



Culturas objetificadas, inventadas, vividas¹

*as políticas para o patrimônio
cultural imaterial
e atuação dos antropólogos*

*Jaqueline de Oliveira e Silva²
João Leal³*

-
- 1 A primeira versão deste texto foi elaborada na disciplina “Problemáticas em Antropologia”, ministrada pelo professor João Leal, no âmbito do programa de Doutorado Políticas e Imagens da Cultura e Museologia, da Universidade Nova de Lisboa, Portugal.
 - 2 Doutoranda em antropologia: políticas e imagens da cultura pelo Instituto Universitário de Lisboa e Faculdade Nova de Lisboa. Professora substituta da Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisadora do Observatório da Diversidade Cultural.
E-mail: silva.jaqueline@yahoo.com.br
 - 3 Doutor em Antropologia Social pelo ISCTE. Professor do Departamento de Antropologia da FCSH – Universidade Nova de Lisboa. Membro do CRIA – Centro em Rede de Investigação em Antropologia.

RESUMO

O campo do Patrimônio Cultural Imaterial (PCI) é, desde seu surgimento, permeado pela ação dos antropólogos, cuja atuação transita entre o pesquisador (que reflete sobre as práticas do PCI), o mediador (que realiza inventários e pesquisas que nutrem as políticas públicas) e o gestor (que planeja e executa tais políticas). E se o patrimônio já se mostrou como uma área “boa para pensar”, seria ela também “boa para estar”? De que forma as reflexões teóricas do campo da antropologia podem contribuir para o desenvolvimento das políticas públicas do PCI? Deveria o antropólogo se eximir da função de ser um possível “criador de culturas”?

Palavras-chave: *Patrimônio cultural. Antropologia. Políticas culturais.*

ABSTRACT

The field of the Intangible Cultural Heritage (PCI) is, since its inception, permeated by the action of anthropologists, whose work moves between the researcher (reflecting on PCI practices), the mediator (which makes inventories and surveys that feed the public policy) and the manager (who plan and execute such policies) . And if the equity has proved as an area “ good to think “, she would also “good to be”? How the theoretical reflections of the field of anthropology can contribute to the development of public policies PCI? Should the anthropologist to escape the function of being a possible “creative culture”?

Keywords: *Cultural heritage. Anthropology. Cultural Policies.*

INTRODUÇÃO

Há algum tempo a antropologia não é mais uma ciência restrita aos limites das instituições universitárias e, no Brasil, esta se firma enquanto atuação profissional que pode (e deve) ir além dos muros da academia. No entanto, a ação de antropólogos como gestores e consultores de políticas públicas não acontece sem uma série de conflitos, em que o intelectual-profissional por vezes se vê restrito entre o livre pensar próprio da sua formação e os limites burocráticos e conceituais das políticas públicas. De início, uma questão importante de ser sublinhada, em especial em comparação a outros países, é a relevância da lista brasileira do Patrimônio Cultural Imaterial (PCI) diante da lista internacional organizada pela Unesco. Se um bem cultural alcança um alto nível de reconhecimento, proteção e notoriedade quando inscrito na lista internacional, no caso do Brasil, objetiva-se que a importância não seja menor na inscrição da lista nacional, uma vez que o bem passa a ser alvo de ações de promoção e divulgação, além de se tornar objeto passível de financiamento por editais específicos. Além disso, todos os bens imateriais brasileiros inscritos na lista da Unesco foram antes considerados patrimônios nacionais.

Sendo o Brasil signatário das convenções da Unesco, as políticas devem ser sempre traçadas e reavaliadas em diálogo com o contexto internacional. Porém, em virtude de uma trajetória própria que começa com o anteprojeto do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) elaborado por Mário de Andrade, criado em 1937, além da extensão territorial e regime político de divisão em estados (que torna relevante também as políticas estaduais e municipais de proteção ao patrimônio cultural), a legislação do PCI adquiriu, no Brasil, contornos muito próprios.

Considero, então, que uma análise consistente no sentido de compreender o diálogo com o contexto internacional exige uma reflexão mais profunda e dedicada do que aquela a qual este trabalho se propõe, mas que, sem dúvida, se mostra profícua de ser realizada noutra ocasião. Assim, o diálogo a ser desenvolvido neste trabalho será, predominantemente, com autores e a legislação que atuam no contexto específico do Brasil, relacionando, quando possível, com o contexto internacional.

PRIMEIROS MOVIMENTOS: DO PATRIMÔNIO DE "PEDRA E CAL" PARA AOS BENS INTANGÍVEIS

Para tratar de forma contextualizada as discussões que envolvem o PCI, é necessário compreender como este emergiu enquanto ampliação de uma visão restrita da cultura que merece ser valorizada social e politicamente. Como nos lembra Peralta (2003), o patrimônio é uma construção social que serve sempre a um determinado fim, econômico, simbólico ou político. Os patrimônios são compostos por determinados aspectos da cultura resgatados de um "corpus cultural e sujeitos a uma engenharia social que lhes confere valor e significado". (PERALTA, 2003, p. 85)

Até meados do século XX, a atenção política e intelectual dos países ocidentais considerava como patrimônio, predominantemente, os grandes monumentos: as instituições que contavam a história oficial

da nação, os heróis, os patronos e os vencedores. Em países colonizados como o Brasil são considerados patrimônios as construções que remetem às conquistas e às guerras, além de construções, casarios e igrejas que se referem ao poder hegemônico – masculino, católico e branco. A presença dos povos marginalizados, como negros, indígenas, trabalhadores e mulheres, eram silenciados ou, quando muito, amenizados e tratados à margem das histórias dos grandes heróis.

O PCI surge como uma forma possível de democratizar o patrimônio. Se, durante anos, os olhos dos órgãos de proteção à cultura estiveram voltados essencialmente para as culturas das elites, o patrimônio imaterial volta-se agora para a produção cultural das classes populares, iletradas, essencialmente orais – o saber intangível dos vários povos. De acordo com Lowenthal, o patrimônio torna-se mais “substancial, mais secular e mais social”. (LOWENTHAL, 1998 apud TAMASO, 2005, p. 18) Nas palavras de Tamaso (2005, p. 19):

A preocupação com herança cultural passou a recair sobre as ideias 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.

Nessa mesma direção, Taylor (2008, p. 92) ressalta que essa preocupação surgiu no âmbito da Unesco quando se percebeu que:

[...] algumas sociedades não têm construções que querem preservar – nem Taj Mahals ou Auschwitz ou Catedrais. Assim, lugares considerados patrimônio mundial tem sido desproporcionalmente localizados no ‘primeiro mundo’ – um signo de força cultural e capital completo com suas mais importantes tradições e lugares mais sombrios.

No caso do Brasil, a preservação da cultura das classes populares faz parte das intenções políticas desde o anteprojeto de criação do SPHAN, retomadas pelo Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), pela Fundação Cultural Pró-Memória (FCPM) e garantidas no conceito de patrimônio presente na Constituição Federal de 1988. Porém, não havia instrumentos precisos e efetivos para a sua aplicação até o Decreto nº 3551, de agosto de 2000, que institui o Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial. Desde então, a nova política de preservação tem provocado interesse de inúmeros estudiosos, em especial dos antropólogos.

Vários fatores podem ser enumerados como responsáveis por esse interesse dos antropólogos pelo patrimônio. A princípio, vemos uma mobilização em torno da abertura de um nicho de trabalho no âmbito dos inventários e projetos de salvaguarda. Mesmo que de forma incipiente, o PCI garante a atuação de antropólogos pela própria legislação, em especial para aqueles que já possuem algum conhecimento acumulado a respeito do bem a ser patrimonializado. Como segundo ponto, consideramos a vocação social do patrimônio, ao voltar o seu olhar para bens culturais dos grupos, povos e comunidades subalternas que seriam, historicamente, foco de estudo e pesquisa dos antropólogos, como já citamos acima. É nesse contexto que são valorizadas os conhecimentos e saberes de países da América, África e Ásia, sem que necessariamente estejam ligados a práticas transmitidas pelo colonizador, como era predominante no caso do tombamento de patrimônio material.

Como um terceiro ponto e, estritamente relacionado ao segundo, tem-se a vocação política da antropologia, especialmente no caso do Brasil, em que o surgimento e fortalecimento da disciplina estão diretamente relacionados ao trabalho junto aos povos indígenas, povos de terreiro e quilombolas, entre outros coletivos culturalmente diferenciados que vivem no território nacional. Antropólogos estão presentes em bom número em órgãos como a Fundação Nacional de Índio (Funai) e o Ministério Público, de forma que o

trânsito entre o conhecimento acadêmico e a elaboração de pareceres técnicos não é uma novidade nem tampouco uma situação restrita ao campo do patrimônio cultural.

Assim, se não é algo novo o fato dos antropólogos brasileiros ocuparem cargos públicos e mobilizarem seus conhecimentos em laudos e pareceres, existiria algum desconforto diferente causado pela atuação no campo do patrimônio cultural imaterial? Acredito que a questão principal gira em torno de dois pontos: os conflitos e contradições inerentes às ações do patrimônio como algo referente à “cultura” e não a cultura⁴; e uma crítica à postura do antropólogo como sujeito que pode conferir autenticidade e legitimidade a discursos que são, sabidamente, social e politicamente construídos. Trataremos desses pontos a seguir.

PATRIMÔNIO E ANTROPOLOGIA

Izabela Tamaso (2005) ressalta que dentre as funções do patrimônio, encontramos algumas que podemos considerar como sendo positivas, como o fato de fortalecer a ligação entre várias gerações; criar vínculos entre cidadãos por fazer referência aos símbolos que são representativos de uma coletividade, ou bens coletivos; propiciar o desenvolvimento econômico através do turismo e da comercialização de bens e outros serviços, além de aumentar a autoestima do grupo herdeiro de determinado legado. Em suas palavras, “o patrimônio, de toda a espécie, ao acumular, contraria a transitoriedade das coisas”. (TAMASO, 2005, p. 16)

Porém, a emergência de patrimônios pode trazer danos e conflitos de ordem política, econômica e social, como tem sido tratado amplamente pela literatura antropológica sobre o assunto⁵. A chamada gentrificação é uma das consequências mais comuns, no

.....
4 Referência às reflexões de Cunha (2009) que serão explicitadas adiante.

5 Encontramos uma grande quantidade de publicações que refletem sobre desdobramentos e consequências dos processos de registros de bens culturais, materiais e imateriais no Brasil. Mais informações em: Dias, Abreu e Chagas (2003).

que tange ao patrimônio material. De acordo com Tamaso, espaços selecionados da cidade são tão valorizados,

que sofrem um aumento significativo do seu valor imobiliário. As populações nativas desocupam suas casas, ruas e bairros, reocupadas por outras pessoas, que obviamente imprimem a eles outros valores simbólicos e usos. [...] 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 patrimônio. (TAMASO, 2005, p. 16)

O que está por trás desse processo seria o fato de que, quase nunca, o valor atribuído pelo grupo portador da cultura é o mesmo valor atribuído pelas instituições oficiais de preservação, de forma que o conflito seria sempre constitutivo das políticas de preservação dos patrimônios culturais. (TAMASO, 1998 apud TAMASO, 2005, p. 17)

A dimensão do conflito, assim como os consensos, ganham novos contornos quando tratamos do PCI. Percebe-se que questões relacionadas às práticas culturais e sua relação com discursos sobre identidade e território sempre foram objeto, *a priori*, dos estudos dos antropólogos e, anteriormente, dos folcloristas. Recolhas e análises sobre a cultura do povo são realizadas desde fins do século XIX e, no Brasil, ganharam especial impulso com as Missões de Pesquisa Folclórica impulsionada por Mário de Andrade. Então, o que muda? Qual a diferença da abordagem dos folcloristas para a abordagem antropológica do patrimônio cultural imaterial?

Em relação ao folclore, sua pretensão de se tornar uma ciência ruiu ainda nos anos 1950 e as causas da sua marginalização são várias, entre elas estão a descontextualização e o interesse pela forma em detrimento do conteúdo e dos símbolos. A cultura dos antropólogos, porém, teria como principal foco o fato de desvendar a dimensão simbólica da vida social, as chamadas evidências simbólicas ressaltadas por Cardoso de Oliveira (2007). Dessa forma, o que

foi durante anos encarado como “fato folclórico”, passa a ser considerado como cultura.

No caso brasileiro, as políticas de proteção do patrimônio cultural imaterial se baseiam na ideia de referência cultural. De acordo com Arantes (2001), na introdução ao manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que é a metodologia oficial de pesquisa sobre cultura imaterial, referências culturais 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 apud TAMASO, 2005. p. 19) Assim, um bem para ser considerado patrimônio nacional deve ser uma referência cultural para alguém que, de acordo com as orientações do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), devem ser prioritariamente as comunidades e coletividades herdeiras desse patrimônio – denominados nesse contexto de detentores. Daí, esse bem pode ser considerado um bem da nação e, posteriormente, da humanidade.

Nessa direção, em detrimento da recolha e das coletas realizadas pelos folcloristas, a antropologia, através do conceito de cultura, enfatiza o fato de que a interpretação material ou histórica assim como o trabalho dedutivo não dá conta dos reais significados das ações. Como ilustração, se folcloristas estiveram preocupados em coletar contos e romances como sobrevivências de um passado literário, aos antropólogos interessaria compreender os usos e sentidos desses romances para aquele que o produz – a vila, a comunidade, a família –, os detentores do bem cultural.

A despeito dessa definição genérica sobre o objeto de estudo da antropologia, que de fato não se aplica a todas as vertentes e linhas através das quais essa ciência tem se desenvolvido, o fato é que a cultura tornou-se um domínio predominante dos antropólogos, tanto nos trabalhos acadêmicos quanto naqueles realizados no âmbito de instituições governamentais e projetos que, de acordo com Luiz R. Oliveira (2007), possuem a mesma base argumentativa, que seria o

que diferencia o texto antropológico, com fim acadêmico ou político. Laudos e pareceres elaborados pelos antropólogos têm como objetivo mostrar a importância de determinados valores simbólicos para os sujeitos sociais em questão, que podem ser mobilizados como garantia de determinados sujeitos.

Porém, esses dois movimentos, tanto o que torna a cultura como principal categoria e objeto de análise da antropologia quanto o movimento que o leva a ser aplicado dentro e fora da universidade, não acontece sem maiores conflitos dentro da própria disciplina. O uso do conceito de cultura não é hegemônico e sua função e caráter generalizante/hierarquizante têm sido criticados por diversos autores. A antropóloga Abu-Lughod (1991) chama atenção para incômodas e importantes questões a respeito da relação da antropologia com o “outro”, que deve ser sempre o objeto e não sujeito da sua própria análise. Para a autora, existe uma relação de poder implícita entre o antropólogo e o sujeito antropológico, baseada em valores machistas e ocidentais. Tal relação de poder poderia ser estendida para a atuação dos antropólogos do PCI que estariam amenizando conflitos e forjando memórias – inventando patrimônios.

É importante lembrar que o processo de mercantilização e espetacularização pelo qual as culturas populares têm passado, antes mesmo de serem referidas como patrimônios, é um indicador de como práticas e discursos podem ser mobilizadas para fins diversos, como o comércio e o turismo. A ideia de cultura com aspas (CUNHA, 2009) e de objetificação da cultura (HANDLER, 1988) são conceitos que buscam dar conta desses usos contemporâneos da cultura, em especial as transformações e os discursos que seriam forjados para fins instrumentais, como trataremos adiante. No entanto, para não correr no risco de estarmos imbuídos de uma ideologia romântica que busca culturas autênticas que, porventura, permaneceriam puras antes da intervenção das políticas públicas – mediadas ou não pelos antropólogos –, é conveniente darmos um passo atrás e adentrarmos nas discussões que consideram não só o

patrimônio, como afirmamos no início, mas a cultura como uma construção social.

SOBRE O CONCEITO DE CULTURA E AS RELAÇÕES COM PATRIMÔNIO

Partimos da definição apresentada pelo antropólogo Roy Wagner a respeito da “invenção das culturas”. A noção de “invenção” relaciona-se com o pressuposto metodológico de que a cultura só se torna visível a partir da experiência do antropólogo. Essa categoria analítica, invenção, está aberta a diversas leituras, podendo ser tomada tanto em sua acepção de fantasia como na acepção de criatividade. A primeira, noção mais disseminada do termo, “sugere um artifício, dando a impressão de um passado falsificado improvisado para fins políticos”, como critica o antropólogo Marshall Sahlins (2004, p. 5). Essa seria a base das principais críticas ao patrimônio como memória inventada, como vemos em Peralta (2003, p. 16), quando diz que “o legado patrimonial é um legado falsificado para fins de identificação coletiva, apesar de beber nos fatos históricos e na diversidade cultural os motivos de sua formulação”.

Já o segundo sentido, como proposto por Wagner, não apenas atenta para a extensão inovadora dos significados culturais em função de contextos específicos, como também sugere uma reinvenção dos pressupostos da antropologia. Como vemos a seguir:

a antropologia estuda o fenômeno do homem – a mente do homem, seu corpo, sua evolução, origens, instrumentos, artes ou grupos, não simplesmente em si mesmos, mas como elementos ou aspectos de um padrão geral ou de um todo. Para enfatizar esse fato e integrá-los a seus esforços, os antropólogos tomaram uma palavra de uso corrente para nomear o fenômeno e difundiram seu uso. Essa palavra é cultura. (WAGNER, 2010, p. 37)

Dessa forma, a cultura não existe enquanto coisa objetiva, *a priori*, passível de ser quantificada e classificada; ela surge no processo de

objetificação dessa ordem de sentido abstrato e pode apenas ser vivenciada e considerada visível enquanto tal.

Partindo da ideia de invenção da cultura, podemos olhar o problema dos usos cotidianos da cultura por outro prisma. Como nos disse Manuela Carneiro da Cunha⁶, cultura é uma categoria de ida e volta, algo que, como argumento, saiu da academia, se resignificou, e volta como objeto de estudo para “assombrar” aqueles que a criaram – os antropólogos. Os antropólogos inventaram a cultura para os nativos, mas essa criação ganhou força e forma, e foram apropriadas por agentes internos e externos a esses grupos, com fins econômicos, políticos e identitários.

Cunha parte dos termos “cultura” e cultura para diferenciar aquele que se refere a “conceitos interiorizados que organizam a percepção e ações das pessoas e que garantem um centro grau de comunicação em grupos sociais” (CUNHA, 2009, p. 313), do segundo, que seria necessariamente um discurso político. A “cultura” é um “metadiscurso sobre a cultura” (CUNHA, 2009, p. 360), passível de ser considerada um patrimônio, um bem coletivo, da humanidade.

Nos termos de Handler (1988), a “cultura” seria a cultura que passou por um processo de objetificação. De acordo com esse autor, a ideia de objetificação não se refere a imobilidade da cultura, mas dos usos desta para a constituição de outras possibilidades culturais, como o patrimônio. Ao tratar de transformações no significado e práticas da cultura de comunidades rurais no Quebec, Canadá, o autor apresenta a sua definição. “Values and interpretation such as these suggest a displacement and self-awareness that I have called cultural objectification”. (HANDLER, 1998, p. 61) No caso estudado pelo autor, era perceptível uma justaposição de vidas – a vida cotidiana e os

6 Citação original: “As categorias analíticas – evito aqui de propósito o altissonante ‘conceito’ – fabricadas no centro e exportadas para o resto do mundo também retornam hoje para assombrar aqueles que a produziram: assim como os cantes flamencos, são coisas que vão e voltam, difratadas e devolvidas ao remetente. Categorias de ida e y vuelta. Uma dessas categorias é cultura. Noções como ‘raça’, e mais tarde ‘cultura’, a par de outras como ‘trabalho’, ‘dinheiro’ e ‘higiene’ são todas elas bem ou males exportados. (CUNHA, 2009, p. 312).

costumes objetificados – , o que sugere uma transição inocente entre um e outro.

Nessa direção, ao falarmos de patrimônio cultural não estamos falando de cultura, mas de práticas culturais que passaram por um processo de objetificação que as transformaram em “cultura”. E, qual seria o papel dos antropólogos nesse processo? Podemos, cientes dessas questões, contribuir para o desenvolvimento de políticas de patrimônio mais crítica e ética, ou nos cabe apenas ficarmos entre nos livros e dilemas teóricos impulsionados pela objetificação da cultura?

POSSÍVEIS MÉTODOS E PRÁTICAS DO ANTROPÓLOGO INVENTARIANTE

O processo de objetificação, com o qual o patrimônio se relaciona, necessita da mediação de um agente, um animador que, nas palavras de Handler, pode ser considerado como um “agente objetificador”. O antropólogo inventariante seria um agente objetificador, primeiro por considerar que as práticas cotidianas do grupo são cultura, depois por considerar que a “cultura” é um signo de identidade, autenticidade e tradição.

Abu-Lughod (1991) ressalta que, se a cultura, apagada pela coerência, a não temporalidade e a diferenciação é a principal ferramenta antropológica para criar o outro e as diferenças, então os antropólogos deveriam considerar escrever contra a cultura. Essa autora propõe que os estudos sejam feitos em outros termos, como discursos, práticas e vínculos, que permitiriam tanto analisar a vida social sem pressupor um grau de coesão como a pressupõe a cultura quanto elaborar uma espécie de antropologia reflexiva, que propõe contextualizar e refletir sobre o contexto de produção do conhecimento e do interesse antropológico.

Como um princípio, podemos considerar a possibilidade de que o antropólogo inventariante – tanto o pesquisador (que reflete sobre as práticas do PCI), o mediador (que realiza inventários e pesquisas que nutrem as políticas públicas) ou o gestor (que planeja e executa tais políticas) – não deva necessariamente escrever contra o

patrimônio, mas como orienta Leal (2013), “agitar antes de usar”. O autor defende que “a reclamação do patrimônio” protagonizada pelos antropólogos, situação que é comum tanto em Portugal quanto no Brasil, deva ser de fato efetiva se incorporar para si as críticas realizadas ao conceito de cultura. Assim, o perigo estaria

Na reprodução, sob novas formas, de modalidades de holismos que falando de sujeitos coletivos indeterminados – as comunidades contemporâneas a ocuparem o lugar dos povos românticos– renunciem as pessoas reais. (LEAL, 2013, p. 12)

Se já sabemos os riscos generalizantes do conceito de cultura e do quanto este é um conceito construído e historicamente situado, caminhar para a contextualização e discurso crítico diante das nossas pesquisas talvez seja um caminho válido.

Atuar no sentido de cumprir umas das principais orientações presentes no Manual do Inventário Nacional de Referências Culturais, que é a participação dos detentores, seria uma das partes importantes desse processo. É fato que isso não é um caminho fácil, pois os “fazedores” de cultura, por vezes, possuem tempos e linguagens muito diferentes daquelas preconizadas nos editais e contratos que orientam os trabalhos de inventário e registro de bens imateriais. Cabe pressionar para o alargamento e transformação dos formatos que permitam de fato uma real participação dos detentores de bem cultural durante todo o processo. O exemplo interessante foi o processo de registro do Maracatu Nação, no estado de Pernambuco. A equipe contava com a maior parte dos pesquisadores que possuíam contato com os grupos de Maracatu, chamados de “nações”, além de um mestre maracatuzeiro que não possuía formação acadêmica. Talvez como uma consequência, a pesquisa demorou 11 meses a mais que o previsto para ser concluída.

Outra questão diz respeito de como a dimensão intangível pode estar de fato presente na elaboração das políticas. Taylor (2008)

argumenta que na Convenção de Proteção e Salvaguarda de Bens Culturais Imateriais, de 2003, a Unesco tenha apenas transferido alguns dos pressupostos de proteção dos bens materiais para o bem intangível. De acordo com a autora, “a transmissão foi enrijecida em uma linguagem descorporificada, burocrática, defendida no glosário da UNESCO como acontecendo, principalmente, por meio da instrução e acesso a fontes e documentos”. (TAYLOR, 2008, p. 104) Nesse ponto, cabe enfatizar que, mais do que performances, o PCI lida com pessoas, e pessoas dotadas de agência. O que parece uma afirmação comum é de fato algo negligenciado quando se pretende tratar o conhecimento de mestres, mestras e grupos como livros ou coisas, no sentido que também foi criticado por Taylor (2008). Pessoas têm tempos, vontades, envelhecem, têm conflitos, podem estar unidas em associações, comunidades, redes, ou não, e a metodologia precisa ser fluida o suficiente para compreender e tratar disso.

Um exemplo significativo é a Lei de Registro do Patrimônio Vivo (RPV), do estado de Pernambuco, Brasil, vigente desde 2004. Esse projeto prevê, através de um incentivo financeiro mensal, que mestres, mestras e grupos repassem seus saberes, perpetuando assim o patrimônio imaterial desse Estado. Porém, foi possível perceber durante uma ação de avaliação⁷ que grande parte dos mestres e mestras, gozando de saúde e disposição, utilizam os recursos financeiros para impulsionar seus trabalhos, estruturando seus ateliês, comprando equipamentos ou mesmo reformando suas casas. Mas a grande maioria, já em idade avançada, vivenciam problemas de saúde que, por vezes, os impossibilitam de dar continuidade às suas atividades. Assim, a verba a eles destinada passa a se configurar como a principal renda, substituindo aquela que antes era conseguida por meio do trabalho. Tal situação nos leva a pensar que a

.....
7 Uma avaliação do impacto da Lei de Registro do Patrimônio Vivo de Pernambuco foi feita em: Política para os patrimônios ou os eleitos: a lei do registro do Patrimônio Vivo em Pernambuco. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE POLÍTICAS CULTURAIS, 6., 2015, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2015. v. 6. p. 684-695.

política de patrimonialização de mestres, como parte de uma ação maior de proteção do patrimônio imaterial, seria de fato bem menos efetiva que as políticas focadas em bens culturais através das ações de inventário, registro e salvaguarda, que atingem um grupo muito maior de mestres, mestras e instituições.

Por fim, acredito que precisamos encarar de fato que a identidade é um discurso, uma construção cultural assim como a ideia de nação. (HANDLER, 1994). Mas é um discurso suficientemente importante que molda tanto as ações quanto a subjetividade dos sujeitos sociais. Assim, mesmo sendo algo “inventado”, a noção de identidade, assim como de “cultura”, não são falsas e tampouco deva ser desconsiderados.

CONCLUSÃO

Afirmamos neste texto que a antropologia não é mais uma ciência restrita aos limites das torres de marfim que são as universidades e os centros de pesquisa. Enquanto área científica e profissional, ainda carente de orientações e normas mais definidas, esta se firma como um espaço no qual os conhecimentos científicos podem ser mobilizados para garantir a continuidade de outras formas de sociabilidade, que possuem valores e símbolos específicos e diferenciados. Se o PCI é, desde seu surgimento, campo de trabalho e pesquisa privilegiado dos antropólogos, de que forma as reflexões teóricas do campo da antropologia podem contribuir para o desenvolvimento das políticas públicas do PCI?

Nenhuma dessas questões são novas para a antropologia, encontram-se já diluídas e talvez melhor trabalhadas em diversos autores. Porém, acredito que reafirmá-las possa contribuir tanto para o fortalecimento da disciplina quanto para o melhoramento de uma política pública ainda em fase de consolidação. Nós, antropólogos, somos, desde o início, criadores de cultura. Cabe, hoje, estender o olhar crítico que temos para nossos objetos para a nossa própria

atuação profissional, no sentido de embasar uma atuação ética e consistente com as culturas ou “culturas” que ajudamos a criar.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, L. Writing Against Culture. In: FOX, R. G. (Ed.). *Recapturing Anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991. p. 137-162.
- ARANTES, A. *Manual de aplicação do inventário nacional de referências culturais*. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2001.
- OLIVEIRA, L. R. C. de. *O Ofício do Antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas*. Brasília, DF: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2007. p. 6-19. (Série Antropologia, v. 413). Disponível em: <<http://www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/Artigos%20e%20Textos/Artigo%20Luis%20R%20Oficio%20Antrop.pdf>>. Acesso em: 12 dez. 2015.
- CUNHA, M. C. da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.
- HANDLER, R. *Nationalism and the politics of culture in quebec*. Madison: The Wisconsin University Press, 1988.
- HANDLER, R. Is identity a useful cross-cultural concept? In: GILLIS, J. R. *Commemorations: the politics of national identity*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 27-40.
- LEAL, J. Agitar antes de usar: a antropologia e o patrimônio cultural imaterial. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v. 3, n. 9, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://run.unl.pt/bitstream/10362/11215/1/Agitar%20antes%20de%20usar.pdf>>. Acesso em: 11 dez. 2015.
- LOWENTHAL, D. *The heritage crusade and the spoils of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- PERALTA, E. O Mar por Tradição: o Patrimônio e a Construção das Imagens do Turismo. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 83-96, 2003.
- SAHLINS, M. A tristeza da doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental. In: SAHLINS, M. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004. p. 563-619, 2004.

TAMASO, I. A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios... *Sociedade e cultura*, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 13-36, jul./dez. 2005. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/1008/1203>>. Acesso em: 12 dez. 2015.

TAMASO, I. M. *Tratorando a história: percepções do conflito na prática da preservação do patrimônio cultural edificado em Espírito Santo do Pinhal (SP)*. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1998.

TAYLOR, Diana. Performance e Patrimônio Cultural Intangível. *Pós*, Belo Horizonte, v. 1, (n. 1), p. 91-103, maio 2008.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.