião raramente entra nos discursos travados sobre o território, o parentesco e assuntos de herança ou escravidão, embora no momento da conversão, muitos dos católicos que não aderiram ao adventismo terminaram abandonando o Sertão.

Se os bens de referência identificados: os cultivos, os engenhos, as cachoeiras, a parteira dentre outros, são protagonistas recorrentes no discurso valonguense, no cotidiano do vilarejo a prática religiosa é a dominante. A religião adventista, nunca convidada por seus praticantes para estruturar as narrativas, na prática do cotidiano toma conta da vida do vilarejo. A terra, o parentesco, a herança, a escravidão continuam a ser o motor de acertos e disputas entre os valonguenses.

Mas cabe se perguntar qual é a importância dos imaginários presentes nas narrativas desses atores em relação à cidadania cultural, um dos alvos das políticas de patrimônio imaterial? Se o patrimônio é um artefato cultural, ele próprio sempre se (re)criando, nos afastando de uma postura essencialista, a identidade que nos preocupa e dá sentido e continuidade a esse patrimônio é a que pressupõe a transformação (apropriação) de seu passado na sua própria vivência e a manipulação de seus atributos de alteridade como forma de defesa de direitos.

Entretanto existem críticas em relação às políticas da diferença, que duvidam (CANCLINI, 2003) sobre o teor de suas vantagens. A igualdade democrática pretendida se desvaneceria, diz o autor citando a Todorov, “quando a sociedade se torna o terreno de confronto de interesses particulares, em vez de ser o da busca de um interesse geral” (TODOROV *apud* GARCIA CANCLINI, 2003, p.104). Como uma das saídas possíveis, o mesmo autor recupera o pensamento de Paul Ricoeur que sugere

¹² O primeiro valonguense que se convertera à religião Adventista do Sétimo Dia, representava o tronco de mais poder em posse de terras e de reconhecido saber como naturalista.

¹³ No livro dos 100 anos da Igreja Adventista do Sétimo Dia em Santa Catarina, publicado em 2007, a comunidade de Valongo não está incluída.

“substituir a ênfase sobre a identidade por uma política de reconhecimento”. Pode-se fundamentar essa perspectiva nas palavras do próprio Ricoeur:

Na noção de identidade há somente a idéia do mesmo, enquanto reconhecimento é um conceito que integra a alteridade, que permite uma dialética do mesmo e do outro. (...) A busca do reconhecimento (...) implica em reciprocidade. (RICOEUR, apud GARCIA CANCLINI, 2003, p. 104).

Uma outra saída seria pensar a identidade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976) num movimento especular. Através da construção de imagens ou representações coletivas (REIS, 1999, p. 100), constitutivas de um “nós”, a partir do olhar na direção de “outros”.

Considerações Finais

A preocupação pela identificação de bens de referência cultural para registro, pertencentes aos setores não hegemônicos, representa uma mudança significativa no entendimento e na escolha dos alvos dignos de serem pesquisados.

Na dimensão do trabalho institucional, o reconhecimento do “povo” não apenas como objeto de estudo e/ou de uma atuação política mas também como co-autor se manifestou inicialmente no discurso e, em certa medida, na prática institucional, como a preocupação com a “devolução” dos resultados dos trabalhos para as comunidades. (FONSECA, 1996, p.160).

Em todo caso, há uma perspectiva de ampliação, de (re)configuração da noção de patrimônio. Sem desconhecer as contradições que a divisão material-imaterial encerra sobre os bens de referência, a título das políticas públicas de patrimônio, essa nova perspectiva pode ser pensada como tática do campo popular (embora os mediadores sejam os atores dominantes). Esse acionar lhes permite ocupar e disputar lugares de um campo de forças desiguais e sempre em movimento.

Como afirmado no decorrer do texto, a dinâmica e a inovação são fatores constitutivos de todo o processo patrimonial, e as identidades e a cidadania, longe de ancorarem em passados essencializados, estão sempre sujeitas a contínuas mudanças.

Sobre a legitimidade do processo de identificação e registro de bens de referência do patrimônio imaterial, é lícito se perguntar se as ambigüidades dos próprios valonguenses sobre os direitos que lhes pertencem desqualifica

a legitimidade do processo? Entendemos e defendemos que o processo de inventário continua a ter legitimidade porque aponta na direção de ampliar ou garantir as demandas da identidade cultural como forma de participar do exercício da cidadania. Quando, nas representações dos valonguenses, a *cor* marca posição em relação aos *outros* dentro do Sertão, reafirmando para os de *fora* o direito adquirido, reafirma-se, por sua vez, a sua condição de diferentes, mas de iguais no sentido de participação da identidade nacional. Os debates e os embates atuais em torno da questão da cidadania tendem a pluralizar os lugares sociais a partir dos quais, citando a Hannah Arendt, pode-se legitimamente reivindicar o “direito a ter direitos”. (ARANTES, 1996, p.9).

ABSTRACT: The concern of this text is to present some considerations on the patrimony denominated immaterial, under the patrimonial public policies optics that are considered by way of analysis as inclusion policies. Starting from the presupposition that dynamics and innovation are constituent factors of the whole patrimonial process related to the identification of cultural reference assets for registration, belonging to no hegemonic groups (indigenous, black people, rural populations, immigrants, etc.), represents a significant change in the understanding and choice of the objectives worthy to be researched. In a society such as the Brazilian, highly hierarchical and unequal, the concept about immaterial patrimony defended by the mentors of Registration policies presupposes the recognition of cultural reference assets that extrapolate a lot the chosen ones by the hegemonic groups, in order to represent what is idealized as Brazilian cultural patrimony. That unequal fight, which takes place in the cultural patrimony field, demands the questioning about the legitimacy of the process in relation to the citizenship rights from subordinate populations and the possibility to be part of what it is understood as Brazilian cultural patrimony.

Key-words:

Cultural patrimony;
National Inventory of
Cultural References;
Cultural identity.

Referências

ARANTES, A. A. (1996). Introdução. *Rev.do Pat. Hist. e Art. Nac.*, n. 24, p.9-14.

_____. (2002). Cultura, ciudadanía y patrimonio en América latina. In: LACARRIEU, M.; ÁLVAREZ, M. (Comp.). *La (indi)gestión cultural: una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*. Buenos Aires: Ed.Ciccus/Ed. La Crujía, p. 79-94.

ARANTES, O. (2000). Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas. In: ARANTES, O.; VAINER C.; MARICATO, E. *A cidade do pensamento único. Desmanchando consensos*. Petrópolis, (RJ): Vozes, Coleção Zero à Esquerda, p. 11-74.

BRASIL. Ministério da Cultura. (2003). *Patrimônio imaterial: o registro do patrimônio imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de*

Trabalho Patrimônio Imaterial (2003). Brasília: Ministério da Cultura, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2, ed.,138 p.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1976). *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 118 p.

CASTELLS, A.N.G. (2008). A cor do lugar: o Sertão do Valongo como patrimônio cultural. *Ilha Revista de Antropologia*. Universidade Federal de Santa Catarina, v.8, (no prelo).

CHOAY, F. (2001). *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade: UNESP, 282 p.

FONSECA, M.C.L. (1996). Da modernização à participação: a política federal de preservação nos anos 70 e 80. *Rev.do Pat. Hist. e Art. Nac.*, n. 24, p.153-163.

_____. (2003). Referências culturais: base para novas políticas de Patrimônio. In: BRASIL. Ministério da Cultura. (2003). *Patrimônio imaterial: O registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial* (2003). Brasília: Ministério da Cultura, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2, ed.,138 p.

GARCIA CANCLINI, N. (1997). *Imaginários urbanos*. Buenos Aires: Ed. Universitária de Buenos Aires, 149 p.

_____. (2003). *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras LTDA, 223 p.

HALL, S. (1996). Identidade cultural e diáspora. *Rev.do Pat. Hist. e Art. Nac.*, n. 24, p. 68-75.

HARTUNG, M. F. (1996). Parentesco, casamento e terra em um grupo rural de negros em Santa Catarina. A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul. In: LEITE, I. B. (Org.). *Negros no sul do Brasil: territorialidade e invisibilidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, p. 105-130.

INVENTÁRIO Nacional de Referências Culturais (2007). Sertão de Valongo - Porto Belo/SC. (Relatório de pesquisa). CASTELLS, A. N. G. (Coord.), CASTELLS, E. J. F., REIS, Maria José, ALBUQUERQUE, Cleidi,

GUIMARAES, Ana Cristina Rodrigues, ANTUNES, Camila Sissa, BAUERMANN, L., GIOVANNI, E., CARDOSO, H., SARLO, Edilmar da Silva, SILVEIRA, Mariela Felisbino da, PRESTES, S., BRIZOLA, A. L. C.

LACARRIEU, M.; ÁLVAREZ, M. (2002). La plaza y la caverna. Dilemas contemporáneos de la gestión cultural. In: _____. (Comp.) *La (indí)gestión cultural: una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*. Buenos Aires: Ed.Ciccus/Ed. La Crujía, p. 7-18.

LARAIA, R. de B.(2004). Patrimônio imaterial: conceito e implicações. In: TEIXEIRA J. G. L., et. al (Org.). *Patrimônio imaterial, performance cultural e (re) tradicionalização*. Brasília: ICS – UnB, 230 p.

LÉVI-STRAUSS, L. (2003). Referências culturais: base para novas políticas de Patrimônio. In: BRASIL. Ministério da Cultura. (2003). *Patrimônio Imaterial: O registro do patrimônio imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial (2003)*. Brasília: Ministério da Cultura, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2, ed.,138 p.

OCHOA GAUTIER, A. M. (2002). Desencuentros entre los medios y las mediaciones: Estado, diversidad e políticas de reconocimiento cultural en Colômbia. In: LACARRIEU, M.; ÁLVAREZ, M. (Comp.) *La (indí)gestión cultural: una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*. Buenos Aires: Ed.Ciccus/Ed. La Crujía, p. 121-139.

OLIVEIRA, J.P. de (1996). Cidadania, racismo e pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização dos estados – nacionais. *Rev.do Pat. Hist. e Art. Nac.*, n. 24, p. 27-33.

REIS, M. J. (1999). O ensino de História e a construção da identidade nacional: uma união legítima? Interfaces do ensino de História. Perspectiva: *Rev. Centro de Ciências da Educação*, Universidade Federal de Santa Catarina, v.17, n. especial, p. 99-110.

REIS, M. J.; CATULLO, M.R.; CASTELLS, A.G. (2005). Ruptura e continuidade com o passado: bens patrimoniais e turismo em duas cidades realocizadas. *Cuadernos de Antropología Social*. n.21, p. 71-89.

ROTMAN, M.B.; CASTELLS, A.N.G. (2007). Patrimônio e cultura: processos de politização, mercantilização e construção de identidades. ***Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos***. Blumenau: Editora Nova Letra, p. 57-79.

TEIXEIRA, V. I. (1996). A religião como expressão de identidade: o Sertão de Valongo. In: LEITE, I. B. (Org.). *Negros no sul do Brasil: territorialidade e invisibilidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, p. 177-189.

_____. (1990). *De negros a adventistas, em busca da salvação: estudo de um grupo rural de Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSC, Florianópolis.

VELHO, G. (2006). Patrimônio negociação e conflito. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. v.12, n.1, p. 237-248.

ZUKIN, Sh. (2000). Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder. In: ARANTES, A. (Org.). *O espaço da d*(Footnotes)