

Universidade Federal De Minas Gerais
Instituto de Geociências
Programa de Pós-graduação em Geografia

Amanda Alves Maciel Rocha

O PATRIMÔNIO NA COMPOSIÇÃO DO MUNDO COMUM:
outra topografia, novas paisagens

Belo Horizonte
2023

Amanda Alves Maciel Rocha

O PATRIMÔNIO CULTURAL NA COMPOSIÇÃO DO MUNDO COMUM:

outra topografia, novas paisagens

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Geografia.

Área de Concentração: Organização do Espaço

Orientador: Prof. Dr. Cássio Eduardo Viana
Hissa

Coorientador: Prof. Dr. Francisco Ângelo
Coutinho

Belo Horizonte
2023

R672p
2023

Rocha, Amanda Alves Maciel.

O patrimônio na composição do mundo comum [manuscrito] : outra topografia, novas paisagens / Amanda Alves Maciel Rocha. – 2023.

131 f., enc.

Orientador: Cássio Eduardo Viana Hissa.

Co-orientador: Francisco Ângelo Coutinho.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2023.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Bibliografia: f. 123-131.

1. Patrimônio cultural – Teses. 2. Ontologia – Teses. 3. Teoria ator-rede – Teses. 4. Oposição (Ciência política) – Teses. I. Hissa, Cássio Eduardo Viana. II. Coutinho, Francisco Ângelo. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Instituto de Geociências. IV. Título.

CDU: 111.1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
COLEGIADO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

"O PATRIMÔNIO NA COMPOSIÇÃO DO MUNDO COMUM: OUTRA TOPOGRAFIA, NOVAS PAISAGENS"

AMANDA ALVES MACIEL ROCHA

Tese de Doutorado defendida e aprovada, no dia **09 de outubro de 2023**, pela Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais constituída pelos seguintes professores:

Flávio de Lemos Carsalade

UFMG

Gabriel Túlio Oliveira Barbosa

UFT

Maria Cristina Rocha Simão

IFMG-Ouro Preto

Edgar Rodrigues Barbosa Neto

UFMG

Heloísa Soares de Moura Costa

IGC/UFMG

Francisco Ângelo Coutinho - Coorientador

UFMG

Cássio Eduardo Viana Hissa - orientador

IGC/UFMG

Belo Horizonte, 19 de outubro de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Heloísa Soares de Moura Costa, Professor(a)**, em 23/10/2023, às 10:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Flavio de Lemos Carsalade, Professor do Magistério Superior**, em 23/10/2023, às 11:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Francisco Angelo Coutinho, Professor do Magistério Superior**, em 23/10/2023, às 11:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Membro**, em 23/10/2023, às 17:17, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Cristina Rocha Simão, Usuária Externa**, em 24/10/2023, às 16:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gabriel Túlio de Oliveira Barbosa, Usuário Externo**, em 24/10/2023, às 17:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cassio Eduardo Viana Hissa, Professor do Magistério Superior**, em 08/12/2023, às 00:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2700114** e o código CRC **1FBCFC17**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu companheiro Bruno Duarte pelo amor e apoio constante nesses anos de pesquisa — esta tese também é sua. À Elis, minha querida filha que nasceu em meio à tese e transformou meu modo de estar no mundo — esta transformação está aqui, nas linhas e entrelinhas. Aos meus pais, por acreditarem na minha formação que, mesmo em momentos difíceis, sempre foi prioridade. Aos amigos, por compreenderem minha ausência e pela alegria dos nossos encontros. Ao Cássio, pelo carinho, confiança e aprendizado construído ao longo desses sete anos de trajetória. Ao Chico, pela leitura cuidadosa, pela leveza do nosso encontro e por acreditar nesta pesquisa. Ao grupo *Cogitamus: Educação e Humanidades Científicas*, pela acolhida e riquíssimas conversas. À Universidade Federal de Minas Gerais, minha casa há 14 anos, pelo ensino de excelência e por todas as oportunidades concedidas. À CAPES, pelo financiamento que viabilizou esta tese e minha formação acadêmica. Aos atores que tecem a rede do Patrimônio e que sonham com um mundo onde caibam muitos mundos.

O senhor Palomar pensa no mundo sem ele: aquele inexistente de antes de seu nascimento, e aquele bem mais escuro de depois de sua morte; procura imaginar o mundo antes dos olhos, de qualquer olho; e o mundo que amanhã por uma catástrofe ou lenta corrosão se torne cego. O que ocorreria (ocorre, ocorrerá) naquele mundo? Pontual, um dardo de luz parte do sol, reflete-se no mar calmo, cintila no tremular da água, e eis que a matéria se torna receptiva à luz, diferencia-se dos tecidos vivos, e de repente um olho, uma multidão de olhos floresce, ou refloresce...

A espada do sol
Ítalo Calvino¹

¹ Palomar, 1994, p. 19.

RESUMO

O Patrimônio Cultural tem sido apropriado estrategicamente como instrumento de resistência e enfrentamento político por parte de grupos historicamente subjugados, principalmente quando as ameaças sofridas se revelam como produtos da própria lógica moderno-capitalista de onde ele emerge. Porém, a “ideia de patrimônio” estabelecida entre povos não-europeus nem sempre converge com aquilo que é implementado pelo Estado e pela sociedade civil como patrimônio. Os patrimônios reconhecidos por Estados nacionais carregam consigo um *princípio comum* que diz muito sobre seus efeitos: eles se amparam no *direito*, nas *ciências modernas* e carregam consigo a noção de *propriedade*. Assim, no momento em que o Patrimônio se volta para o “outro” — desejando sua presença na organização da vida pública —, seus conceitos, categorias e modos de fazer são abalados e parecem não sustentar seu novo compromisso político. Diante disso, esta tese se propõe a descrever o movimento de composição de conceitos e categorias que integram os quadros de referência do Patrimônio — antes, Patrimônio Histórico e Artístico, hoje Patrimônio Cultural — e refletir sobre seus efeitos. Para tanto, transformamos alguns desses conceitos e categorias do Patrimônio em objetos de estudo — abstando-nos de mobilizá-los enquanto recurso explicativo — e refletimos em que medida a descrição deste movimento nos permite repensar a atuação do Patrimônio na tarefa de composição progressiva de um mundo comum. Nossa metodologia incorpora referências da *Teoria Ator-Rede* e busca, a partir de diferentes relatos e inscrições, seguir os atores que performam esses conceitos, que habitam essas categorias e que tencionam a rede do Patrimônio. Diante da crise ecológica que nos assola, precisamos urgentemente *criar espaços* capazes de contemplar coletivos “cujas competências tínhamos rejeitado, acreditando que nosso primeiro dever era primeiro tirá-los do arcaísmo, modernizando-os”². Nossa expectativa é de que a rica experiência do Patrimônio, desde que revisitada, desdobrada e relatada por diferentes atores, possa servir a esta tarefa.

Palavras-chave: patrimônio cultural; ciência; política; ontologias; Teoria Ator-Rede.

² Latour, 2019a, p.389.

ABSTRACT

Cultural Heritage has been strategically appropriated as an instrument of resistance and political confrontation by historically subjugated groups, especially when the threats suffered reveal themselves as products of the very modern-capitalist logic from which it emerges. However, an “idea of heritage” established among non-European peoples does not always converge with what is implemented by the State and civil society as heritage. The heritage recognized by Governments carry with it a common principle that says a lot about its effects: they are supported by law, modern sciences and carry with them the notion of property. Thus, at the moment when Heritage turns to the “other” — desiring its presence in the organization of public life — its concepts, categories and ways of doing things are shaken and do not seem to sustain its new political commitment. In light of this, this thesis aims to describe the movement of concepts composition and categories that integrate the Heritage frameworks — formerly Historical and Artistic Heritage, today Cultural Heritage — and to reflect on its effects. To do so, we transform some of these concepts and categories of Heritage into objects of study — refraining from mobilizing them as an explanatory resource — and we reflect to what extent the description of this movement allows us to rethink the performance of Heritage in the task of progressive composition of a common world. Our methodology incorporates references from the Actor-Network Theory and seeks, from different reports and inscriptions, following the actors who perform these concepts, who inhabit these categories and who intend the Heritage network. Faced with the ecological crisis that plagues us, we urgently need to create spaces capable of contemplating collectives “whose competences were rejected, believing that our first duty was to first remove them from archaism, modernizing them”³ (LATOUR, 2019a, p. 389). Our hope is that the rich experience of Heritage, as long as it is revisited, intensified and reported by different actors, can serve this task.

Keywords: cultural heritage; science; policy; ontologies; Actor-Network Theory.

³ Latour, 2019a, p.389.

LISTA DE SIGLAS

IPHAN/ Iphan	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico
AIK	Associação Indígena Kisêdjê
ANT	<i>Actor-Network Theory</i>
CNFCP	Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular
ENANPEGE	Encontro Nacional de Estudantes de Pós-graduação em Geografia
FNpM	Fundação Nacional pró-Memória
FUNAI/ Funai	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.
INPI	Instituto Nacional de Patrimônio Industrial
INRC	Inventário Nacional de Referências Culturais
ONG	Organização não-Governamental
PCH	Programa de Cidades Históricas
SPHAN/ Sphan	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico/ Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico
TAR	Teoria Ator-Rede
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFMT	Universidade Federal de Mato Grosso
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

1	O SENTIDO DE PATRIMÔNIO	11
1.1	Concepções	11
1.2	Patrimônio, Ciência e Política.....	21
1.3	Questões e objetivos.....	26
2	A TRAJETÓRIA.....	32
2.1	Controvérsias e incertezas	32
2.2	A Geografia como lugar de encontro	40
2.3	Aprender a construir relatos de risco.....	43
2.3.1	O modo de fazer Viola-de-Cocho	45
3	DESDOBRAR A REDE	61
3.1	A Bifurcação da Natureza	61
3.2	Material e Imaterial.....	64
3.3	Civilização Material	73
3.4	Inventar a Nação	80
3.5	Evolução e temporalidade	85
3.6	Testemunho e ficção	89
3.7	Monumentos modernos	95
3.8	Fisiologia panorâmica.....	103
3.9	Memória e conhecimento.....	107
4	UM FUTURO PARA O PATRIMÔNIO?.....	120
	REFERÊNCIAS	123

PARTE I

No México, o senhor Palomar está visitando as ruínas de Tula, antiga capital dos toltecas. Acompanha-o um amigo mexicano, conhecedor apaixonado e eloquente das civilizações pré-hispânicas, que lhe conta belíssimas lendas sobre Quetzalcóatl. [...]

Entre as ruínas desfila um grupo de estudantes: garotos de traços indiáticos, talvez descendentes dos construtores daqueles templos, usando um singelo uniforme branco do tipo escoteiro com lenços azuis. Os jovens são guiados por um professor não muito alto que eles e pouco mais velho, com o mesmo rosto moreno arredondado e firme. Sobem outros degraus da pirâmide, detêm-se sob as colunas, o professor diz a que civilização pertencem, a que século, em que tipo de pedra foram esculpidas, depois conclui: “Não se sabe o que querem dizer”, e os estudantes o seguem empreendendo a descida. A cada estátua, a cada figura esculpida num baixo-relevo ou numa coluna o professor fornece alguns dados factuais e acrescenta invariavelmente: “Não se sabe o que querem dizer”. [...]

O senhor Palomar, embora acompanhando as explicações do amigo que o guia, acaba sempre por cruzar com os estudantes e entreouvir as palavras do professor. Fica fascinado pela riqueza de referências mitológicas do amigo: o jogo das interpretações, a leitura alegórica sempre lhe pareceram um exercício soberano da mente. Mas sente-se atraído também pelo comportamento oposto do professor da escola: aquilo que lhe pareceu a princípio uma expedida falta de interesse aos poucos vai se revelando a ele como uma postura científica e pedagógica, uma escolha de método daquele jovem grave e consciencioso, uma regra a que não quer renunciar. Uma pedra, uma figura, um signo, uma palavra que nos cheguem isolados de seu contexto são apenas aquela pedra, aquela figura, aquele signo ou palavra: podemos tentar defini-los, descrevê-los como tais, só isto; se além da face que nos apresentam possuem também uma outra face, a nós não é dado sabê-lo. A recusa em compreender mais do que aquilo que estas pedras mostram é talvez o único modo possível de demonstrar respeito por seu segredo; tentar adivinhar é presunção, traição do verdadeiro significado perdido. [...]

O senhor Palomar pensa que toda tradução requer uma outra tradução, e assim por diante. Pergunta-se a si mesmo: “Que quereria dizer morte, vida, continuidade, passagem para os antigos toltecas? E que poderá querer dizer para esses garotos? E para mim?”. Contudo, sabe que não poderia jamais sufocar em si a necessidade de traduzir, de passar de uma linguagem a outra, de uma figura concreta a palavras abstratas, de símbolos abstratos a experiências concretas, de tecer e tornar a tecer redes de analogias. Não interpretar é impossível, como é impossível abster-se de pensar.

Serpentes e caveiras

Ítalo Calvino⁴

⁴ Palomar, 1994, p. 88-90.

1 O SENTIDO DE PATRIMÔNIO

1.1 Concepções

O termo *patrimônio*, devido sua polissemia, requer, já de início, algumas reflexões. Segundo o antropólogo Stelio Marras (2013, p. 11), a raiz etimológica de *patrimônio* — do latim, *pater* — conta com uma semântica que admite tanto a referência à herança privada — relacionada ao pai de família que transmite seu legado para os filhos ou para a linhagem — quanto à herança pública ou coletiva — momento em que o sentido de *pater* se vincula à pátria. Pode, ainda, apontar para um gradiente entre esses dois sentidos.

De acordo com a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2012, p. 10-11), entre os povos indígenas brasileiros, a “ideia de patrimônio” — “de algum tipo de ligação identitária e privilegiada com coisas materiais e imateriais, de direitos específicos sobre elas” — não surge a partir das atuais políticas de patrimônio e antecede a colonização. Como exemplo, a autora cita os dois conjuntos multiétnicos mais conhecidos no Brasil, o do alto Xingu e do alto Rio Negro, onde a especialização por etnia é “particularmente exacerbada”:

Vemos como no alto Rio Negro cada implemento dessa atividade comum a todos os povos — o processamento da mandioca — é patrimônio de etnias específicas. Os bancos são Tukano; os raladores, Baniwa; os cestos cargueiros waturá são Baré (CUNHA, 2012, p. 10-11).

Porém — ressalta a antropóloga —, já de saída, a “ideia de patrimônio” estabelecida entre os povos indígenas difere das novas políticas de patrimônio nacionais e internacionais: no primeiro caso, os patrimônios se situam em um mesmo *regime compartilhado*, ou seja, “todos os participantes entendem como funciona: o Baré sabe que não lhe compete autoridade sobre o banco tukano e o Tukano sobre o *waturá* baré” (CUNHA, 2012, p. 10-11).

Já no âmbito do patrimônio nacional e internacional instituído a partir de políticas culturais *para* os índios (ou que de alguma forma os envolvem) — e não *dos* índios (CUNHA e CESARINO, 2016, p. 9) — “o regime não é compartilhado entre o que se entende dentro do grupo indígena como patrimônio e o que é implementado pela sociedade”, o que exige esforços constantes de traduções e conexões entre regimes díspares (CUNHA, 2012, p. 10-11).

As reivindicações por direitos específicos sobre coisas, lugares, conhecimentos e relações podem ser articuladas a partir de diferentes regimes. Penso que os patrimônios

reconhecidos por Estados nacionais e entidades internacionais carregam consigo um *princípio comum* que diz muito sobre seus efeitos: eles se amparam no *direito*, nas *ciências modernas* e carregam consigo a noção de *propriedade*. Compreendo-os como regimes de ordenamento e proteção que determinam relações privilegiadas e direitos específicos sobre certas entidades associando aquilo que é de *fato* ao que é de *direito* — relação que será esclarecida mais à frente.

A partir desse princípio comum, vemos o termo patrimônio se associar a adjetivos relativos aos mais variados “domínios” que pretendem tomar parte no *sensível* (RANCIÈRE, 2005): natural, cultural, genético, histórico, industrial, arqueológico, artístico, espeleológico, nacional, mundial etc.

Entre outros povos, as concepções são variadas e exigem de nós novos esforços. Para os Maburo — como observa Manuela Carneiro da Cunha (2005, p. 23-24) a partir do trabalho de Pedro Cesarino — “os ‘donos’ de certos cantos são espíritos, e certos especialistas apenas acolhem esses cantos, emprestam-lhes seu corpo e a sua voz para que eles possam ser ouvidos: esses cantos, por definição, não são deles (e portanto ‘patrimonializá-los’ seria um contra-senso cultural)”. Entre vários povos indígenas, ainda segundo os autores, há a tendência de atribuir bens culturais e saberes a outros grupos, “como se a cultura de cada grupo resultasse da apropriação, de ‘predação cultural’” (CUNHA e CESARINO, 2016, p. 340-341), entendimento que vai à contramão da concepção euro-ocidental de autenticidade e originalidade.

Diante desta multiplicidade de sentidos, a qual patrimônio esta tese se refere? Tentarei lapidar ressaltando aquilo que me parece ser comum a todos esses sentidos: o patrimônio é algo que se anuncia. Ele emerge do contato, de *situações-fronteira* (CUNHA, 2005, p. 20; HISSA, 2002). Afinal, qual sentido teria a busca pelo reconhecimento e demarcação de direitos e deveres específicos sobre algo na ausência de um “outro” com o qual se traça limites e diferenças? Diante disso, não consigo imaginar um patrimônio que não recorra a um exercício reflexivo e diferenciante feito na presença de “outros”. Mas, quem são esses “outros”?

Os apontamentos sobre o conceito de *cultura* feitos por Manuela Carneiro da Cunha parecem interessantes para esclarecer o que penso. Segundo a antropóloga, quando coisas, lugares e relações que, antes, pertenciam à determinada cultura — sem aspas, pensada como “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (CUNHA, 2009, p. 299) —, passam a ser

anunciadas e reconhecidas como “marcadores identitários” ou “conhecimentos tradicionais” pertencentes a determinado coletivo, a cultura se torna aspeada devido ao caráter metadiscursivo e reificado que assume. Segundo a autora, se os conteúdos da “cultura” e cultura não necessariamente se diferem, tampouco pertencem a um mesmo regime.

A partir dessa definição de cultura e “cultura” e dos sentidos de patrimônio rapidamente apontados, podemos tentar situar o “outro” com o qual se traça distinções: ele pode tanto estar em um mesmo grupo — em que regimes de conhecimento e cultura *compartilhados* estabelecem especializações e diferenças entre seus membros —, ou em um grupo diferente, o que sugere relações interétnicas ou intergrupais em que regimes com diferentes “princípios de inteligibilidade” (CUNHA, 2009, p. 352) precisam negociar seus distintivos, organizar seus territórios e representações.⁵ Ou seja, podemos pensar em situações em que o patrimônio emerge de um “contexto multiétnico mais amplo”, e temos os casos em que ele se manifesta a partir do “cenário cultural interno de cada sociedade” (CUNHA, 2017, p. 368).

Os patrimônios anunciados em um contexto multiétnico mais amplo nos indicam a possibilidade — e as dificuldades — de criação do que o antropólogo Mauro Almeida (2003) chama de *critérios pragmáticos de verdade* compatíveis com múltiplas ontologias, ou seja, da possibilidade de uma *verdade pragmática* — um “chão comum” — capaz de reunir múltiplas ontologias que, apesar de incomensuráveis entre si, podem determinar critérios que permitem traçar diferenças entre verdades e falsidades.

Importante lembrar que a noção de *sociedade* entre povos indígenas e comunidades tradicionais, não raramente, diferem da concepção euro-ocidental. Como observa a socióloga indígena Vanessa Watts-Powless (2017), enquanto o pensamento tradicional euro-ocidental reserva o “social” para caracterizar as relações humanas — possíveis por meio da razão e da linguagem que supostamente diferem os homens do restante da natureza —, os povos indígenas compreendem a sociedade como uma rede de interações que considera a agência dos não humanos — sejam eles pertencentes ao mundo dos espíritos, ao mundo dos vegetais, dos animais ou minerais:

Assim, de um ponto de vista indígena, ecossistemas e habitat são melhor entendidos como sociedades; o que significa que eles possuem estruturas éticas, tratados e acordos interespecíficos, além da capacidade de entender,

⁵ O contato entre diferentes *regimes culturais* e seus respectivos *princípios de inteligibilidade* de que nos fala Manuela Carneiro da Cunha me remete diretamente aos *modos de existência* e suas diferentes *condições de felicidade e infelicidade* como pensados por Bruno Latour (2019a).

interpretar e implementar. Seres não humanos são agentes da sociedade. Não apenas são ativos, como também influenciam diretamente a maneira como os humanos se organizam naquela sociedade. A própria existência dos sistemas clâmicos evidencia esses muitos acordos históricos entre humanos e não humanos. Sistemas de clãs variam de comunidade para comunidade e são amplamente dependentes da paisagem circundante. Por exemplo, clãs baleias não estão presentes entre nações indígenas onde não existe acesso a águas marítimas. A estrutura das sociedades é demarcada pelo território, que, mais uma vez, é uma extensão da circunstância original da Mulher Céu. Ela está presente nas relações entre humanos e humanos, humanos e não humanos e entre não humanos e não humanos (WATTS-POWLESS, 2017, p. 255).

Sendo assim, devemos considerar que o “outro” também emerge de relações, acordos, estruturas éticas e tratados *interespecíficos* ou — considerando as concepções haudenosaunee e anishnaade apresentadas por Watts-Powless — *inter-mundanos*. O “outro”, portanto, pode ser um não humano, e considerar a agência dos não humanos no jogo político — como ressaltam o antropólogo Mário Blaser (2018) e a antropóloga Marisol de la Cadena (2010) — significa negar a separação entre Natureza e Humanidade que, historicamente, financia a teoria política do nosso mundo.

Watts Powless (2017, p. 256) acrescenta que essa é uma estrutura teórica de entendimento de mundo e daquilo que o constitui que se sustenta não apenas na separação entre humanos e não humanos como também na “hierarquia dos seres em termos de como esses seres são capazes de pensar”:

A distinção artificial entre o “quê” e o “como/por que” não é uma distinção inocente. Suas consequências podem ser desastrosas não apenas para não humanos como para os humanos também. Se sobrepusermos esse quadro à natureza, a humanidade é colocada para fora ou mesmo acima do mundo natural. O raciocínio é que a percepção é um dom ou um traço com o qual apenas a mente humana fora agraciada, e certamente algo que uma pedra ou um rio não possuem. Um rio pode agir (ou seja, fluir), mas ele percebe, ou contempla isso? A perspectiva anishnaabe responderia com uma afirmativa. Como podemos ver através do processo de colonização e a imposição do modelo epistemológico-ontológico, nossa comunicação e nossas obrigações com outros seres da criação são continuamente interrompidas (WATTS-POWLESS, 2017, p. 256-257).

Pensar em regimes de patrimônio a partir de outras relações que não as de propriedade e considerar a agência dos não humanos e sua participação na política — participação que, quando autorizada pela tradição euro-ocidental, se dá a partir dos porta-vozes das ciências naturais (BLASER, 2018) — já nos parece desafiador o bastante para aqueles que fundamentam seus regimes de proteção no direito e nas ciências modernas. E os desafios não param por aí.

Vê-se que as escalas das associações, o número, a natureza e as cosmologias dos participantes reunidos variam, e isso parece ter relação direta com as complicações de se inaugurar um *regime compartilhado* onde “todos os participantes entendem como funciona” (CUNHA, 2012, p. 10) — ou seja, inaugurar um “núcleo de verdade pragmática compatível com múltiplas verdades metafísicas” (ALMEIDA, 2003, p. 12).

Em escalas locais, como nos conjuntos multiétnicos do alto Xingu e do alto Rio Negro anteriormente citados, as etnias negociam suas diferenças inaugurando um *novo regime* que parece não ser exclusivo a nenhuma delas, mas onde todas participam e entendem os princípios estabelecidos — princípios esses que podem ser contestados a qualquer momento.⁶ Porém, como nos mostra Manuela Carneiro da Cunha, essas escalas são concomitantes, se articulam e sofrem interferências mútuas, o que nos impede de pensá-las separadas:

Como observou Harrison, há uma marcada diferença entre a cultura entendida desse modo, passível de acumulação, empréstimos e transações, e aquela que chamei de “cultura” e que opera num regime de etnicidade. Nesta última, entre outras coisas, a cultura é homogeneizada, estendendo-se democraticamente a todos algo que é, de um outro ponto de vista, uma vasta rede de direitos heterogêneos. Num regime de etnicidade, pode-se dizer que cada kayapó tem sua “cultura”; no regime anterior – que agora, como veremos, coexiste com o outro –, cada kayapó tinha apenas determinados direitos sobre determinados elementos de sua cultura.

Os Kayapó de hoje participam tanto de uma ordem interna na qual cada um é diferente quanto de outras ordens, uma das quais os subsume como um grupo étnico distinto dos demais grupos étnicos. E em um nível ainda acima eles são incluídos em todas as outras sociedades indígenas nativas como “índios”, “índios genéricos”, para usar a expressão de Darcy Ribeiro com uma nova inflexão. Cada uma das três ordens opera distinções específicas (CUNHA, 2017, p. 356-357).

É por esse motivo que optamos por marcar o termo “outro” com aspas, não para sugerir uma categoria passível de generalização, mas porque o “outro” pode ser mais ou menos próximo a depender da escala — espacial e temporal — e do regime considerado.

⁶ Associo esse movimento de composição de um *regime compartilhado* (CUNHA, 2012) ao movimento de *formação de coletivos e objetivos compostos* que se configuram a partir de *operações de translação* entre actantes — como pensadas e descritas por Bruno Latour: “Devemos ser cuidadosos para não fixar interesses *a priori*; os interesses são ‘transladados’. Quer dizer, quando se frustram seus objetivos, os atores tomam atalhos pelos objetivos de outros, daí resultando uma deriva, com a linguagem de um ator sendo substituída pela linguagem de outro” (LATOURE, 2017, p. 107). Conferir a Figura 3.1 onde Latour retrata essa operação em um interessante diagrama. O diagrama da Figura 3.3 (LATOURE, 2017, p. 119), que traduz o que Latour chama de “sistema circulatório dos fatos científicos”, orienta nossa leitura sobre a composição de regimes compartilhados que se sustentam no direito e nas ciências modernas. Este movimento de composição que reúne ontologias e atores diversos também nos remete a noção de “equivoco controlado” discutida por Eduardo Viveiros de Castro (2018).

Esses “outros” — multiescalares, de geometria variável — me parecem ser resultados de processos reflexivos e metadiscursivos inerentes aos mais variados regimes de patrimônio, o que nos impede de defini-los muito rapidamente e de antemão.⁷

Mas, a pergunta persiste: de qual patrimônio estamos falando? Provavelmente, e inevitavelmente, de vários, pois, como nos alerta Manuela Carneiro da Cunha, eles se encontram imbricados de muitas formas. Mas, nessa tese, seguiremos o curso de ação de um específico: o *Patrimônio Cultural brasileiro*.

Institucionalmente, esse curso de ação é marcado pela contiguidade entre o antigo Patrimônio Histórico e Artístico e o atual Patrimônio Cultural, o que, em grande medida, se deve a forte centralidade e autonomia do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), antigo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan). Neste texto, usaremos o termo Patrimônio, com a inicial maiúscula, para nos referirmos a esse curso de ação específico.

O Patrimônio Cultural tem sido apropriado estrategicamente como instrumento de resistência e enfrentamento político por parte de grupos historicamente subjugados, principalmente quando as ameaças sofridas se revelam como produtos da própria lógica moderno-capitalista de onde ele emerge, como a especulação imobiliária, os empreendimentos de impacto, a rapina ambiental, as invasões de terras, as intolerâncias religiosas, os racismos ou as apropriações individuais que pretendem o domínio e o lucro sobre coisas, lugares, territórios, relações e conhecimentos alheios.

A antropóloga Marcela Stolckler Coelho de Souza (2010, p. 151) oportunamente nos lembra que o sentido de “patrimônio cultural” no ocidente corresponde a uma extensão metafórica de uma *noção jurídica* — que alude ao direito de propriedade sobre “coisas”, bens, móveis ou imóveis — para o campo da cultura: “ela desempenha a função, que não deixa de ser curiosa considerando-se o significado a partir do qual se desenvolveu, de restringir o direito de propriedade de particulares em prol de interesses mais coletivos ou ‘públicos’”.

Não é de se espantar que o conceito ocidental de propriedade — mais especificamente o de propriedade cultural e intelectual — não dê conta da complexidade que hoje se impõe. Aliás, essa reinterpretação da vida cultural de povos e comunidades historicamente

⁷ Diante disso, recusamos a ideia de que os nativos ou informantes “fazem sem saber” aquilo que os cientistas e pesquisadores “fazem reflexivamente”. A fim de evitar a “absoluta irrelevância das questões suscitadas pelo analista a respeito de algumas preocupações sérias dos atores”, talvez seja melhor, como propõe Latour (LATOURE, 2012, p. 56-57), assumir a postura em que, em termos de *reflexividade*, o pesquisador está sempre um passo atrás daqueles que estuda.

invisibilizados “em termos das ideias daqueles que os saquearam” não deixa de causar desconforto (HANDLER, 1985, p. 194 apud; SOUZA, 2010, p. 151-152).

O tão comemorado *conceito antropológico de cultura*, que passou a nortear as novas políticas de Patrimônio Cultural, apresenta-se, ainda segundo a autora, como um poderoso instrumento para objetivação da vida como “cultura”. O problema disso não estaria na objetivação em si — “não há cultura nem vida humana sem objetificação” (SOUZA, 2010, p. 152) —, mas nas formas e nos efeitos desse modelo que enfoca a própria vida como o objeto a ser preservado, documentado e exibido:

O conceito antropológico, é claro, faz coisas similares — com consequências talvez um pouco menos sérias, pelo menos enquanto formos capazes de sustentar a diferença entre nossas descrições da vida alheia em termos de um tal conceito e as autodescrições alheias, que podem muito bem prescindir inteiramente dele (e de seus irmãos e primos, como “identidade”, “natureza”, “sociedade”, “indivíduo” etc.). Tal diferença, todavia, é algo que as políticas culturais informadas por este conceito se arriscam a apagar.

O ponto que eu gostaria de destacar é que, independentemente da escala das associações, do número e da natureza dos participantes reunidos para lapidar *regimes compartilhados* de usos, direitos e deveres diferenciados sobre algo — do patrimônio dos Kayapó aos monumentos de um Estado-nação —, o *comum* não se encontra *a priori*: ele precisa ser progressivamente composto. A tarefa é árdua, e não poderia ser diferente.

Diante disso, quando tratamos patrimônios instituídos a partir de diferentes regimes de objetivação de modo indiferenciado, ou seja, quando coisas, relações, lugares e conhecimentos submetidos a regimes locais e compartilhados de uso, proteção e alteridade passam a ser genericamente compreendidos e tratados como *bens culturais coletivos* — quando cultura e “cultura” se confundem — corremos o risco de acreditar que o comum já está posto, que o coletivo se apresenta formado e coeso de antemão, assim como sua identidade, tida como substancial e estável. Pior, corremos o risco de omitir e esgarçar a rede de tecituras sociais responsáveis pela existência daquilo que, a princípio, se deseja preservar, salvaguardar ou proteger.

No âmbito do Patrimônio Cultural, nos deparamos constantemente com inversões deste tipo, como se os “bens culturais”, o “conhecimento tradicional”, as “referências culturais”, as “comunidades detentoras” já estivessem por aí, postas, cabendo a nós somente reconhecê-las ou “descobri-las”. Tendo a desconfiar que tal confusão, perigosamente, nos direciona para uma perspectiva hegemônica sobre a *arte de ter cuidado* (STENGERS, 2015),

como se nosso modo de cuidar — esse que se estabelece a partir do direito e das ciências modernas — fosse capaz de contemplar todos os outros, como se ele não impelisse uma série de *riscos* àquilo que pretende cuidar, como se ele — paradoxalmente — não fosse concebido dentro do mesmo mundo que, historicamente, nega a dignidade dos mais diversos *modos de existências* (LATOURE, 2019a).

Se há arte, e não apenas capacidade, é por ser importante aprender e cultivar o cuidado, cultivar no sentido em que ele não diz respeito aqui ao que se define *a priori* como digno de cuidado, mas em que ele obriga a imaginar, sondar, atentar para consequências que estabeleçam conexões entre o que estamos acostumados a considerar separadamente (STENGERS, 2015, p. 75).

Penso que os regimes de objetificação que instituem patrimônios a partir do direito e das ciências modernas — o que inclui o Patrimônio Cultural — atuam de forma semelhante a contratos e acordos que, nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha (2017, p. 324; 2009, p. 335), *produzem aquilo que implicitamente pressupõem*, ou seja, criam suas próprias condições de possibilidade instituindo sujeitos talhados à sua medida.⁸

O Patrimônio, certamente, faz alguma *diferença* entre aqueles que ele reúne. Mas essa diferença precisa ser explicitada, principalmente perante aqueles que veem nele uma oportunidade de resistir, cuidar e compor um *mundo comum*. Devemos nos perguntar, caso a caso, se aquilo que o Patrimônio oferece por meio de seus instrumentos e práticas dão conta das preocupações daqueles que recorrem — ou são levados — a ele.

Quando pensamos nos povos indígenas e nas chamadas comunidades tradicionais, por exemplo, devemos questionar: quais os efeitos de consignar em livros, inventários e registros conhecimentos que se constroem a partir de relações de parentesco e aprendizado corporal?⁹ Quais os efeitos de se transformar conhecimentos especializados e incorporados — instituídos por regimes de objetificação e conhecimento internos e específicos — em bens coletivos de

⁸ Passei muito tempo buscando significados precisos para conceitos e termos que compõem a metalinguagem do Patrimônio. Lia, relia e destrinchava textos constitucionais e cartas patrimoniais na busca de um entendimento preciso do que seria “autenticidade”, “material”, “imaterial”, “original”, “referências culturais”, “bens”, “detentores” etc. — “O que eles queriam dizer com isso? A quem eles se referem?”, me perguntava. O exercício foi válido, mas o objetivo inicial que me levou a ele não foi cumprido, pois, afinal, percebi que esses textos “produzem aquilo que implicitamente pressupõem” e, sendo assim, o que se produz a partir deles se encontra depois e não antes dos mesmos.

⁹ Um exemplo interessante para pensarmos nesses efeitos é a relação entre os xamãs Krahô e os espíritos que revelam a eles os remédios para curar os doentes: revelar esse conhecimento aos demais membros da aldeia (aos membros externos) poderá fazê-los perder seus poderes, isto é, o *carô* (espírito) retomará o *hurã* (substância mágica responsável pela doença) que havia lhe entregado — fato que poderá inclusive acarretar a morte do *wajaká* (xamã krahô). Divulgar esse conhecimento representa uma *traição*, ou melhor, a quebra do contrato estabelecido com o *carô* no momento da entrega do *hurã* (AZANHA, 2005, p. apud; SOUZA, 2010, p. 161).

uma etnia ou nação?¹⁰ O que acontece quando reivindicamos o *direito à memória* junto a povos que “procedem a um esforço deliberado de esquecimento dos que morreram, do qual a destruição ostensiva dos pertences dos mortos é um dos aspectos mais evidentes” (SOUZA, 2010, p. 154)? Como reconhecer conhecimentos que se dão essencialmente por meio de *inscrições corporais* a partir de “tecnologias de comunicação” que se pautam em instituições não-corporais e que dependem da fixação legal dos sujeitos detentores destes conhecimentos (SOUZA, 2010, p. 161-162)?

Apesar da necessidade de explicitar aquilo que se faz, sabemos que os efeitos das associações e conexões multiescalares que o Patrimônio propicia são diversos e muitas vezes imprevisíveis, afinal, se os “outros” que se apresentam não são homogêneos, tampouco o são os profissionais e as instituições do Patrimônio, assim como os interesses e as possibilidades que motivam a patrimonialização.

Penso, diante disso, que explicitar aquilo que se faz se aproxima do constante trabalho de descrição dos efeitos produzidos por essas associações. Porém, isso nos remete a um dilema: mesmo sendo essencial à reflexão e transformação de nossas práticas, descrever tais associações e seus efeitos, inevitavelmente, traz à tona controvérsias que acabam por colocar em xeque alguns dos pilares que sustentam o que hoje se entende por Patrimônio Cultural: a coesão identitária, a autenticidade e a coletividade que se exige daqueles que pretendem ter suas coisas, lugares, conhecimentos e relações reconhecidas como “bens culturais”. Precisamos pisar com cuidado.

Participar de processos essencialmente políticos como esses e pensar ao mesmo tempo nas categorias da antropologia, nos paradoxos da cultura, na falácia da categoria da autenticidade e sobretudo no impacto da própria antropologia sobre esses processos é um problema que acomete quem defende a legitimidade do discurso de agentes políticos e ao mesmo tempo

¹⁰ As tentativas de patrimonialização dos desenhos *kaxinawá* — os *kene* — descritas por Joaquim Maná, Benedito Ferreira Kaxinawa, Marcos Matos e Paulo R. Ferreira na coletânea *Políticas Culturais e Povos Indígenas* (CUNHA e CESARINO, 2016) relata bem alguns desses efeitos e os mal-entendidos gerados pelo encontro de regimes culturais díspares. Enquanto alguns *Huni Kuĩ* buscavam caminhos para combater os usos indevidos dos *kenê*, o IPHAN, por sua vez, não conseguia dar garantias neste sentido, uma vez que o reconhecimento como patrimônio imaterial, além de não estabelecer direitos de propriedade intelectual, também submete o “bem” em um regime coletivo que não corresponde às especializações internas do grupo. Nas reuniões, como relata os autores, as mulheres *Huni Kuĩ* produtoras de *kene* (desde sua origem um conhecimento feminino de direito alienável) mostravam sua incompreensão frente às “ações de salvaguarda” que sugeridas: oficinas, rodas de conversa, a produção de um inventário para subsidiar materiais didáticos e a formação de professores pesquisadores indígenas. Enquanto os professores indígenas dominavam grande parte do “léxico metropolitano” (CUNHA, 2009), o que certamente era bem recebido pelos representantes do IPHAN, a maioria das artesãs e lideranças mulheres “insistiam em enumerar como possíveis ações de salvaguarda a compra de roçadeiras, botas, barcos e outros utensílios e ferramentas úteis, bem como a construção de casas de artesanato nas aldeias.” (LIMA, KAXINAWA, *et al.*, 2016, p. 293).

reflete sobre as condições, internas e externas, de sua produção (CUNHA, 2017, p. 9).

1.2 Patrimônio, Ciência e Política

Esta tese carrega uma inquietação de longa data: o que sustenta e justifica a bifurcação do mundo entre os domínios da *natureza* e da *cultura*? A pergunta pode parecer ingênua para aqueles que se contentam em reduzir a realidade a um modo de abstração tão particular. Mas, mesmo entre estes, desconheço aquele que não vacile ao tentar respondê-la com seriedade.

Hoje, após alguns anos de pesquisa e reflexão, parto de um entendimento que vai ao encontro do que pensa Bruno Latour (2019b): natureza e cultura não são dois “cantos” da realidade que dividem e abrigam os seres do mundo, mas sim um *modo de organização da vida pública*. O que deveria ser entendido com um arranjo muito particular e local para se organizar os seres do mundo tem sido tomado como a única descrição racional deste, ou, de forma mais trágica, como a única realidade possível.

Como buscaremos explicitar ao longo da tese, a hegemonia conquistada por este modo de organização parece inviabilizar qualquer democracia, afinal, ele divide o que deveria ser o nosso *mundo comum* em duas câmaras onde “uma teria autoridade e não a palavra, e a outra, a palavra, mas não a autoridade” (Ibidem, p. 37). De um lado, o “silêncio da realidade”, de outro, “o vozerio de ficções”: toda a astúcia desse modo de organização repousa no papel desempenhado por um grupo bem reduzido de pessoas, “as únicas capazes de fazer a ligação entre as duas assembleias e de converter a autoridade de uma na da outra” (Ibidem, p. 31-33). Esta composição, que parece reencenar a Alegoria da Caverna de Platão, invoca a *Ciência* como aquela capaz de nos livrar do inferno das crenças e impor ordem e racionalidade ao mundo social.¹¹

O *comum* do qual falamos não deve ser confundido com a noção de universalidade. A ideia de um *mundo inteiro* — sempre abstrata — tampouco encontrará aqui um espaço fecundo. Melhor seria considerar, como nos convida Cássio Hissa (no prelo), “que *há mundos no mundo*, assim como *há cidades na cidade* [ou lugares no interior de lugares]; e não há mundo inteiro concluído, pois todo ele é construção permanente e é uma riqueza de conexões que se vão fazendo.”

Nossa ideia de *comum* se aproxima do conceito de *partilha do sensível* como cunhado pelo filósofo Jaques Rancière (2005, p. 15), ou seja, da “existência de um comum e de recortes que nele definem lugares e partes exclusivas”, repartição essa que se funda numa

¹¹ Aqui, partimos da definição de Ciência (com C maiúsculo) oferecida por Latour (2019b, p. 26): “a politização das ciências pela epistemologia, a fim de tornar impotente a vida política ordinária, fazendo pesar sobre ela a ameaça de uma natureza indiscutível”.

“partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha.” Ele também converge com a definição de *política* oferecida por Bruno Latour (2019b, p. 95): “o conjunto de tarefas que permitem a composição progressiva de um mundo comum”.

O modo de organização da vida pública moderna pode ser investigado a partir de diferentes cursos de ação. Aqui, como já dito, nos propomos a compreendê-lo a partir da trajetória do Patrimônio brasileiro — na qual diferenciamos duas fases: a primeira, relativa ao Patrimônio Histórico e Artístico, e a segunda, ao Patrimônio Cultural. Apesar de haver certo consenso de que o Patrimônio Cultural abarca o Histórico e Artístico, consideramos importante acompanhar e traçar a inflexão que nos permite pensar as continuidades e descontinuidades entre esses “dois patrimônios”.¹²

Seja em sua primeira ou segunda fase, o Patrimônio se institucionaliza a partir de políticas de Estado que mobilizam o conhecimento científico para legitimar sua atuação e ordenar o social. Aquilo que deve ou não ser objeto de preservação precisa passar por *modos de veridicção* (GREIMAS e COURTÉS, 2008) que recrutam diferentes profissionais — arquitetos urbanistas, historiadores, arqueólogos, antropólogos e sociólogos são alguns deles — cuja maior ou menor participação varia ao longo da trajetória do Patrimônio.¹³ Simultaneamente, as disciplinas científicas que se associam às instituições de Patrimônio têm como oportunidade a conquista de autonomia e autoridade para ordenar o social.

Nos últimos 40 anos — como preconizado por nossa Constituição Cidadã (BRASIL, 1988) —, além dos “representantes das ciências”, as instituições de Patrimônio têm incentivado a participação de outros grupos e *atores* nos processos de reconhecimento e salvaguarda dos bens.¹⁴ Estes “outros”, antes desconsiderados, passaram a vislumbrar no Patrimônio uma oportunidade de resistir a ameaças diversas. Ainda assim, para serem consideradas, as demandas destes novos atores precisam passar pelo crivo de especialistas e dependem do conhecimento técnico-científico para serem legitimadas como Patrimônio.

¹² Esses momentos em que ocorrem mudanças em associações mais antigas, da qual nasce uma outra um pouco diferente, são aqueles que nos permitem, enquanto pesquisadores ANT, a captar o movimento e as muitas maneiras pelas quais os atores “realizam o social” (LATOURE, 2012, p. 62).

¹³ Segundo Julien Greimas e Joseph Courtés (2008, p. 485-486), a *veridicção* — ou o *dizer-verdadeiro* — não diz respeito à adequação do discurso a um referente externo, mas de sua interpretação como verdadeiro a partir do *contrato de veridicção* estabelecido entre enunciador e enunciatário. O conceito de *modos de existência*, como cunhado por Bruno Latour (2019a), parte deste entendimento para definir as *condições de felicidade e infelicidade* de cada modo.

¹⁴ Neste texto, os termos *ator* ou *actante* se referem a tudo aquilo — humanos e não-humanos — que age fazendo alguma diferença (LATOURE, 2012, p. 75).

Neste momento, nossa intenção não é julgar a qualidade do trabalho dos especialistas e das instituições envolvidas, e sim constatar que as proposições destes “outros”, para serem consideradas pelo Estado e legitimadas pela sociedade, necessitam passar por um processo de *tradução* que não prescinde de sua dose de *traição*.

Nesse processo — inerente às políticas de Patrimônio —, relações, coisas, lugares e conceitos ontologicamente diversos são submetidos a regimes de conhecimento de caráter técnico e científico que, não raramente, fogem ao domínio daqueles considerados os “detentores do bem”. Neste contexto — em referência à observação de Mauro Almeida (2003, p. 13) sobre a atuação dos antropólogos e antropólogas na esfera pública — especialistas são “convocados a responder perante juízes sobre a existência de entes coletivos, respostas que têm efeitos sobre seus destinos”.¹⁵

O arranjo entre ciência e política *performedo* pelo Patrimônio, faz dele, a nosso ver, um interessante curso de ação a ser seguido para nos aproximarmos do modo de organização da vida pública moderna.¹⁶ Quando se trata de patrimonializar, o que *é de fato* torna-se, conseqüentemente, *de direito* — ou melhor, para que seja *de direito*, é preciso que seja também *de fato*. Diante disso, julgamos imprescindível nos voltarmos para a atuação daqueles que são autorizados — ou desautorizados — a participar da construção dos fatos no âmbito do Patrimônio.

À primeira vista, nossa proposta pode gerar desconfianças: no momento em que o Patrimônio finalmente se volta para “grupos e nações de tradições não-europeias” (FONSECA, 2003), desejando seu reconhecimento e sua presença na composição de um mundo comum, sugerimos retornar nossa empiria para os “modernos” e suas práticas? Em certa medida, sim. Porém, não nos interessa reafirmá-las como parâmetros universais de

¹⁵ Apesar desta condição, a rede que sustenta e justifica a existência de um bem vai muito além do conhecimento técnico-científico que lhe concede direitos e acesso — sempre parcial. Uma casa tombada que mantém seu uso residencial: *habitar* essa casa também confere realidade ao bem. O mesmo acontece com fiéis que *rezam* em igrejas tombadas e com turistas que viajam para *fotografá-las*. Um mesmo bem reúne atores, ações, intenções e regimes diversos — por vezes, conflitantes entre si. Diante disso, como enfatiza o antropólogo Mauro Almeida (2003, p. 19), devemos considerar que a questão — no nosso caso, a questão do Patrimônio — não se reduz a tradução entre múltiplos mundos, mas envolve a nossa capacidade de comensurá-los e de transformá-los.

¹⁶ O termo *performance*, pensado a partir de referenciais da Teoria Ator-Rede, pode ser definido como “aquilo que, processualmente, é instaurado a partir de agenciamentos sociomateriais e afeta um estado de mundo, produzindo realidades multifacetadas, que coexistem no presente em diferentes versões” (LIMA, 2022, p. 8). Annemarie Mol (2007) pensa o conceito de performance [*enacted*] a partir da noção de realidade múltipla, antes *feita* de diferentes maneiras que, propriamente, observada: “Em lugar de ser vista por uma diversidade de olhos, mantendo-se intocada no centro, a realidade é manipulada por meio de vários instrumentos, no curso de uma série de diferentes práticas.” (MOL, 2007, não paginado). As diferentes performances que constituem a realidade múltipla (e não plural) podem se somar, coexistir ou, na contramão, colidir e entrar em conflito. Pensar em associações como performance significa, ainda, questionar “a postura de que existem representações de um lado e entidades ontologicamente separadas de outro, esperando para serem representadas na mente de um sujeito conhecedor” (COUTINHO e VIANA, 2019, p. 28).

verdade, racionalidade e progresso. Nosso intuito, pelo contrário, é *relativizar*, ou seja, não permitir que as ciências sejam reduzidas à Ciência — absoluta, neutra e universal — que tem por função silenciar controvérsias e corromper a política.

Diante disso, seria não somente indesejado como impossível fazê-lo por uma via de mão única, afinal, é a presença destes “outros” — aqueles que emergem do contato — que permite o *deslocamento de perspectiva* (VIVEIROS DE CASTRO, 2018) imprescindível à transformação daqueles que a ação reúne. Em outras palavras, nossos argumentos partem do seguinte pressuposto: “sou parte do outro e existo em razão da existência dele” (HISSA, no prelo).¹⁷

Precisamos considerar que, quando se trata da conquista de direitos e legitimidade perante o Estado e a sociedade civil, esses “outros” — podemos pensar naqueles que habitam as categorias de “povos indígenas” e “comunidades tradicionais” — tendem a incorporar “ideias metropolitanas dominantes” para representar e anunciar suas “culturas” (CUNHA, 2017, p. 315-316). Ou seja, esses “outros” se apresentam a “nós” a partir daquilo que se exige deles em termos técnicos, conceituais e legais.

Porém, como alerta Manuela Carneiro da Cunha (Ibidem), se por um lado a apropriação de conceitos e categorias metropolitanas por parte de grupos não-hegemônicos se mostra estratégica e eficiente no cenário político, por outro, ela revela a dominação — e generalização — que estes mesmos conceitos e categorias exercem sobre uma “miríade de diferentes regimes históricos e sociais de conhecimento tradicional”. O quanto de “nós” há no “outro”? O que exigimos do “outro” para que ele seja reconhecido por “nós”?

Ainda mais especificamente, pode-se ver a imaginação metropolitana em ação no modo como os povos tradicionais são levados a representar seu conhecimento e os direitos que lhe podem ser associados. Uma vez mais Marilyn Strathern oferece a melhor formulação: “Uma cultura dominada pelas ideias de propriedade só pode imaginar a ausência dessas ideias sob determinadas formas” [...]

Ao lidar com conceitos e regimes de conhecimento tradicional, a imaginação ocidental não se afasta muito do terreno conhecido. A conceitualização dominante do conhecimento tradicional raciocina como se a negação do individual fosse sempre o coletivo (na qualidade de um indivíduo

¹⁷ Penso, a partir das considerações de Mauro Almeida (2021, p. 24), que o referente pressuposto converge com a alternativa ameríndia ao *cogito* cartesiano fundamentado no “penso, logo existo”. A alternativa ameríndia seria, segundo Eduardo Viveiros de Castro (2002): penso em outro, logo existe um outro que pensa sobre mim. Essa explosão ontológica ego-centrado foi formulada por Viveiros de Castro como posição antinarcisística, e corresponde à atitude de Montaigne e de Rousseau sobre a natureza humana como multiplicidade aberta à incerteza da existência em contraste com o postulado de um sujeito humano universal de Descartes a Kant” (ALMEIDA, 2021, p. 24).

corporativo). O raciocínio é o seguinte: em contraste com a nossa autoria individual, a cultura e o conhecimento deles certamente devem ter autoria coletiva! Ao contrário da invenção que emana do gênio individual, as invenções culturais deles devem ser fruto de um gênio coletivo, mas não menos endógeno. (CUNHA, 2017, p. 316-317)

A princípio, podemos dizer que o interesse do atual Patrimônio por esses “outros” se dá em contraste com um primeiro Patrimônio — o histórico e artístico — que, explicitamente, se consolidou a partir da história, dos valores e das referências ocidentais — o que não nos autoriza a dizer que o segundo Patrimônio já não as carrega. Da mesma forma, penso que há muito nos livramos da ideia de pureza que entende estes “outros” como uma espécie de registro vivo de um passado ancestral a ser preservado — apesar do Patrimônio ainda exigir que lidemos com as categorias de “autenticidade” e “originalidade”.

A dificuldade em nomear e descrever esses “outros” *a priori* me parece, portanto, justificável frente ao caráter reificado da “cultura” destes que pretendem tê-la preservada, valorizada, revitalizada, dentre outras ações comuns ao Patrimônio. Neste sentido, nos interessa menos uma definição substancial do que seguir a formação e atuação desses “novos sujeitos por meio de novas práticas” (CUNHA, 2017, p. 258), ou seja, nos interessa mais o modo como categorias e termos da metalinguagem do Patrimônio — comunidades tradicionais, detentores, bens, memória, material, imaterial, arte, civilização, monumento etc. — são negociadas e *habitadas* por atores diversos — hegemônicos e não-hegemônicos.

1.3 Questões e objetivos

Para aqueles que seguem o curso de ação do Patrimônio, a mudança de sentido em sua trajetória dificilmente passa despercebida: nos deslocamos da *unidade* da nação para a *diversidade* das culturas, das *hierarquias* impostas pela *evolução* social para a *igualdade* fundamentada no *relativismo* cultural, da autoridade do conhecimento *objetivo* para o reconhecimento dos valores *subjetivos*, da dimensão *tangível* da civilização material para a *intangível* da cultura popular, dos bens *materiais* consagrados para os *imateriais* antes destinados ao esquecimento. Tais deslocamentos, associados a dualidades e a conceitos bifurcados, compõem o quadro de referência e a metalinguagem do Patrimônio.

Aqui, propomos que os referentes deslocamentos sejam pensados como *eventos* (SANTOS, 2006) que se realizam em diferentes escalas e extensões do espaço-tempo. A meu ver, os eventos que forjam essa inflexão na trajetória do Patrimônio brasileiro carregam consigo as tradicionais dicotomias engendradas pela filosofia ocidental — dicotomias que, em conjunto, podem ser pensadas como *eventos solidários* (SANTOS, 2006, p. 99) que inauguram um novo modo de entender, fazer e organizar a realidade em escala global:

De fato, evento e ação são sinónimos. Desse modo, sua classificação é, também, uma classificação das ações. Os eventos também são ideias e não apenas fatos. Uma inovação é um caso especial de evento, caracterizada pelo aporte a um dado ponto, no tempo e no espaço, de um dado que nele renova um modo de fazer, de organizar ou de entender a realidade. (SANTOS, 2006, p. 96)

Diante disso, se estivermos certos, a compreensão desta mudança de sentido no curso de ação do Patrimônio não pode prescindir da investigação das dicotomias que organizam o mundo ocidental — que se pretende universal: sujeito-objeto, mente-matéria, natureza-cultura, são alguns dos clássicos conceitos bifurcados a serem retomados nesta tese. Porém, nossa investigação não pretende chegar a uma definição ou significado preciso para esses conceitos. Nosso intuito é seguir aqueles que habitam tais categorias e descrever suas performances tendo como fio condutor o curso de ação do Patrimônio brasileiro.

Dentre as dicotomias que identificamos ao longo da trajetória do Patrimônio, o par *natureza-cultura* parece ser aquele que tensiona de forma mais decisiva, e isso merece destaque. Este conceito bifurcado circunda e reduz todas as heterogêneas associações entre humanos e não-humanos que compõem a rede do Patrimônio a um de seus polos: o *cultural*.

Quais são os efeitos disso? De modo geral, parece-me sintomática a ação dessa bifurcação sobre a organização de nossas políticas públicas e órgãos estatais.¹⁸

Quando buscamos compreender — a partir do Patrimônio — o movimento de composição que opera a bifurcação do mundo no âmbito da modernidade, pensamos ser essencial nos voltarmos para esse grupo de abstrações destinado a performar o *paradigma* sob o qual se assenta o modo de organização da vida pública moderna. Nas palavras da filósofa Isabelle Stengers — com as quais concordamos — um paradigma pertence, a princípio, à ordem *prática*:

O que se transmite não é uma visão de mundo, mas uma maneira de fazer, uma maneira não somente de avaliar os fenômenos, de lhes conferir um significado teórico, mas também de *intervir*, de submetê-los a situações inéditas, de explorar a menor das consequências ou o menor efeito implicado pelo paradigma para criar uma nova situação experimental (STENGERS, 2002, p. 64).

Diante da referida inflexão na trajetória do Patrimônio, questionamos: os deslocamentos identificados, além de indicarem uma mudança de sentido, apontam para outro *paradigma*?

Recentemente, a série de dicotomias que compõe a metalinguagem do Patrimônio tem suscitado um incômodo generalizado entre seus atores. Nossa empiria, assim como os valores que buscamos defender, denunciam a fragilidade e a insuficiência desse insistente modo de fazer. Tal insuficiência nos parece explícita quando, por exemplo, a *unidade* da Nação perde seu protagonismo para a noção de *diversidade* — momento em que o predicado “cultural” passa a seguir o Patrimônio. Com a chegada dos “outros” no jogo político e em meio à irrupção das crises ecológicas, a encruzilhada se faz: se no domínio da cultura, a *diversidade* é inerente às práticas humanas, sendo a natureza e seus recursos somente a base material que dá suporte a tais práticas, por outro lado, para os que pretendem proteger a natureza, a *diversidade* é uma condição própria da mesma e que, na maior parte do tempo, encontra-se ameaçada pelas práticas humanas. Estas últimas, quando não ameaçam a diversidade da

¹⁸ É o que nos mostra Cristina Azevedo e Teresa Moreira (2005) a respeito da necessidade de sistemas integrados de proteção — elaborados conjuntamente pelo IPHAN e Ministério do Meio Ambiente — para dar conta dos chamados “conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético” (necessidade que resultou na criação do Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético (SISGen) em 2015 por meio da Lei da Biodiversidade - Lei nº 13.123, de 5 de maio de 2015). A pesquisadora Maria Clara Cerqueira Salim (2021) também ressalta os embates entre o “patrimônio natural” e o “patrimônio cultural” na luta dos apanhadores de flores sempre-vivas da Mata dos Crioulos, localizada no município de Diamantina/MG.

natureza, no máximo se associam a ela, a representam ou, no limite, a garantem por meio de um “uso sustentável”.

Impasses como este colocam frente-a-frente aqueles que acreditavam estar do mesmo lado na luta contra o avanço desenfreado da marcha capitalista. Nos sentíamos relativamente seguros e coerentes ao denunciar a expropriação de terras camponesas pelo agronegócio, a invasão de terras indígenas e a degradação ambiental promovida pelos donos do capital. Porém, como nos organizar quando a “proteção da natureza” e a “proteção das culturas” se ameaçam mutuamente? Como nos alerta o filósofo Alfred North Whitehead:

A desvantagem de dar atenção a um exclusivo grupo de abstrações, por mais bem fundadas que sejam, reside no fato de que, conforme a natureza do caso, prescindimos das coisas restantes. À medida que as coisas excluídas tornam-se importantes em nossa experiência, nossos modos de pensamento passarão a ser inapropriados para ocupar-nos delas. Não podemos pensar sem abstrações; sendo assim, é da máxima importância manter-se vigilante em rever criticamente os modos de abstração. Aqui é que a filosofia encontra o lugar próprio como essencial ao sadio progresso da sociedade. É a crítica das abstrações. Uma civilização que não consegue romper com as abstrações correntes está condenada à esterilidade, depois de breve período de progresso (WHITEHEAD, 2006, p. 79).

Apesar de destacarmos as insuficiências deste modo de fazer quando o mesmo assume a função de uma “chave universal” para a composição de um mundo que se pretende *comum*, não temos como pretensão superar dicotomias que remontam 25 séculos de tradição ocidental. Todavia, também não tomaremos a contramão que reduz tais dicotomias a meras ilusões que pouco afetam a realidade. Como sugere o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2018, p. 127-128), esses dualismos são *reais* e precisam ser *desfeitos* “porque, antes de mais nada, eles *realmente* foram feitos”.

Diante disso, nossa proposta será abandonar o uso das dicotomias como recurso explicativo ou metodológico para transformá-las em *objetos de investigação*:

Transformar aquilo que é um recurso explicativo em um objeto a ser explicado equivale a privar-se voluntariamente de um elemento da metalinguagem para fazer dele um campo de estudo. Em vez de tê-lo em suas costas, você por fim o tem à sua frente (LATOUR, 2020, posição 6267).

Cabe ressaltar que o papel da autora que lhes fala é duplo, afinal, ao mesmo tempo em que sigo os atores que tecem a rede do Patrimônio, também me considero um deles. Diante disso, seria uma falsa modéstia dizer que não pretendo, com esta tese, *fazer alguma diferença*

— de preferência, uma boa diferença — frente às questões levantadas e aos desafios que nos são impostos. Todo pesquisador comprometido e apaixonado por seu trabalho carrega consigo uma dose dessa ambição. Mas também sabemos que existe uma grande distância entre propor soluções e elas serem de fato boas, desejadas ou viáveis, entre apresentar alternativas e elas serem, ao menos, consideradas por nossos colegas. Ajustadas as expectativas, podemos dizer que nosso intuito é propor uma leitura que contribua com aqueles — em especial com os atores que tecem a rede do Patrimônio — que buscam outros modos de organizar a vida pública e compor um *bom mundo comum* (STENGERS, 2018).

Nossa leitura se alinha à arquitetura intelectual da *Teoria Ator-Rede* (TAR), principalmente da forma como é apresentada pelo antropólogo das ciências Bruno Latour.¹⁹ Os pesquisadores que se dedicam a etnografar os modernos a partir da TAR se voltam para um repertório de conceitos e práticas que reconhecemos na trajetória do Patrimônio. Porém, a TAR nos apresenta uma outra versão para esses conceitos, ou melhor, ela nos apresenta um outro *modo de fazer* que — essa é nossa aposta — tem a potência de renovar as *paisagens* e a *topografia* do Patrimônio.

Essa convergência — que, a princípio, foi o que mais me atraiu — ratifica aquilo que tenho identificado ao longo da pesquisa: a íntima relação entre a história das ciências modernas e a trajetória do Patrimônio. Agora, entretanto, ao invés de assentar os pés na terra e alinhar os olhos ao dedo de quem aponta e diz o mundo — na busca, um tanto quando angustiante, de saber onde terminam as palavras e quando começam as coisas, de onde termina a cultura e começa a natureza —, passarei a seguir os atores em movimento para, a partir de suas *ações*, compreender como eles se relacionam, se vinculam, se deslocam e compõem o social.

Para tanto, nosso **objetivo principal** será *descrever o movimento de composição de conceitos e categorias que integram os quadros de referência do Patrimônio e refletir sobre seus efeitos*.

A partir disso, traçamos os seguintes **objetivos específicos**: **i)** transformar os conceitos e categorias que constituem os quadros de referência do Patrimônio em objetos de estudo; **ii)** seguir e mapear os diferentes atores que se associam para compor o Patrimônio e performar esses conceitos e categorias; **iii)** refletir em que medida a compreensão desse movimento de

¹⁹ A *Teoria Ator-Rede* é uma abordagem analítica desenvolvida, em um primeiro momento, por Bruno Latour e Steve Woolgar e, posteriormente, contou com importantes contribuições de Michel Callon, John Law e Annemarie Mol.

composição nos permite repensar a atuação do Patrimônio na tarefa de composição progressiva de um mundo comum.

Em resumo, nosso planejamento é: seguir o curso de ação do Patrimônio tomando por *veículo* (LATOURE, 2019a, p. 37) os conceitos e categorias que balizam sua trajetória. Buscaremos, durante esse percurso, identificar e descrever por onde esses conceitos passam e quais atores eles reúnem para performá-los. Em meio a isso, faremos algumas reflexões sobre a trajetória traçada, sobre a atuação do Patrimônio e sua presença na tarefa de compor um mundo comum.

PARTE II

Mas como é possível observar alguma coisa deixando à parte o eu? De quem são os olhos que olham? Em geral se pensa que o eu é algo que nos está saliente dos olhos como o balcão de uma janela e contempla o mundo que se estende em toda a sua vastidão diante dele. Logo: há uma janela que se debruça sobre o mundo. Do lado de lá está o mundo; mas e do lado de cá? Também o mundo: que outra coisa queríamos que fosse? Com um pequeno esforço de concentração, Palomar consegue deslocar o mundo dali de frente e colocá-lo debruçado no balcão. Então, fora da janela, que resta? Também lá está o mundo, que para tanto se duplicou em mundo que observa e mundo que é observado. E ele, também chamado “eu”, ou seja, o senhor Palomar? Não será também ele uma parte do mundo que está olhando outra parte do mundo? Ou antes, dado que há um mundo do lado de cá e um mundo do lado de lá da janela, talvez o eu não seja mais que a própria janela através da qual o mundo contempla o mundo. Para contemplar-se a si mesmo o mundo tem necessidade dos olhos (e dos óculos) do senhor Palomar.

O mundo contempla o mundo
Ítalo Calvino²⁰

²⁰ Palomar, 1994, p. 102.

2 A TRAJETÓRIA

2.1 Controvérsias e incertezas

Esta tese não segue um percurso linear ou cronológico. É certo que os argumentos, para que sejam bons e convincentes, exigem de nós um encadeamento lógico, e assim buscaremos fazer. Porém — e demoramos um bom tempo para nos desvencilharmos desse *modus operandi* —, o raciocínio que encaminhamos parece não aceitar o modelo de sucessões causais condenadas “a apresentar os acontecimentos segundo a desordem empírica deles” (RANCIÈRE, 2005, p. 54). Nossos argumentos, à medida que acompanham as dobras espaço-temporais frisadas pelos atores que seguimos, encaminham algumas outras com o intuito de refletir sobre o percurso que se faz.

Diante disso, seria interessante que o leitor imaginasse nossas seções como camadas que se estendem e se sobrepõem umas às outras, de modo que o que segue sempre acrescenta algo àquilo que precede, e vice-versa. Essas camadas, uma vez sobrepostas e em diálogo, revelam outra *topografia* do curso de ação do Patrimônio, bem diferente daquela onde causa e efeito se alinham,²¹ onde a flecha do tempo é irreversível e as dicotomias são mobilizadas como recurso explicativo da trajetória que se faz.

A organização em camadas — heterogêneas em função das diferentes texturas, graus de translucidez e elementos impressos — pretende, sobretudo, transformar o fatídico ponto final em abertura. Imagino, com este desenho, ser possível e desejável que este relato se some a vários outros. Também desejo que ele crie condições para que outros leitores — ou mesmo a própria autora, mais adiante — acrescentem mais camadas, retirem, rasurem ou enriqueçam as já esboçadas, troque-as de lugar e as organize de diferentes maneiras — todas elas potencialmente capazes de oferecer uma nova leitura de mundo e, portanto, de nós mesmos nessa trajetória comum.

Diante disso, quando dizemos *topografia*, pensamos no *lugar tópico* que “é ao mesmo tempo o lugar de que se fala e dentro do qual se fala” (GREIMAS, 1981, p. 117), ou seja, o lugar-comum que se pretende capaz de reunir e articular nossos argumentos e descrições. Penso que se pudermos traçar e, simultaneamente, caminhar juntos por essa outra topografia — que exige de nós certa lentidão —, poderemos vislumbrar *paisagens* capazes de transformar os horizontes do Patrimônio.

²¹ Afinal, “causas e efeitos são apenas uma maneira retrospectiva de interpretar *eventos*” (LATOUR, 2012, p. 65).

Como estou determinada a seguir os atores que tecem a rede do Patrimônio, parece coerente apresentar alguns marcos da minha trajetória que permita ao leitor acompanhar a proposta da tese. Afinal, se desejamos oferecer uma leitura capaz de contribuir com outros *modos de fazer*, parece não só adequado como necessário começar partilhando nossas experiências, incertezas e tropeços. A seguir, descreveremos o processo de definição do nosso objeto de pesquisa, do Patrimônio como curso de ação a ser seguido, da Geografia como disciplina *locus* da tese e da *Teoria Ator-Rede* como principal referência conceitual e metodológica.

Diante daquela inquietação de longa data — “o que sustenta e justifica a bifurcação do mundo entre os domínios da *natureza* e da *cultura*?” —, não seria arbitrário seguir a trajetória do Patrimônio em detrimento dos vários outros cursos de ação que participam deste movimento de bifurcação? Considerando o predicado “cultural” que hoje segue o Patrimônio, não estaríamos, assim, destacando a “cultura” em detrimento da “natureza”? Como alcançar uma simetria a partir disso?

Minhas conversas sobre esta pesquisa, principalmente com outros atores do Patrimônio, têm se revelado fundamentais para responder esses e outros questionamentos. Um desses momentos se deu durante minha apresentação no Grupo de Trabalho Geografia e Patrimônio Cultural, no Encontro Nacional de Estudantes de Pós-graduação em Geografia (ENANPEGE), em 2021. Para os pesquisadores ANT,²² esses encontros viabilizam ricos trabalhos de campo.

Na ocasião, a pesquisa se encontrava em fase exploratória, com objetivos vagos e metodologia mal traçada, mas já indicava seus rumos. Meu trabalho buscou comparar as políticas modernas de proteção da “natureza” e da “cultura” trazendo para primeiro plano aquilo que a pesquisa apontava como sendo comum a ambas (ROCHA, 2021). Sob inspiração de Bruno Latour (2019b) em *Políticas da Natureza*, retomei a Caverna de Platão para refletir em que medida o arranjo inaugurado por essa alegoria permanece, não sem transformações e deslocamentos, no modo de organização da nossa vida pública. Segundo Latour, a vida pública dos ocidentais, herdeiros dessa alegoria, se organiza em duas câmaras:

[...] a primeira é este salão obscuro desenhado por Platão, onde os ignorantes se encontram acorrentados, sem poder se olhar diretamente, comunicando-se apenas por ficções projetadas sobre uma espécie de tela de cinema; a segunda se situa do lado de fora, em um mundo composto não de humanos, mas de não-humanos, insensíveis às nossas disputas, às nossas ignorâncias e

²² ANT é a abreviação de *Actor–Network Theory*, o mesmo que TAR para Teoria Ator-Rede.

aos limites de nossas representações, bem como de nossas produções fictícias (LATOURE, 2019b, p. 31-32).

A proposta certamente era frágil e arriscada, principalmente por retomar aquilo que as ciências modernas sempre pretenderam afastar: a metafísica. Além disso, o trabalho buscou identificar *comuns* entre dois “domínios” que historicamente se embrenham na bifurcação natureza-cultura — o que, certamente, suscitou alguns incômodos entre meus colegas. Porém, suas colocações foram fundamentais para os rumos da pesquisa, o que só pude perceber depois de superar a angústia gerada por algumas delas.

Após minha breve apresentação, uma professora, acadêmica e militante reconhecida pelo campo, enfatizou que o “patrimônio cultural” e o “patrimônio natural” são coisas *diferentes*. Ainda, me alertou para o risco que corria ao *misturar* as duas coisas e para o trabalho imenso que teria pela frente para conseguir abarcar ambas. Outro professor, logo em seguida, me questionou sobre a *ausência do empírico* que deveria justificar meus argumentos teóricos e o diálogo que estabelecia com autores diversos, muitos deles, inclusive, raramente citados no campo do Patrimônio.²³ Hoje, diante desse questionamento, me pergunto: seria possível pensar o mundo fora dele? “Nós e o mundo: por que fazemos essa distinção? Talvez, também, porque separamos tudo, dividimos tudo.” (HISSA, no prelo).

Passei algum tempo acreditando que, para definir meu objeto de pesquisa, deveria decidir entre o “patrimônio cultural” e o “patrimônio natural”, porém, o limite que supostamente os separa não resistia a poucos minutos de pesquisa e reflexão. Apesar de reconhecer que minha trajetória acadêmica se alinha ao Patrimônio — histórico, artístico e cultural —, e que certamente seria mais cômodo me limitar a ele, sabia que qualquer escolha nesse sentido seria insuficiente para lidar com minhas inquietações. Afinal, sempre que me voltava para o Patrimônio Cultural tentando agarrá-lo como objeto, as práticas de seus atores me levavam a lugares inesperados e traçavam conexões que ultrapassam, e muito, os supostos limites do campo.

Após essas conversas, pensava que não daria conta de tudo, que não havia tempo nem condições para o que eu pretendia — aliás, o que eu pretendia? Era preciso escolher, definir e

²³ Ouvir que minha pesquisa carecia de empiria não foi fácil. Quando ingressei no doutorado, no ano de 2019, meu projeto previa uma série de trabalhos de campo junto a comunidades do norte de Minas Gerais. Desde o início da minha trajetória acadêmica — da graduação em Arquitetura e Urbanismo, passando pelo mestrado na Geografia — a vivência nesses lugares, o contato cotidiano com os moradores, era a minha principal “fonte de empiria”. Eles me revelavam outros mundos, me indicavam aonde ir, por onde convinha passar e qual referencial teórico mobilizar visando, sempre, a melhor *tradução* possível. Em 2020, devido à pandemia da Covid-19, os trabalhos de campo foram inviabilizados. Senti-me perdida sem a presença dos meus parceiros de pesquisa. Tal cenário me obrigou a descobrir — e inventar — outras formas de pesquisar e estar no mundo.

recortar. Enquanto isso, continuava minha deriva pelo turbilhão de artigos científicos, teses, estudos de caso, documentos, notícias e demais atores que se associam em prol da preservação da “natureza” e das “culturas”.

Meses depois, conversando com um colega historiador, tentei, mais uma vez, explicar de forma rápida minha pesquisa. Ao final, ele disse algo muito importante: “é muita coisa, você tem *dois objetos* de pesquisa!”. Demorou algum tempo para eu perceber — o que não deveria ser uma grande surpresa — que, aos olhos dos modernos, eu só poderia mesmo ter *dois* objetos de pesquisa: *natureza e cultura*. Porém — e isso se tornou mais claro depois da leitura de *Diante de Gaia*, de Bruno Latour (2020) — não se pode definir cultura sem, simultaneamente, definir natureza, e essa exigência é inerente ao próprio caráter do *conceito* de onde emerge essa bifurcação.

[...] não há outra natureza senão *esta* definição da cultura, e não há outra cultura senão *esta* definição da natureza. Elas nasceram juntas, tão inseparáveis quanto irmãos siameses que se abraçariam ou se golpeariam até sangrar sem deixar de pertencer ao mesmo tronco (LATOUR, 2020, posição 281).

A leitura de Latour, no mínimo audaciosa aos olhos de quem adere à noção de domínios para defender aquilo que preza, descreve muito bem o movimento dos atores que venho seguindo, movimento esse que, por um bom tempo, me fez debater entre os “campos” e as dicotomias do mundo moderno.

Para mim foi um “eureka!” perceber que, se natureza e cultura são partes de um mesmo conceito, o que me cabe é descrever e refletir sobre o *movimento de composição* que opera essa bifurcação. Eu precisava fazer escolhas, mas não em relação ao objeto da pesquisa que, por assim dizer, se impôs ao longo de minha trajetória. Finalmente, me senti à vontade para concluir que o Patrimônio Cultural não era meu objeto de pesquisa, e sim o *curso de ação* que me permitiria construir uma descrição — feita a partir das performances de seus atores — de conceitos e categorias que atuam no ordenamento da vida pública moderna, ordenamento este que tem como traço marcante a produção de dicotomias e bifurcações.

Aproximar-se da experiência sem a pretensão de fazê-la coincidir com um domínio é uma das grandes vantagens oferecidas pela Teoria Ator-Rede (LATOUR, 2019a, p. 181). Este princípio me permite usufruir da mesma mobilidade que os atores que tecem a rede do Patrimônio. Portanto, mesmo definindo o Patrimônio como curso de ação a ser seguido, nada me impede de seguir conexões que ultrapassam o suposto “campo do Patrimônio”.

Outro princípio da Teoria Ator-Rede que, a meu ver, oferece uma boa perspectiva para refletirmos sobre o curso de ação do Patrimônio, é considerar a *agência* dos não-humanos na formação do social. Assim, ao retomar o significado original de *socius* como “associação”, Latour propõe que a tarefa do pesquisador se volte para o entendimento simétrico das associações estabelecidas entre humanos e não-humanos. Pensadas em *rede*, essas associações de entidades heterogêneas podem, em certos casos, estabilizar *atores-rede* relativamente duráveis e extensos (BLOK e JENSEN, 2011; COUTINHO e VIANA, 2019).

Ainda, como explicitamente indicado pelo geógrafo Milton Santos (2006), algumas ambições da TAR também convergem com o projeto epistemológico da Geografia:²⁴

Se o espaço é, como pretendemos, um resultado da inseparabilidade entre sistemas de objetos e sistemas de ações, devemos causticar, com B. Latour (1991) em seu livro *Nous n'avons jamais été modernes*, o equívoco epistemológico, herdado da modernidade, de pretender trabalhar a partir de conceitos puros. De um lado, estaria Hobbes, fundador da ciência política e das ciências sociais e, de outro lado, encontraríamos Boyle, o grande autor das ciências naturais e exatas. Essa separação entre "um poder científico, representativo das coisas e um poder político, representativo dos sujeitos" é um dos pontos de partida do paradoxo moderno, "com a separação total entre natureza e cultura" (SANTOS, 2006, p. 65).

Sendo nosso objeto de pesquisa um *movimento*, penso estar em convergência com o conceito de *espaço* proposto por Milton Santos, pois, afinal, a definição de nosso objeto se dá, sobretudo, por meio da descrição das *ações* e *relações* daqueles que o instauram. Ainda, quando buscamos traçar e compreender a inflexão na trajetória do Patrimônio a partir dos deslocamentos e tensões que invocam as clássicas dicotomias do mundo ocidental, pensamos ser possível contribuir tanto com o Patrimônio quanto com a Geografia.

Aprender a se alimentar de *incertezas* e *controvérsias* — em vez de ignorá-las ou tentar suprimi-las — é uma exigência para aqueles que pretendem pensar a partir da TAR. Diante disso, gostaria de dizer ao professor Everaldo Batista da Costa — que identificou na

²⁴ Também de forma explícita, identificamos referências comuns entre Bruno Latour e Milton Santos quando abordam o conceito de *técnica* a partir de Gilbert Simondon (1989), e os conceitos de *espaço*, *tempo* e *evento* a partir de Alfred North Whitehead (1993). Os referentes conceitos são centrais tanto para a Teoria Ator-Rede (TAR), quanto para a epistemologia da Geografia. Quanto a isso, a principal diferença que percebemos entre os pensamentos de Bruno Latour e Milton Santos reside nos conceitos de *ação* e *social*. Para Latour, a ação — ou a agência — é distribuída entre humanos e não-humanos, e o social não é pensado como uma dimensão ou um domínio oposto ao “natural”, e sim um “tipo de conexão entre coisas que não são, em si mesmas, sociais” (LATOUR, 2012, p. 27). Já em Milton Santos (2006, p. 95), a ação parte dos humanos e o social é estabelecido como contraponto ao natural: “[...] os eventos sociais resultam da ação humana, da interação entre os homens, dos seus efeitos sobre os dados naturais”. Penso que, se identificadas e ressaltadas as devidas diferenças, o diálogo entre estes autores pode ser muito interessante.

minha pesquisa a ausência do empírico — que aquele GT era, afinal, um dos trabalhos de campo mais importantes para a pesquisa.

Afinal, se no âmbito do Patrimônio o conhecimento científico sempre foi mobilizado para forjar os *modos de veridicção* — para definir o que fica dentro e o que fica fora, o que é ou não autêntico ou excepcional —, me parece urgente e necessário voltar nossa empiria para a atuação de seus cientistas, pesquisadores e gestores — o que, certamente, inclui adentrar os laboratórios, as instituições, as salas de aula e os seminários que reúnem aqueles que participam da construção dos fatos e das políticas públicas.

Apesar do constrangimento, a desconfiança do professor Everaldo nos revela algo interessante. Hoje, percebo um certo padrão nas pesquisas que abarcam o Patrimônio: temos aqueles que voltam sua empiria para as “comunidades detentoras dos bens” — pesquisas de caráter etnográfico — e aqueles que se ocupam da história de suas instituições — geralmente, pesquisas bibliográficas e documentais.

Diante disso, no momento em que voltarmos nossa empiria para os modernos e suas práticas — transformando laboratórios, instituições, seminários, salas de aula, relatos e publicações científicas em trabalhos de campo — e buscamos compreender seus efeitos na construção do social, acabamos por borrar os tradicionais limites que separam as pesquisas de caráter etnográfico, bibliográfico e documental, o que, certamente, causa certa estranheza em nossos interlocutores.

Nesta tese, não parto de nenhum estudo de caso específico ou legitimado pelo contato direto com os “detentores” do Patrimônio — a não ser que concordemos em considerar que, em certa medida, os pesquisadores sejam também “detentores”. Também não conto com nenhum grande diferencial, acadêmico ou profissional, que indique alguma possível contribuição capaz de ir além daquelas já dadas por pesquisadores experientes que se voltam para a história das instituições de Patrimônio. Nossa proposta também não é realizar uma etnografia, porém, estaremos alinhados a ela uma vez que a TAR “assume uma atitude etnográfica de pesquisa”, afinal, o *social* a ser investigado só pode ser definido pelos próprios atores em suas performances (COUTINHO e VIANA, 2019, p. 26-37).

Penso que a trajetória do Patrimônio não se resume à história de suas instituições — apesar de não prescindir delas. Por outro lado, o “varejo” de estudos de caso que vemos emergir nos encontros e seminários que tratam do Patrimônio — apesar de atestar nossa grande capacidade de seguir atores diversos e adentrar escalas locais — não tem conseguido

nos fazer refletir coletivamente, com alguma profundidade, sobre o *sentido* do Patrimônio e seus efeitos diversos.

Infelizmente, com raras exceções, o que temos visto nesses eventos é uma diversidade de “outros” sendo representados e ordenados a partir das mesmas categorias e conceitos. Penso que o fato de nos voltarmos para os “outros” nos contentando em enquadrá-los no clássico sistema de abstração moderno-ocidental, a meu ver, não sustenta as promessas que fizemos e os valores que buscamos defender.

A tarefa não é simples, e não poderia ser. Penso que parte da complicação advém do dilema exposto logo de início: descrever as associações e os efeitos diversos produzidos pela atuação do Patrimônio acaba por expor controvérsias que abalam a legitimidade daquilo que se entende por “patrimônio”. Como corrigir esse descompasso? Onde termina o ativista e começa o pesquisador, ou vice-versa — um deve sair para que o outro entre em cena? Ambos não podem ser o mesmo, simultaneamente, sem qualquer prejuízo? Como garantir a legitimidade das demandas e proposições de atores que, finalmente, passaram a ter lugar na vida pública sem que, para isso, precisemos suprimir os dilemas, as incertezas e as controvérsias intrínsecas a estes movimentos de composição de coletivos e patrimônios?²⁵

Nossa leitura, ao que tudo indica, estará sempre submetida a *riscos* e questionamentos. Porém, a essa altura, não nos resta outra alternativa a não ser assumir os riscos e passar, da melhor forma possível, pelas objeções que nos forem feitas. Buscaremos seguir, no limite do nosso fôlego e do tempo disponível para a tese, todas as conexões entendidas como necessárias ou pertinentes à compreensão do nosso objeto, mesmo que isso nos tire da “zona de conforto” para nos fazer caminhar — ou tropeçar — pela filosofia, estética, semiótica, religião, política, biologia, história, arquitetura, antropologia, artes, cosmologias e filosofias ameríndias etc.

Há que se admitir certa dose de preterimento ao definir o Patrimônio como curso de ação para investigarmos o ordenamento da vida pública moderna. Porém, isso se deve mais ao meu percurso acadêmico e familiaridade com sua trajetória do que com qualquer atributo especial que faria do Patrimônio o melhor curso de ação a ser seguido. Apesar disso, há que se

²⁵ O antropólogo Mauro Almeida (2003, p. 11-12) tece um comentário interessante a respeito da experiência etnográfica no terceiro mundo. Segundo o autor, “o trabalho etnográfico sempre foi entre nós uma experiência de militância social e política”, afinal, os nativos são nossos concidadãos. Não é incomum, portanto, que entre nós carreiras antropológicas levem a carreiras políticas. Ao transcendermos a tradicional noção etnográfica pautada na relação observador e observado, seguimos em direção a *culturas híbridas* “que articulam tradições acadêmicas com realidades étnicas, em *gêneros confusos*”.

destacar o intenso e contínuo trabalho de acompanhamento e divulgação dos atores que tecem essa rede, o que facilita, e muito, a nossa investigação.

Da mesma forma, admito que nada parece impedir que o objeto dessa pesquisa seja investigado a partir de outras disciplinas. Porém, segundo o geógrafo e professor orientador desta tese, Cassio Eduardo Viana Hissa, a Geografia é uma disciplina voltada para aquilo que mais nos interessa, as *relações*:

A concepção de objeto enquanto um mundo de conexões, cujo conhecimento é alcançado a partir da investigação das partes, das relações e entre as mesmas e delas com o todo, reforça os propósitos históricos da Geografia (HISSA, 2002, p. 273).

A noção de *totalidade*, porém, não pode ser confundida com um todo *orgânico*, onde cada uma das partes exerce uma determinada função: “o todo não mantém uma correspondência direta com a ‘soma’ dessas partes conectadas, o todo também reside nas partes, encontrando nelas a sua vida de reprodução de relações” (Ibidem).

2.2 A Geografia como lugar de encontro

Meu encontro com a Geografia ocorreu de forma gradual por meio de conversas com estudantes do Instituto de Geociências da UFMG, da literatura de João Guimarães Rosa e meu interesse pelo sertão mineiro, das consultorias socioambientais em que tive a oportunidade de trabalhar e, vale mencionar, da minha decepção com o Patrimônio.

Em 2015, a proposta inicial do meu Trabalho de Conclusão de Curso na Escola de Arquitetura da UFMG previa a elaboração de um inventário — aos moldes do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) proposto pelo Iphan — no distrito de Paredão de Minas, situado no município de Buritizeiro, região norte do estado de Minas Gerais. O objetivo — cuja pretensão era diretamente proporcional a minha ingenuidade — era que o inventário legitimasse as demandas da população local frente à Pequena Central Hidrelétrica Paredão de Minas, prevista para ser implantada às margens do vilarejo ribeirinho e já em fase de licenciamento ambiental.

Mochila nas costas, caderneta e gravador no bolso e o grande desejo de conhecer outros mundos. Acontece que, já de início, percebi que o inventário “terminaria” com lacunas impreenchíveis. Eu perguntava sobre as construções tradicionais feitas com adobe e os moradores me respondiam que ninguém mais fazia assim. Perguntava sobre as festividades, e elas já não aconteciam — “o povo foi embora pra cidade, perdeu a graça”. Perguntava sobre a pesca artesanal, e eles me narravam as frequentes apreensões de seus equipamentos pela Polícia Ambiental.

O professor e arquiteto Flávio de Lemos Carsalade — à época, meu orientador — sensível à situação, sugeriu que eu buscasse na geografia, na sociologia ou na economia outros caminhos para pensar o que o trabalho de campo me revelava. Ajustar Paredão ao que o INRC exigia era — naquela circunstância de elaboração de uma monografia e das poucas possibilidades de mobilização política a partir dela — um “desperdício da experiência” (SANTOS, 2002). Diante disso, abandonei o inventário e comecei a escutar o que os moradores queriam me dizer, e não o que eu queria ouvir.

Dentre todas as disciplinas pelas quais passei — certamente de forma rápida — para dar conta daquilo que Paredão de Minas exigia, a Geografia foi a que me convenceu a ficar. Além do meu interesse por seu projeto epistemológico, percebi que a Geografia não só me permite como me estimula a transitar por diferentes saberes. Felizmente, após meu ingresso no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFMG, fui acolhida pelo

professor Cassio Hissa. Essa pesquisa certamente não seria possível sem as conversas, a liberdade e a confiança que marcam nossa parceria.

Todas as disciplinas, pela própria natureza do conhecimento científico, demandam multidisciplinaridade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade. Entretanto, mais do que outras, algumas disciplinas parecem reclamar relações de aproximação, as quais parecem ser sua sobrevivência e, mais além, parecem ser a razão de sua crítica. A geografia é uma das que, no contexto interdisciplinar de busca de “elos perdidos”, nunca deixou de considerar, pelo menos no discurso, que todo o mundo da ciência é efetivamente integrado [...] (HISSA, 2002, p. 274).

Penso que a Geografia também é o que emerge dos encontros que ela propicia. Fissurada pelo mesmo movimento que nos interessa investigar — e que culmina na sua bifurcação em “humana” e “física” —, a Geografia atrai pesquisadores com diferentes formações e trajetórias. Uma vez reunidos, tais pesquisadores acabam por rever os limites de suas próprias disciplinas quando percebem suas questões de interesse reverberar para além dos supostos domínios reivindicados por elas. Assim, “o conhecimento especializado pode fazer-se em fonte de inspiração do conhecimento integrado” (HISSA, 2002, p. 214), o que parece ser o nosso caso.

Sobre a Geografia como lugar de encontro — ou desencontros, como veremos —, vale recordar uma aula da disciplina *Conservação da Biodiversidade* — ofertada em 2016 pelo Programa de Pós-graduação em Geografia da UFMG — que gerou discussões acaloradas sobre os embates entre comunidades tradicionais e as áreas de preservação que sobrepõem seus territórios. A disciplina contava com a presença de pesquisadores vindos de diferentes áreas, principalmente das ciências biológicas, geografia, arquitetura, sociologia e turismo.

Passamos um bom tempo discutindo sobre as práticas “preservacionistas” e “conservacionistas”, até que, em certo momento, o professor regente da disciplina — que é biólogo por formação e por quem guardo grande apreço — me interrompeu: “Amanda, você defendendo o preservacionismo? Por essa eu não esperava!”. Aquela provocação certamente me afetou. Mas, de imediato, não compreendi o que ele queria dizer. Prossegui buscando explicar, a partir do Patrimônio, o que eu entendia pelo termo *preservação*. Só então percebemos que empregávamos os mesmos termos para nos referirmos a conceitos muito diferentes e, curiosamente, com significados quase simetricamente opostos.

Aqueles mais familiarizados com a “proteção da natureza” entendiam a *conservação*, grosso modo, como o conjunto de práticas que admite a presença humana na natureza e pressupõe o uso sustentável dos recursos naturais, sendo a *preservação*, por sua vez, aquela

que parte do princípio de congelamento, de “reverência à natureza no sentido da apreciação estética e espiritual da vida selvagem” e que nega a ação humana direta sobre a natureza (DIEGUES, 2000, p. 30).

Já os pesquisadores mais alinhados às práticas de “proteção das culturas”, entendiam que a *preservação*, em convergência com a definição de Flávio Carsalade (2017, p. 210), “não está na capacidade do bem de permanecer como está, mas na sua capacidade de manter significação junto com as mudanças socioculturais”, o que nega enfaticamente qualquer pretensão de congelamento, sendo o termo *conservação* mais adequado para se referir ao conjunto de intervenções físicas que tem por finalidade perpetuar a dimensão material de um bem, o que, por vezes, a depender da teoria de restauro adotada, restringe a presença humana e nega a ação do próprio tempo.

Depois de acalmarmos os ânimos para, finalmente, nos empenharmos na *tradução* de termos corriqueiramente mobilizados por ambos “domínios”, percebemos que não havia naquela sala nenhum preservacionista negando a presença humana e nenhum conservacionista sugerindo qualquer tipo de congelamento da natureza. Ao contrário, partilhávamos as mesmas angústias e incertezas diante de uma realidade que parecia nos escapar.

O espanto que essa situação me causou não reside no fato de existirem significados diferentes para um mesmo termo. O que me chamou atenção foi um desentendimento tão primário e acalorado entre pesquisadores que partilham as mesmas questões de interesse e, por vezes, os mesmos estudos de caso. Pesquisadores que cursam o mesmo programa de pós-graduação, que se encontram cotidianamente em salas de aula, em eventos, trabalhos de campo e consultorias. Temos trajetórias acadêmicas e profissionais diferentes, certamente, mas em que momento deixamos de fazer nossas *tabelas de tradução* (LATOURE, 2020)? Em que momento afirmar “quem tem razão” tornou-se mais urgente que alinhar e negociar nossas leituras de mundo?

2.3 Aprender a construir relatos de risco

Bruno Latour (2012), em sua obra *Reagregando o Social*, sugere que o trabalho de um cientista do social não é “olhar através da vidraça de alguma janela”, e sim escrever textos. Diante disso, para compor seus relatos, um bom pesquisador ANT deve aprender a se alimentar de cinco fontes de incerteza: a incerteza quanto à natureza dos grupos, das ações, das coisas, dos fatos e sobre o modo de conhecer e escrever sobre o social. A quinta fonte de incerteza, aquela que se refere ao *estudo em si*, precisa ser bem trabalhada para que todas as outras sejam garantidas. Diante disso, assim como o autor, consideramos importante levantar questões que envolvem o próprio ato de compor relatos e escrever textos.

Trazer o processo de tessitura de relatos para o primeiro plano, como nos adverte Bruno Latour, talvez perturbe os que alegam conhecer a composição do social:

Eles preferem ser como os cientistas “exatos”: tentam entender a existência de determinado fenômeno, recusando-se a considerar relatos escritos e confiando apenas no contato direto com a coisa à mão graças ao meio transparente de um idioma técnico claro, sem ambiguidades (LATOURE, 2012, p. 183).

Essa é uma questão importante para nós, pois, afinal, essa tese não hesita em considerar os relatos de nossos colegas como *mediadores* do social que se busca reagregar e descrever.²⁶ Assim, mesmo os relatos escritos por um “colega humilde, que nem mesmo enverga o jaleco branco, pode fazer a diferença” (LATOURE, 2012, p. 202).

Para a ANT, um relato *objetivo* é aquele que consegue se alimentar de incertezas e considerar as diferentes *objeções* dos atores que tecem o social. Como estamos convencidos de que fabricação e artificialidade não se opõem à verdade e objetividade, podemos dizer com certa tranquilidade que nossa pretensão à objetividade não alude ao “apelo frio e desinteressado à objetificação” aos moldes do positivismo, e sim à presença insistente de muitos *objeto*res que — se tivermos sucesso, afinal, um relato corre o risco de falhar assim como um experimento das ciências duras (LATOURE, 2012, p. 188) — tornarão nossos relatos interessantes e controversos.

²⁶ Bruno Latour (2012, p. 65-66) entende por *intermediário* aquilo ou aquele que “transporta significado ou força sem transformá-los: definir o que entra já define o que sai.” Já os *mediadores* “transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado”, de modo que aquilo que entra neles “nunca define exatamente o que sai; sua especificidade precisa ser levada em conta todas as vezes”. A incerteza constante sobre a natureza das entidades — são mediadores ou intermediários? — é, segundo Latour, a fonte de todas as outras incertezas que a ANT decide assumir e acompanhar.

Diante disso, um bom texto não é aquele que “retrata a realidade”, mas o que assume fazer “parte de um experimento artificial para reproduzir e sublinhar os traços gerados por testes”, afinal, “não há nada de menos natural” do que ir a campo, aplicar questionários, elaborar mapas, vasculhar arquivos e empreender uma observação-participante (LATOUR, 2012, p. 199).

Os relatos textuais são o laboratório do cientista social; e, se a prática laboratorial pode servir de guia, é *em virtude* da natureza artificial do lugar que a objetividade consegue ser alcançada, desde que artefatos sejam detectados graças a uma atenção contínua e obsessiva. Assim, encarar um texto de ciência social como relato textual não enfraquece sua pretensão à realidade, mas constitui uma extensão do número de precauções que precisam ser tomadas e das habilidades exigidas dos pesquisadores. [...] Se o social é algo que circula de certa maneira e não um mundo do além a ser descoberto pelo olhar desinteressado de um cientista ultralúcido, então cumpre *transmiti-lo* por meio de uma série de recursos adaptados à tarefa — *inclusive* textos, reportagens, relatos e circulares (LATOUR, 2012, p. 187-188).

Um bom relato ANT é aquele que consegue traçar uma *rede*, ou seja, que consegue descrever “uma série de ações em que cada participante é tratado como um mediador completo”; um relato — que pode se figurar enquanto narrativa, descrição ou proposição — em que “todos os atores *fazem alguma diferença* e não ficam apenas observando” (LATOUR, 2012, p. 189).

A *rede* não deve ser entendida como uma coisa, mas sim como um conceito, uma “ferramenta que nos ajuda a descrever algo, não algo que esteja sendo descrito”. Diante disso, ela se opõe à noção de *sociedade* — que presume a existência de um social já reunido a ser explicado. A rede, em suma, “é o traço deixado por um agente em movimento” (LATOUR, 2012, p. 194).

Registrar algo no papel pressupõe uma transformação, um esforço que requer habilidades, artifícios e inventividade. Diante disso, quando a ANT propõe uma *descrição* do social, ela não se refere à isenção daquele que descreve: “a oposição entre descrição e explicação é outra dessas falsas dicotomias a serem postas para dormir” (Ibidem). Segundo Latour, uma boa descrição é aquela capaz de desdobrar as redes e traçar associações, o que torna a “explicação” algo supérfluo ou irrelevante.²⁷

²⁷ Essa questão, inclusive, é cara a Geografia, disciplina que promoveu uma revisão de seu projeto epistemológico declaradamente pautada na dicotomia *descrição x explicação*.

Aqui, de novo, está a tentativa de imitar uma visão falsa das ciências naturais que prejudica as sociais: sempre se sente que a descrição é demasiado particular, demasiado idiossincrática, demasiado localizada. Mas, ao contrário do provérbio escolástico, só existe ciência do particular. Para se estabelecerem conexões entre lugares, cumpre recorrer a mais descrições e não apelar para entidades vagas como Sociedade, Capitalismo, Império, Normas, Individualismo, Campos, etc. Um bom texto deve promover num bom leitor esta reação: “Por favor, mais detalhes, quero mais detalhes” (LATOUR, 2012, p. 200-201).²⁸

A expectativa é a de que as cinco fontes de incerteza descritas por Latour, uma vez reunidas, possam revelar: “de que é feito o social? O que age quando estamos agindo? A que tipo de agrupamento pertencemos? Que queremos? Que espécie de mundo estamos dispostos a partilhar?” (LATOUR, 2012, p. 202). Essas são perguntas feitas tanto pelos pesquisadores ANT quanto por aqueles que eles estudam. As respostas para essas questões precisam ser “coletivamente encenadas, estabilizadas, revistas” (Ibidem) para que possamos compreender o que temos em comum, o que nos agrupa e de que modo poderemos viver num mesmo mundo — um *bom mundo comum*.

Feitas estas considerações, proponho iniciar nossa descrição a partir de um breve relato, o primeiro que me propus a fazer ciente das cinco fontes de incerteza descritas por Latour e a partir das orientações metodológica propostas pela Teoria Ator-Rede. Este relato se volta para o processo de patrimonialização do modo de fazer Viola-de-Cocho. A partir dele consegui elaborar questões centrais para a tese, questões estas que serão desdobradas a partir de outros relatos e reflexões. Também tenho a expectativa de que este primeiro sub-relato — assim como os precedentes — seja capaz de indicar os caminhos percorridos para se chegar a tão exigida “fonte de empiria” que sustenta nossos argumentos de cunho teórico.

2.3.1 O modo de fazer Viola-de-Cocho

A pesquisadora Marli Lopes da Costa (2011), a partir de estudos empreendidos pelo músico e professor Abel dos Anjos Filho (2002) e pelos geógrafos Gerd Kohlhepp e Markus Blumenschein (2000), observa como as preocupações relativas à preservação da viola-de-cocho se intensificaram em função do intenso movimento migratório de sulistas para a região de Mato Grosso a partir da década de 1970. A chegada de imigrantes, segundo os autores,

²⁸ Acrescento aqui parte da nota de rodapé do autor: “Segundo a visão geral das sociedades de [Gabriel] Tarde, as sociedades humanas são típicas por causa do pequeno número de agentes que mobilizam, contrariamente à biologia ou à física, que tratam de bilhões e bilhões de elementos. Portanto, estudar o social é descobrir o particular”.

provocou conflitos culturais que se desdobraram em manifestações locais de “exibição” da própria identidade regional — ou seja, em nossos termos, a chegada de imigrantes²⁹ provocou um processo *reflexivo* entre os locais³⁰ que, diante da presença de um “outro”, passaram a demarcar sua “cultura” e a reivindicar direitos específicos sobre coisas, lugares e conhecimentos.³¹

A historiadora Heloisa Ariano (2017, p. 160) enfatiza como o processo de transformação da viola-de-cocho em símbolo regional se relaciona ao trabalho de pesquisa pioneiro empreendido por Roberto Corrêa e Elizabeth Travassos no Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP) na década de 1980 em Mato Grosso.³² Mais tarde, já no início dos anos de 1990, o professor, músico e maestro Abel dos Anjos desenvolveu projetos de pesquisa e oficinas de execução e fabricação do instrumento com mestres cururueiros e dançarinos de siriri. O maestro realizou apresentações nacionais e internacionais que viabilizaram a divulgação e a consagração da viola-de-cocho como emblema regional. Segundo a autora, os projetos desenvolvidos por Abel garantiram a ele inúmeros prêmios, e aos atores populares, a oportunidade de viajar e terem maior visibilidade.

Em fevereiro de 2002 — posteriormente a promulgação do Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000 que institui o Registro de Bens de Natureza Imaterial no Brasil —, o CNFCP financiou, com recursos da Petrobrás, o *Projeto Viola-de-Cocho Pantaneira*. Este projeto implementou nova pesquisa etnográfica e documental nos municípios de Corumbá e Ladário, localizados no estado de Mato Grosso do Sul, e contou com parcerias do governo do estado, da Universidade Federal de Mato Grosso, do Ibama, do Instituto do Meio Ambiente Pantanal, dentre outras instituições locais.

O Modo de Fazer a Viola-de-Cocho, com menção ao “complexo musical, coreográfico e poético associado ao cururu e ao siriri”, foi registrado como patrimônio cultural de natureza imaterial pelo Iphan — ou seja, a nível federal — no Livro dos Saberes em 2005.³³ O

²⁹ Localmente chamados de “pau rodados”.

³⁰ Os “cuiabanos de chapa e cruz”.

³¹ Segundo a historiadora e professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFTM Heloisa Ariano (2017, p. 158), “essa tensão entre forasteiros e nativos é latente em Cuiabá e não gera uma divisão permanente, irrompe apenas quando alguma atitude é interpretada como agressão aos ícones considerados sagrados como alguns bens da cultura popular e os personagens símbolos da regionalidade, como é o caso do Marechal Rondon.” Ainda, segundo a autora, “é recorrente a curiosidade sobre se o autor de alguma ação de política cultural, dirigida sobretudo ao acervo simbólico que caracteriza o regional, é ou não é nascido na cidade ou no estado.”

³² Ver TRAVASSOS e CORRÊA (Pesquisa sobre cururu, siriri e viola-de-cocho, 1986; Viola-de-Cocho, 1988).

³³ Segundo Dossiê publicado pelo Iphan (2009, p. 13), “Viola-de-cocho é um instrumento musical de forma e sonoridade *sui generis* produzido na região da bacia do Rio Paraguai – baixada cuiabana e adjacências – nos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Destaca-se como um instrumento fundamental nos gêneros musicais cururu e siriri, cultivados, sobretudo, em manifestações culturais ligadas à religiosidade e à brincadeira.

referente Registro foi impulsionado pelos resultados do *Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular*, desenvolvido pelo CNFCP, desde o final de 2000, no âmbito do recém lançado Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (AMARAL, 2015, p. 99). Segundo João Paulo Amaral — ex-aluno do curso de mestrado profissional³⁴ organizado pelo próprio Iphan —, este foi um projeto piloto que buscava criar experiências e testar a aplicabilidade do Registro e do Inventário Nacional de Referências Cultural (INRC).

Segundo dossiê produzido pelo Iphan (2009, p. 70-80), o Registro como patrimônio cultural do modo de fazer viola-de-cocho foi motivado pela “ameaça de diluição dos significados das expressões tradicionais frente às novas demandas colocadas pela cultura de massa e pela indústria do entretenimento”. O dossiê também ressalta a “necessidade de desenvolvimento de planos de manejo sustentável de espécies que servem como matéria-prima para a produção dos instrumentos, além da substituição de outras matérias-primas tendo em vista a preservação do patrimônio ambiental da região” (IPHAN, 2009, p. 83).

Porém, no ano de 1996, antes mesmo do surgimento do Registro enquanto instrumento do Patrimônio, a viola-de-cocho foi tombada a nível estadual por Mato Grosso.³⁵ Segundo o dossiê (IPHAN, 2009, p. 72), o tombamento decorreu como reação a uma solicitação de registro da marca “viola-de-cocho” junto ao Instituto Nacional de Patrimônio Industrial (INPI) por um “estudioso de música de Cuiabá”, na década de 1990. Este “estudioso” também é citado no dossiê como um “particular”, porém sua identidade se manteve anônima no referido documento (IPHAN, 2009, p. 80).³⁶

O estado de Mato Grosso do Sul, anos mais tarde, também procedeu com a patrimonialização da viola-de-cocho na esfera estadual, porém, ainda segundo o dossiê, ela veio como consequência dos trabalhos desenvolvidos pelo *Projeto Viola-de-Cocho Pantaneira*, anteriormente mencionado. O modo de fazer viola de cocho foi registrado — e não tombado — a nível estadual no Livro de Registro dos Saberes em 2003 pelo estado de Mato Grosso do Sul (IPHAN, 2009, p. 70-71).

No decorrer destas primeiras investigações, algumas questões me chamaram atenção: quem seria esse “particular” cuja ação motivou o tombamento da viola-de-cocho pelo estado

É produzida de modo artesanal e, tradicionalmente, com matérias-primas extraídas da natureza – da fauna e da flora do pantanal e do cerrado.”

³⁴ A dissertação de Amaral foi desenvolvida, segundo o autor, a partir de questões identificadas no cotidiano da prática profissional da Superintendência do IPHAN no Mato Grosso do Sul.

³⁵ O tombamento, assim como o registro, pode ocorrer em três esferas: municipal, estadual e federal.

³⁶ O registro do Inpi é diferente do registro do Iphan. Na presente sessão, utilizaremos “registro” com inicial minúscula para nos referirmos ao “registro da marca viola-de-cocho” junto ao Inpi e “Registro” com inicial maiúscula para tratar do “Registro do bem cultural de natureza imaterial Viola-de-Cocho” junto ao Iphan.

de Mato Grosso em 1996? Quais atores compõem o coletivo apresentado pelo dossiê como “mestres cururueiros e comunidades de artesãos e instrumentistas de viola-de-cocho” que teriam, diante da ação deste “particular”, se articulado para o reconhecimento da viola-de-cocho como patrimônio cultural (IPHAN, 2009, p. 80)? Minha busca seguiu nessa direção.

Quanto ao “particular” que pretendia o registro da marca “viola-de-cocho” junto ao Inpi nos anos de 1990, após uma busca não tão rápida, descobri que se tratava do músico, maestro e professor da Universidade Federal de Mato Grosso, Abel Santos Anjos Filho. Curiosamente, o nome de Abel é citado no próprio dossiê do Iphan como referência a instrumentistas que, no âmbito da música popular e erudita, colaboraram com a promoção da viola-de-cocho em diferentes meios. Porém, como já mencionado, nada vincula o nome do professor ao “particular” ou “estudioso de música de Cuiabá” que havia requerido o registro junto ao Inpi. Interessante perceber como um mesmo ator pode ser considerado “interno” ou “externo” a determinado coletivo a depender das controvérsias e do marcador de diferença — do “distintivo” — mobilizado.

Em entrevista concedida à pesquisadora Marli Lopes Costa (2011, p. 116) em maio de 2009, Abel relata que as desavenças começaram quando ele afirmou, com base em suas pesquisas, que a viola-de-cocho era, provavelmente, de origem portuguesa. Tal afirmação, segundo o professor, gerou descontentamento entre alguns cururueiros locais que insistiam no fato da viola-de-cocho ser originalmente mato-grossense. Essa grande necessidade dos “locais” de afirmar a procedência mato-grossense da viola-de-cocho parece se relacionar diretamente aos processos reflexivos de demarcação e enunciação de suas “culturas” que, como já dito, se intensificaram mediante a chegada de imigrantes na região a partir da década de 1970.³⁷

Porém, a desavença tomou maiores proporções — envolvendo artistas, jornalistas, produtores e gestores culturais — quando foi descoberta a solicitação do professor para o registro da marca “viola-de-cocho” junto ao Inpi. Segundo artigo publicado por Heloisa Ariano (2017), a quem Abel concedeu entrevista sobre o caso no ano de 1996, o registro da marca “viola-de-cocho” tinha como objetivo facilitar a administração de apresentações e a comercialização dos *Compact Discs* do grupo que ele formara junto aos cururueiros e

³⁷ Não nos precipitemos em definir quem são esses “locais”. Ver-se-á, mais a frente, que essa necessidade de demarcação de origem não é uma preocupação comum a todos, inclusive entre os artesãos e cururueiros.

dançarinos de siriri, além de garantir que seu trabalho de pesquisa não fosse apropriado de modo indevido por terceiros (ARIANO, 2017, p.157).³⁸

Os protestos começaram quando um outro requisitante, natural de Cuiabá, tentou registrar sua banda de rasqueado com o nome “banda viola de cocho” e foi informado pelo Inpi que a marca já havia sido reservada (Ibidem). Diante disso, o músico cuiabano mobilizou aliados e uma grande campanha contra a iniciativa de Abel.

As acusações apontavam para o fato de Abel não ser natural de Mato Grosso (um “pau rodado”), de seus projetos terem descaracterizado a viola-de-cocho e contribuído para a perda de autenticidade do instrumento — o maestro criou novas versões para a viola de cocho, com mais pontos, o que permitiu a afinação adequada para execução de músicas clássicas — e da tentativa de apropriação individual de um “bem cultural coletivo” (ARIANO, 2017, p. 167).

Os protestos, que reuniram outros artistas e gestores culturais, resultaram em abaixo-assinados, passeatas e processo judicial. O abaixo-assinado exigia o tombamento da viola-de-cocho, o que logo em seguida foi implementado pelo estado de Mato-Grosso “com a ressalva dos políticos de que aquele dispositivo não impediria o incentivo do turismo na região” (ARIANO, 2017, p. 165).³⁹ Heloisa Ariano (2017, p. 166) destaca que não era unânime, em 1996, “a concepção de que os bens culturais populares deveriam ocupar o lugar de símbolos de pertencimento locais, evidência de que esse uso do popular ainda não era hegemônico”.

Quando muito já se havia publicado sobre o caso, os cururueiros foram finalmente convidados a manifestar seus pontos de vista. A entrevista, que não foi individual e sim uma coletiva que reuniu mestres e artesãos, foi parcialmente publicada pelo jornal *O Diário de Cuiabá*. Segundo Heloisa Ariano, ambas as atitudes dizem muito sobre a perspectiva dos jornalistas responsáveis pela cobertura sobre a cultura popular. Penso que a crítica da autora

³⁸ Segundo Ariano (ARIANO, 2017, p. 157), “em virtude do que considerou uma apropriação indevida de seu trabalho de pesquisa por outro músico em São Paulo, o maestro decidiu procurar o Instituto Nacional de Propriedade Industrial, onde foi aconselhado a fazer a inscrição da marca de sua empresa viola de cocho e a reserva para todas as rubricas na área de cultura.”

³⁹ Importante observar que esse tombamento se deu na esfera estadual e antes do surgimento do Registro de Bens de Natureza Imaterial (DECRETO Nº 3.551, DE 4 DE AGOSTO DE 2000). Aliás, o tombamento da viola-de-cocho foi um ponto fora da curva frente ao *corpus* do que, até então, se considerava passível de tombamento. O que exatamente se estava tombando? Uma viola-de-cocho específica, todas as violas-de-cocho, suas diferentes versões foram consideradas? A LEI Nº 6.772, DE 10 DE JUNHO DE 1996, que “Tomba ao Patrimônio Cultural do Estado de Mato Grosso a Viola de Cocho, o Ganzá e o Mocho, e dá outras providências”, sanciona: “Art. 1º: A Viola de Cocho, o Ganzá e o Mocho ficam tombados como patrimônio cultural de domínio popular no Estado de Mato Grosso. Art. 2º: Fica vedada a exclusividade do uso desses instrumentos, assim como dos símbolos a eles associados, para fins comerciais ou qualquer outro tipo de atividade, cuja finalidade seja o lucro financeiro.” Seria possível atender ao segundo artigo da referida lei e, ao mesmo tempo, garantir que o incentivo ao turismo na região não fosse afetado? Como veremos, não, inclusive, devido a demandas levantadas pela própria prefeitura.

se refere à concepção “coletivizadora” da cultura popular e à divergência de opiniões entre os cururueiros e gestores locais que resultaram na omissão de trechos da entrevista:

É de se destacar que o presidente da Associação do folclore de Mato Grosso, naquele momento, um cururueiro também, se posicionava contra o registro, ao contrário dos demais mestres cururueiros e artesãos, que eram parceiros do maestro. Foram apresentados pela jornalista como “um grupo de compadres” e não como parceiros em um conjunto musical. Os mestres violeiros salientaram que estavam fartos de “homenagens” como fica evidente no título da matéria expresso em sotaque cuiabano: “De homenagem a gente ta ‘tcheio” (ANTUNES, 1996c), o que indicava uma exigência de ações mais efetivas em relação aos seus saberes e fazeres. Com as ações do projeto do maestro, eles teriam recebido mais do que homenagens; receberam cachês e viajaram para outras cidades e estados para apresentações. Tinham, enfim, conseguido visibilidade para além do círculo das festas de santo, algumas das quais, as mais massivas, sequer eram convidados. Os cururueiros presentes à entrevista traziam nos braços violas diferentes, com três, com quatro, com cinco pontos; umas menores, outras maiores, com encordoamentos de diferentes materiais, pescoços longos e curtos, de mangueira e de sarã, construídas de madeiras diversas. Um cururueiro, seu Simião, arrematou com a frase: “Há mudanças. Tudo muda. Cada um de nós tem uma ideia”. Eles eram os principais sujeitos daquele debate e se reconheciam contemplados no modo como se distribuiu o usufruto dos direitos sobre viola nas ações do projeto (ARIANO, 2017, p. 167).

Relato semelhante, registrado mediante entrevista com um cururueiro em Cuiabá já em 2009, também aparece na tese de Marli Lopes Costa (2011):

O professor Abel foi um dos que lutaram, incentivaram e, glória a Deus, não deixaram a cultura morrer. Foi ele que falou: “Vocês têm que dar valor na cultura que vocês sabe” (sic.), e através dele começou a valorizar. A cultura começou a ser mais difundida porque ele arrumava apresentações pra gente. Ele divulgava o trabalho dele como músico e levava a viola de cocho pra cantar o hino nacional, outras composições dele, e a gente aproveitava e divulgava a cultura nossa. Se esse cururu tá nessa altura, agradeço a Deus, Abel Santos e eu. Porque nós andamos demais, lutamos. Ele lutou demais e depois que o povo viu que o siriri tava de pé, aí a turma andou a meter o pé nele. Mas quem fez isso não foi cururueiro não, foram os artistas. Os que mexem só com rasqueado, só com essas coisas, não queria siriri porque falava que era feio, por causa de ponto de viola. Viram Abel na época tocar a viola e começaram a falar. Mas como? Só porque não é cuiabano não pode tocar a viola? Aí nós tudo, os curureiros, demos apoio pra ele (COSTA, 2011, p. 116).

Os dois últimos relatos aqui apresentados apontam para o vínculo e a parceria do músico e professor Abel dos Anjos com cururueiros e dançarinos locais. Interessante observar

como o mestre entrevistado por Marli Costa atribui o descontentamento com Abel aos “artistas” e questiona a deslegitimação do maestro baseada no argumento de sua naturalidade.

Diante destes relatos, questiono: quem eram os “locais” descontentes com os resultados das pesquisas de Abel? Quem protestou contra a solicitação de registro da marca “viola de cocho” junto ao Inpi? Lembrando que, no dossiê de Registro elaborado pelo Iphan, os “descontentes” são citados como os “mestres cururueiros e comunidades de artesãos e instrumentistas de viola-de-cocho” (IPHAN, 2009, p. 80).

Observe que, enquanto aqueles que protestavam contra o registro da marca “viola de cocho” junto ao Inpi argumentaram e traçaram diferenças a partir da polarização “estrangeiros (pau rodados) x locais (cuiabanos de chapa e cruz)”, “cultura erudita x cultura popular”, “privado x público”, os que apoiaram o maestro colocaram a questão a partir do eixo “artistas x cururueiros”. Interessante perceber como essas dicotomizações só fazem sentido a partir da *performance* dos atores que as mobilizam. Aqui, esses polos ganham sentido a partir de performances locais, de menor escala, porém, penso que, mesmo quando tratamos das dicotomizações clássicas da razão euro-ocidental — natureza-cultura, corpo-mente, espírito-matéria —, também devemos nos voltar para as performances dos (diversos) atores que as instauram. Nenhuma delas, independente da escala de atuação, se apresentam determinadas *a priori*.

Em sua dissertação, João Paulo do Amaral (2015, p. 102) chama a atenção para documentações internas que apontam a Fundação de Cultura de Corumbá, órgão vinculado à prefeitura, como a principal articuladora das primeiras ações sobre a viola-de-cocho junto ao Iphan. Ainda, segundo o autor, desde as primeiras ações de salvaguarda coordenadas pelo CNFCP, os detentores de Mato Grosso do Sul não são mencionados com frequência nas atas das reuniões, sendo a Fundação a principal protagonista e interlocutora junto ao Iphan.

Amaral relata, com base em entrevistas e reuniões em que esteve presente, as críticas dos mestres cururueiros e artesãos sobre o cenário pós Registro, uma delas feitas pelo mestre Sebastião diante da solicitação encaminhada pela prefeitura de Corumbá — no ano de 2014, às vésperas da festa de São João — que pedia novas composições aos cururueiros: “*ele não sabe que não é assim nossa cultura. Cada violeiro só canta sua toada, né? E não canta assim de qualquer jeito, né? E ainda tem o improviso, né?*” (AMARAL, 2015, p. 140, grifo nosso).

Não é curioso que a própria Prefeitura de Corumbá, a principal representante do estado de Mato Grosso do Sul no processo de Registro da viola-de-cocho junto ao IPHAN, receba a referida crítica por parte de um mestre cururueiro? — “*ele não sabe que não é assim nossa*

cultura”. Reflito sobre a crítica de Sebastião: em que medida essa solicitação da prefeitura pode ser compreendida como uma “demanda por novidade” relacionada à própria lógica da “indústria do entretenimento” que, a princípio, se buscava evitar por meio da patrimonialização da viola-de-cocho?

Senhor Vitalino, durante as reuniões, também fazia questão de deixar claro que “se fosse para ensinar ao modo que ensinavam na ONG Moinho Cultural, ele não o faria, pois, segundo o mestre, a afinação próxima ao violão descaracteriza o instrumento: “é outra coisa”, insistia (Ibidem). Marli Costa (2011, p. 52), a partir de seus trabalhos de campo, relata que mestres, artesãos e dançarinos mais velhos dizem não se identificar com o siriri apresentado atualmente pelo Moinho Cultural e pelo grupo de dança da Fundação de Cultura de Corumbá-MS, apesar de reconhecerem que essas mudanças contribuíram para conquistar o interesse de jovens locais e atrair turistas.⁴⁰

A pesquisadora e mestra em Estudos de Cultura Contemporânea da UFMT Giordanna Santos (2010) relata, com base em seus trabalhos de campo, o crescente interesse da mídia em noticiar o siriri. Segundo a pesquisadora, essa cobertura midiática — que se intensificou após a realização do Festival Siriri em 2001 — tem contribuído para a mobilização de jovens nos projetos culturais. A brincante⁴¹ Dilza, questionada pela pesquisadora sobre os motivos desse interesse recente dos jovens pelo siriri, responde:

Primeira coisa que eles falam – por que jovem gosta de se mostrar, né – aí eles falam que os passos não são mais... aí eles podem agora colocar outros passos, podem colocar funk e diversas expressões corporais. Então para eles não é mais tão antigo. Com a mudança do siriri, eles ficaram maravilhados. Eu perguntei para eles (alguns jovens do grupo Raízes Cuiabana): o que vocês sentem quando dançam (o siriri): alegria, acham fascinante o público bate palma para eles e ficar mexendo com eles; eles levam mais pro lado assim, não tanto para o lado do valor da cultura. E nós já mais antigos, nós não, nós já os vemos como futuros mestres, futuros repassadores das nossas tradições (SANTOS, 2010, p. 13).

Interessante comparar as narrativas dos mestres cururueiros a respeito das mudanças. Os mestres e artesãos entrevistados pelo *O Diário de Cuiabá* em 1996 sobre a tentativa de registro da marca viola-de-cocho junto ao Inpi, anteriormente mencionados, se referiam positivamente às diferentes versões da viola-de-cocho criadas a partir da parceria com o

⁴⁰ As mudanças incluem figurinos personalizados, coreografias profissionais, mistura de ritmos e o deslocamento do siriri de momentos de celebração coletiva e ativa para celebrações contemplativas e passivas (SANTOS, 2010).

⁴¹ “Brincante” é o termo local usado para se referir aos dançarinos e dançarinas de Siriri.

maestro Abel dos Anjos: “Há mudanças. Tudo muda. Cada um de nós tem uma ideia” (ARIANO, 2017, p. 167). Já os mestres entrevistados por João Paulo Amaral e Marli Costa demonstram claramente seus descontentamentos frente as mudanças no modo de tocar e ensinar a viola-de-cocho e o siriri após a patrimonialização.

Penso que essas diferentes perspectivas sobre as mudanças apontam para a necessidade de refletirmos sobre duas questões: os regimes que definem quem é ou não autorizado a participar daquilo que, para durar, precisa se transformar, e os *meios* criados para possibilitar a valorização e a transmissão dos saberes que se pretende preservar.

Quando o mestre cururueiro, entrevistado pelo jornal em 1996, diz que as coisas mudam porque “cada um de nós tem uma ideia”, subentende-se que suas ideias *fazem parte* daquilo que muda. Diante disso, devemos nos questionar se a visão negativa dos mais velhos a respeito das mudanças empreendidas no modo de fazer viola-de-cocho, siriri e cururu após a patrimonialização tem a ver com uma simples “resistência à mudança”, um “sentimento nostálgico”, ou com uma dificuldade das próprias ações patrimoniais em criar comensurabilidade entre diferentes proposições e espaços capazes de inseri-los de forma efetiva nas esferas de decisão.

Podemos citar outros casos em que a resistência dos mais velhos se manifesta frente as mudanças e metodologias empreendidas por políticas culturais. A antropóloga Joana Cabral de Oliveira e o antropólogo Lucas Keese dos Santos (2016), em suas pesquisas sobre o processo de formação de pesquisadores indígenas *Guarani Mbya*, relatam os descompassos entre uma concepção de conhecimento mentalista, “presente em alguns ramos da ciência, que colocam o cérebro como sede e processador do conhecimento que, por isso, é transmitido exemplarmente através da linguagem” (p. 143) e o modo de conhecer guarani, que se “constrói por hábito e por ações que incidem no corpo” (p. 163).

Esse descompasso, como observa os autores a partir das considerações do antropólogo Mauro Almeida, indica a necessidade de se construir comensurabilidades entre mundos por meio de “acordos pragmáticos” (OLIVEIRA e SANTOS, 2016, p. 164), ou seja, “diferentes sistemas do mundo podem entrar em acordo sobre certas consequências pragmáticas de seus postulados, sem que haja *correspondência* entre esses postulados ou sobre visões de mundo respectivas” (ALMEIDA, 2003, p. 16, grifo nosso). Essa questão parece cara ao Patrimônio e será desdobrada ao longo da tese.

O registro do modo de fazer viola-de-cocho também suscita questões interessantes para pensarmos nos efeitos da bifurcação natureza-cultura no curso de ação do Patrimônio e

na organização da vida pública. O dossiê do Modo de Fazer Viola-de-Cocho ressalta a necessidade de desenvolvimento de planos de manejo sustentável de espécies que servem como matéria-prima para a produção dos instrumentos, além da necessidade de substituição de outras matérias-primas tendo em vista a preservação do patrimônio ambiental da região (IPHAN, 2009, p. 69).

Ainda segundo o referido documento, algumas matérias-primas de origem animal têm sido substituídas por produtos industrializados “sem maiores danos para a integridade do instrumento” (IPHAN, 2009, p. 70). Algumas dessas substituições foram observadas antes mesmo das políticas de patrimonialização. O dispêndio para obtenção das matérias-primas — que envolve o trabalho artesanal de extração e o cumprimento de exigências impostas pela legislação ambiental — e a praticidade oferecida por alguns produtos industrializados aparecem como as principais motivações. Assim, a batata-de-sumaré ou o grude feito à base de bexiga natatória de piranha têm sido substituídos pela cola industrial, as linhas de náilon são usadas no lugar das cordas antes feitas com tripas de algumas espécies de macacos e a cera de abelha — usada na preparação dos pontos do instrumento — substituída por cera industrial.

Porém, as melhores madeiras para a fabricação do corpo do instrumento advêm de espécies nativas, como a ximbuva ou a sarã de leite. A legislação ambiental brasileira determina uma autorização específica para o corte dessas árvores, o que se torna difícil e demorado quando consideramos que a maioria dos artesãos são pessoas idosas que contam com pouca instrução para lidar com tais exigências. Frente a isso — considerando, ainda, o aumento da demanda pela fabricação de violas-de-cocho após a patrimonialização —, os artesãos que trabalham sem a licença são colocados numa condição de ilegalidade.

A botânica e professora da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Iria Hiromi Ishii, participou da elaboração da primeira edição da Cartilha da Viola-de-Cocho e ressalta as dificuldades de execução de um plano de manejo compatível com as demandas dos artesãos e das legislações ambientais. Em entrevista, a botânica diz:

Fui incumbida de fazer o planejamento do cultivo da madeira pra fazer a viola-de-cocho [...]. Na análise que eu fiz da ximbuva, pra ela ter um diâmetro de 45 a 50 cm [o mínimo para se confeccionar o corpo da viola], leva mais ou menos 60 anos, então nós temos que plantar uma quantidade significativa de árvores pra garantir uma produção para as gerações futuras (MARTINS, 2011, p. 44-45).

Questionada por Patrícia Martins sobre o andamento do Plano de Manejo, ela ressalta que “por enquanto nós não temos nada ainda, as árvores que foram cortadas para confecção de algumas violas foram de áreas onde ocorrem naturalmente, nós não temos ainda uma área florestada, temos que definir ainda onde vamos plantar (...)” (Ibidem).

A contradição precisa ser explicitada, pois ela revela algo importante sobre a insuficiência do modo de organizar a vida pública pautado da bifurcação natureza-cultura, insuficiência esta que coloca atores não-hegemônicos em situação de constante vulnerabilidade: se, por um lado, os artesão da viola-de-cocho são valorizados e reconhecidos como detentores de um conhecimento tradicional considerado um patrimônio da nação, por outro, no que se refere a preservação dos “recursos naturais que a todos pertencem”, eles são considerados infratores caso continuem a obter suas matérias-primas como “tradicionalmente” fazem, ou seja, sem a licença dos órgãos ambientais. Essa contradição, como veremos mais à frente, é recorrente no caso de saberes classificados pelo Patrimônio como “bens de natureza imaterial”.

Outra controvérsia citada por Heloísa Ariano (2017) também nos chamou atenção. Durante a implementação do plano de salvaguarda do Modo de Fazer Viola-de-Cocho surgiu uma polêmica, envolvendo pessoas que, em 1996, haviam se posicionado contra o registro da marca “viola de cocho” no Inpi. Segundo a autora, durante uma reunião com o Iphan, essas pessoas manifestaram “preferirem ver a viola esquecida a dividir sua presença com Mato Grosso do Sul no dossiê do patrimônio imaterial” (ARIANO, 2017, p. 168-169).

Essa controvérsia também é relatada pela antropóloga Patrícia Martins.⁴² Segundo a autora, após a homologação do registro do Modo de Fazer Viola-de-Cocho em 14 de janeiro de 2005, o Iphan recebeu um ofício, em nome da Associação Folclórica de Mato Grosso (AFOMT), assinado por seu fundador e presidente Luiz Marques da Silva, solicitando a reconsideração do registro.⁴³ O ofício acompanhava outro documento, assinado pelo próprio secretário de Cultura do Mato Grosso, que ratificava o pedido de revisão do registro: “vimos pelo presente ratificar tal solicitação, no que concerne à territorialidade de pertencimento do

⁴² O texto trata do terceiro produto do contrato 2296/2010 vinculado a consultoria da Unesco 914BRZ4012 em vigência desde agosto de 2010. Desenvolvido a partir da Coordenação Geral de Salvaguarda, DPI/Iphan, a referente análise fez parte de um trabalho maior com vistas a avaliar a política de salvaguarda dos bens registrados como patrimônio imaterial brasileiro.

⁴³ Luiz Marques da Silva é o mesmo que se posicionou contrário ao registro da marca “viola de cocho” requerida pelo professor Abel dos Anjos. Ver citação anterior de Ariano (2017): “É de se destacar que o presidente da Associação do Folclore de Mato Grosso naquele momento, um cururueiro também, se posicionava contra o registro, ao contrário dos demais mestres cururueiros e artesãos, que eram parceiros do maestro.”

‘saber fazer viola-de-cocho’, como sendo exclusivamente do Estado de Mato Grosso” (MARTINS, 2011, p. 17-18).

O Inventário Nacional de Referências Culturais considerou — conforme “evidências antropológicas” — a região da baixada cuiabana, seguindo a extensão do Rio Paraguai, como o *sítio* correspondente à área de abrangência do bem. Segundo a autora, esse processo de revisão do registro levantou questões jurídicas e conceituais de algum modo construtivas, “pois gerou reflexão dos dois lados: detentores deste conhecimento tradicional e Estado” (Ibidem).

A antropóloga Letícia Vianna — coordenadora geral do Projeto Celebrações e Saberes da Cultura Popular, anteriormente mencionado — coloca essa controvérsia nos seguintes termos:

Essa questão é importante de ser mencionada pois suscitou protestos de cidadãos do Mato Grosso que, parece, confundiram o registro do patrimônio imaterial com alguma espécie de certificado de origem do bem cultural. E pretenderam que o Iphan retirasse a menção ao Mato Grosso do Sul (Corumbá e Ladário) como localidades onde a viola-de-cocho é uma referência de identidade cultural. É interessante, aqui, a problemática da disputa de um *signo de identidade* que, do ponto de vista das evidências antropológicas, é relativo à densidade histórica de um lugar na geografia. Mas, do ponto de vista dos que reivindicam a retirada da menção à Mato Grosso do Sul como região de ocorrência do bem cultural, é relativo a uma questão geopolítica (VIANNA, 2005, p. p 59, grifos nosso).

Como complemento à observação de Letícia Vianna, também considero interessante destacar que nessa “problemática da disputa de um signo de identidade” — que, em grande medida, foi catalisada pela própria presença e ação das instituições de Patrimônio na região — as “evidências antropológicas” tiveram mais peso que as “questões geopolíticas” levantadas por atores locais na determinação do “coletivo viola-de-cocho”. Pergunto: por quê? Por que as questões geopolíticas foram levantadas por atores locais “confusos” quanto aos efeitos do Registro e as evidências antropológicas comprovadas por pesquisadores capacitados? Ou, por que a antropologia teria algum privilégio epistemológico frente ao que determina quem ou o que deve ser considerado pertencente a determinado coletivo? A meu ver, nenhuma das possibilidades indica bons caminhos.

As “questões geopolíticas” levantadas por atores locais envolvem uma longa história de expropriação de terras incentivada pelo próprio Estado brasileiro, de conflitos armados, de argumentos separatistas pautados na dicotomia “atraso” (do norte do estado) e “progresso” (do sul) e uma divisão político-administrativa — aprovada em plena ditadura do governo Geisel — efetivada na ausência de um plebiscito ou consulta popular (BITTAR, 2016). Tomar

o Registro da viola-de-cocho como patrimônio imaterial por “alguma espécie de certificado de origem do bem cultural”, talvez, diga menos sobre uma possível confusão por parte de cidadãos do Mato Grosso do que sobre as expectativas e os efeitos — talvez inesperados ou indesejados — do próprio Registro.⁴⁴

Ainda há muito que se discutir sobre as implicações entre o Registro de bens de natureza imaterial e o registro de propriedade intelectual. Penso que, se há confusão entre eles, ela não deveria ser pensada como exclusiva dos “detentores” e, sim, partilhada por todos os atores do patrimônio (incluo aqui os vários regimes de proteção que se pautam no direito e na ciência moderna). A noção de *propriedade* está presente em ambos os regimes, porém, como ressalta Marcela S. Coelho de Souza:

Os direitos de propriedade intelectual fazem, sob importantes aspectos, o trabalho *inverso* dos “direitos de propriedade cultural”: o de reservar a particulares certos direitos de propriedade sobre o que tende a ser apreendido, por motivos morais ou práticos, como coletivo ou público: o conhecimento, por exemplo (SOUZA, 2010, p. 166).

Questões polêmicas envolvendo estes dois regimes de patrimônios — o cultural e o intelectual — também se destacam nos processos de Registro do Ofício das Baianas de Acarajé, das Paneleiras de Goiabeiras, da Arte Kusiwa, da Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá, da Produção Tradicional e Práticas Socioculturais Associadas à Cajuína no Piauí, dentre outros.⁴⁵

Meu objetivo ao levantar tais controvérsias não é decidir quem tem razão.⁴⁶ Mas, precisamos não suprimir muito rapidamente as incertezas que emergem desses processos de composição de coletivos. Segundo Patrícia Martins (2011, p. 28-30), essa polarização entre Mato Grosso e Mato Grosso do Sul reflete, hoje, na desarticulação entre as políticas de salvaguarda dos dois estados, o que se manifesta tanto na discrepância entre os aportes

⁴⁴ Segundo Patrícia Martins (2011, p. 25-26), essa tensão em torno do registro do modo de fazer viola-de-cocho resultou em ações particulares para cada estado, “não objetivando na convergência para a construção de uma unidade ou mesmo um diálogo entre dois contextos em prol do fortalecimento deste modo de fazer”.

⁴⁵ Ver COSTA e SILVA, 2021 (Os usos do Registro do Patrimônio Cultural Imaterial para reconhecimento de direitos intelectuais coletivos: o que dizem os processos administrativos do IPHAN sobre o livro de registro das formas de expressão); MARINS, 2017 (Estudo de caso: o uso da indicação de procedência “Goiabeiras” e a sua relação com o patrimônio cultural imaterial “Ofício das Paneleiras de Goiabeiras” (dissertação de mestrado)); QUEIROZ, 2014 (O registro de bens culturais imateriais como instrumento constitucional garantidor de direitos (dissertação de mestrado)) e os ensaios reunidos na *Revista do Patrimônio n. 32 – Patrimônio imaterial e biodiversidade* (CUNHA, 2005).

⁴⁶ Como ressalta Latour (2012, p. 54), “a ANT, pura e simplesmente, não considera sua função estabilizar o social em nome das pessoas que estuda: este é o dever dos próprios atores”.

financeiros destinados à preservação do bem em cada um desses estados quanto no diálogo mal estabelecido entre as instituições responsáveis pelas políticas de salvaguarda.⁴⁷

Quais os efeitos de se reunir — com base em “evidências antropológicas” — em torno de um mesmo “signo de identidade” atores que — por *razões* tão legítimas quanto as que a antropologia nos apresenta — não se reconhecem enquanto coletivo? Essa é uma pergunta importante. Tanto que a própria Letícia Vianna, cinco anos após o Registro, reconhece:

Faltou costurar melhor o consenso na base social, mas tudo era um projeto piloto, a gente estava experimentando, esta questão da base social não era ainda uma questão *sine qua non*, hoje a gente coloca isso como uma questão *sine qua non* para o registro e para salvaguarda (MARTINS, 2011, p. 6-7).

O *comum* não se encontra *a priori*, ele precisa ser progressivamente composto. As controvérsias, aliás, não deveriam ser suprimidas muito rapidamente em nome de um consenso ou encaradas como um “mero aborrecimento a evitar”, pois, afinal, são elas que permitem ao “social estabelecer-se e às várias ciências sociais contribuírem para sua construção” (LATOURE, 2012, p. 46).

O processo de patrimonialização do Modo de Fazer Viola-de-Cocho me remete diretamente a ponderação de Latour (2012) sobre importância de não se definir os atores ou grupos *a priori*, muito menos suas posições, sempre relativas: “Os grupos não são coisas silenciosas, mas o produto provisório de um rumor constante feito por milhões de vozes contraditórias sobre o que vem a ser um grupo e quem pertence a ele”.

Sendo assim, quando se trata da formação de grupos, penso ser melhor uma forte controvérsia do que um fraco consenso. Diante disso, o que Vianna (2005) trata como “consenso na base social”, eu entendo por uma necessidade de tessitura constante, uma vez que os grupos estão sempre em processo de formação — “um processo sem fim constituído por laços incertos, frágeis, controvertidos e mutáveis” (LATOURE, 2012, p. 50).

Se o Patrimônio, quando age, cria novos vínculos e multiplica essas vozes contraditórias, penso que não há outra saída a não ser assumir e lidar com as controvérsias inerentes a tal processo. Esse, talvez, seja o “calcanhar de Aquiles” do Patrimônio: ele pretende se justificar pela coesão e pela identidade dos grupos que reconhece, mas a sua ação reúne atores heterogêneos, com interesses e ontologias diversas, com diferentes escalas de atuação, o que, inevitavelmente, leva à multiplicação das controvérsias.

⁴⁷ A autora apresenta um gráfico que mostra que os valores investidos na Execução do Plano de Salvaguarda do modo de fazer Viola-de-Cocho por convênio foi cerca de três vezes menor em Mato Grosso do Sul se comparado ao aporte destinado ao estado do Mato Grosso (MARTINS, 2011, p. 29).

Se os monumentos modernos nos convenciam de que a essência já estava posta, os novos bens do Patrimônio só nos autorizam a pensar que o essencial está por vir. Parece-nos que o *comum* almejado pelo Patrimônio Cultural é justamente a constante — sempre arriscada mediante as transformações necessárias à sua permanência — que não pode ser definida *a priori*.

PARTE III

Se nosso olhar interior se mantiver absorto na vista desse jardim”,⁴⁸ explica o panfleto que é oferecido aos visitantes, em japonês e em inglês, assinado pelo abade do templo, “logo nos sentiremos subtraídos à relatividade de nosso eu individual, enquanto a intuição do Eu absoluto nos preencherá de serena maravilha, purificando nossas mentes ofuscadas”. [...]

Estas “instruções para o uso” estão contidas no panfleto, e ao senhor Palomar parecem perfeitamente plausíveis e aplicáveis de imediato, sem esforço, desde que a pessoa se sinta segura de fato de possuir uma individualidade de que se possa despir, de estar contemplando o mundo do interior de um eu que possa dissolver-se e tornar-se apenas olhar. Mas é justo este ponto de partida que exige um esforço de imaginação suplementar, difícilimo de conseguir-se quando o próprio eu está aglutinado numa multidão compacta que olha com seus mil olhos e percorre com seus milhares de pés o itinerário obrigatório da visita turística.

Só resta concluir que, para se chegar ao extremo da humildade, ao despojamento de todo orgulho e sentimento de posse, as técnicas mentais do zen têm como fundo necessário o privilégio aristocrático, elas pressupõem o individualismo com tanto espaço e tanto tempo ao redor de si, os horizontes de uma solidão sem ânsias?

Mas esta conclusão que conduz à habitual nostalgia de um paraíso perdido pela invasão de uma civilização de massa soa demasiado fácil ao senhor Palomar. Ele prefere meter-se por um caminho mais difícil, procurar compreender aquilo que o jardim zen lhe pode oferecer à vista na situação específica em que pode ser observado hoje, esticando o próprio pescoço em meio a outros pescoços.

Que vê? Vê a espécie humana na era dos grandes números estendendo-se numa multidão nivelada mas feita de individualidades distintas como esse mar de grãosinhos de areia que submerge a superfície do mundo... Vê o mundo nada obstante continuar a mostrar os dorsos de granito de sua natureza indiferente ao destino da humanidade, sua dura substância irreduzível à assimilação humana... Vê as formas em que a areia humana se agrega tenderem a dispor-se segundo linhas de movimento, desenhos que combinam regularidade e fluidez como os traços retilíneos ou circulares do ancinho... E entre humanidade-areia e mundo-escolho intui-se uma harmonia possível como entre duas harmonias não homogêneas: a do não-humano num equilíbrio de forças que parece não corresponder a nenhum desenho; a das estruturas humanas que aspira a uma racionalidade de composição geométrica ou musical, jamais definitiva...

O canteiro de areia
Ítalo Calvino⁴⁹

⁴⁸ O jardim de pedras e areia do templo Ryoanji de Quioto.

⁴⁹ Palomar, 1994, p. 85-87.

3 DESDOBRAR A REDE

3.1 A Bifurcação da Natureza

A classificação do objeto do Patrimônio em duas *naturezas* — material e imaterial — me remete diretamente ao que Alfred North Whitehead (1993; 2006) chama de *Teorias da bifurcação da natureza*. Para o filósofo, “natureza é aquilo que observamos pela percepção obtida através dos sentidos” (WHITEHEAD, 1993, p. 7). Tomamos a liberdade de associar a referente definição ao conceito de *partilha do sensível* proposto pelo filósofo Jacques Rancière (2005). Tais conceitos, em diálogo, podem ser apropriados para o que nos interessa: compreender o movimento de composição que performa as dualidades que marcam a trajetória do Patrimônio.

Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha. (RANCIÈRE, 2005, p. 15).

Whitehead se volta, especialmente, para o regime de partilha do sensível que concebe a *matéria* como base ou suporte para as expressões intangíveis da *mente*. Este fundamento, como ressalta o filósofo, sustenta toda a filosofia moderna (WHITEHEAD, 2006, p. 74, p.118). Em John Locke — um dos mais importantes filósofos do empirismo —, o referente fundamento se desdobra na teoria das *qualidades primárias e qualidades secundárias*. Segundo esta, a matéria possui atributos primários que pertencem a ela — que integram a sua *substância* — e atributos secundários que derivam de uma mente que lhe atribui *forma* — qualidades subjetivas, vividas e sensíveis (LATOURE, 2019a, p. 102).

Essa premissa, no âmbito da vida pública moderna pensada a partir da trajetória do Patrimônio, parece desdobrar-se tanto naquilo que fundamenta a divisão do objeto do Patrimônio Cultural em duas naturezas — material e imaterial — quanto, em uma escala mais ampla, nas associações entre determinadas disciplinas científicas e instituições que passam a reivindicar exclusividade sobre certos “domínios” do social: as qualidades primárias seriam a jurisdição dos cientistas naturais e as secundárias dos cientistas sociais.

Não podemos deixar de admitir a incrível eficiência deste sistema de conceitos para a organização da investigação científica — que, na modernidade, contou com o pioneirismo de

Galileu Galilei (STENGERS, 2002). Todavia, também não podemos deixar de nos espantar com o paradoxo a que ele nos remete quando consideramos o resultado de seu processo de abstração como equivalente à realidade — paradoxo recorrente na trajetória do Patrimônio:

O enorme sucesso das abstrações científicas, pondo-se em um lado a *matéria* com a sua *localização simples* no tempo e no espaço, e no outro a *mente*, que percebe, sofre e raciocina, mas não interfere, inseriu na filosofia a tarefa de aceitá-las como a mais concreta apresentação dos fatos (WHITEHEAD, 2006, p. 75).

Isabele Stengers (2002, p. 21) ratifica o pensamento de Whitehead ao retomar a noção de qualidades primárias e secundárias para questionar a artificial divisão entre *sujeito* e *mundo*. A proposta dos primeiros pensadores de diferenciar uma *natureza objetiva* — composta pelas qualidades primárias dos corpos mudos — de uma *natureza sensível* — que experimentamos por meio dos odores, cores e significações — foi, certamente, uma grande aventura. Porém, ainda segundo Stengers, tal teoria produziu impasses intelectuais, práticos e políticos ao transformar-se em “palavra de ordem”.

Bruno Latour, para refletir sobre o surgimento desse estranho artefato chamado *matéria* — ou “mundo material” —, também retoma teorias que atuam nessa empreitada da bifurcação da natureza. Os conceitos de *res cogitans* e *res extensa*, cunhados por René Descartes, também integram esse grupo de abstrações:

[...] a noção de “matéria” surgirá em algum lugar do século XVII, digamos, para dar referência, no momento em que era inventada, em torno de Descartes, a *res extensa*. Os modernos, isto é o que os definirá, começarão a acreditar que o pensamento da matéria descreve coisas reais, ao passo que ele é apenas a maneira pela qual a *res cogitans* — ela própria sonhada — começará a *imaginar a matéria* (LATOUR, 2019a, p. 98).

Latour (Ibidem, p. 110) prossegue chamando atenção para os desdobramentos dessa teoria que irá difundir a ideia, consolidada na modernidade, de *uma mente que capta o mundo*: “devorante, tudo será interpretado como se, pelo fato do conhecimento ser possível, tivéssemos chegado à conclusão de que o próprio mundo fosse feito de *cognoscibilidade*”.

Essa ideia de “uma mente que capta o mundo” também parece relacionar-se intimamente com a noção de multiculturalismo que, hoje, norteia as políticas de Patrimônio: uma natureza vista e interpretada sob a ótica de diferentes culturas. As concepções mentalista sobre a produção do conhecimento — que subjuga o papel do corpo que sabe-fazer — e a premissa do Patrimônio Cultural de que as coisas (ou a matéria) não têm *valor* por si só,

sendo os valores (tidos como qualidades subjetivas, vividas e sensíveis) algo atribuído a elas por nós (no caso, pela mente encarregada das qualidades secundárias) também parece ter fundamento nas teorias da bifurcação da natureza.

Assim, para se ter o mundo na “palma das mãos” — para dominar a matéria bruta e ordenar o social a partir dos fatos da natureza —, tornou-se conveniente reduzi-lo ao *conhecimento* que se tem sobre ele. Ao reduzir a *materialidade* do mundo à *matéria* — produto desse sistema de abstração dominado por poucos — nossa experiência sensível comum deixa de ter relação direta com a própria realidade. Ou seja — agora nas palavras de Whitehead (1993, p. 23) —, “aquilo que é um mero processo da mente na tradução da apreensão sensível em termos do conhecimento discursivo foi transmutado em um caráter fundamental da natureza”. Quais os efeitos disso?

Ao que parece, enquanto buscávamos, com olhos ofuscados, a *verdade* sobre mundo, fomos expropriados daquilo que não se pode prescindir para compor um mundo comum. O mundo tornou-se *externo* a nós. A *realidade*, agora submetida à *verdade* dos fatos, deixa de carregar o peso e as marcas de nossas ações. Neste arranjo, ciência e política tornam-se condenadas a se corromperem mutuamente.

A seguir, nos dedicaremos a investigar as relações entre esse conjunto de teorias que atuam no movimento de bifurcação da natureza e os conceitos e categorias instituídas pelo Patrimônio, assim como seus efeitos na composição de um mundo que se pretende comum.

3.2 Material e Imaterial

Segundo a historiadora Márcia Chuva (2017, p. 147), existe uma aparente unanimidade entre os atores do Patrimônio sobre a compreensão de que a demarcação dos bens como *material* ou *imaterial* conduz a uma falsa divisão.⁵⁰ O antropólogo Claude Raynaut (2015, p. 93), em convergência com a autora, afirma que tal dicotomia “não passa de um artifício metodológico para abordar uma realidade fundamentalmente híbrida, desde que o ser humano esteja presente. Trata-se de dois ângulos distintos para encarar a mesma realidade”.

Flávio Carsalade (2017, p. 203) considera o par material-imaterial entre as *dualidades patrimoniais* que fazem parte do rol “de questões epistemológicas ligadas à preservação do patrimônio cultural” que, segundo o arquiteto, “precisam ser revistas para o necessário avanço do campo de conhecimento”. O professor Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses (2009, p. 31), ao discutir a inconveniência da polaridade entre o patrimônio material e imaterial durante o *I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural*, propõe que a diferença entre estes seja vista como operacional, e não ontológica, pois, afinal, “todo patrimônio material tem uma dimensão imaterial de significado e valor, por sua vez todo patrimônio imaterial tem uma dimensão material que lhe permite realizar-se.”

Como ressalta Manuela Carneiro da Cunha (2005, p. 15), a classificação dos objetos do patrimônio em duas naturezas, imaterial e material, “é fruto de uma história muito mais do que analiticamente evidente”. Diante disso, não é de se espantar que as dualidades que integram a metalinguagem e os quadros de referência do Patrimônio reúnam uma série de esforços por parte dos atores que tecem sua rede e cunham seus conceitos e categorias.

Porém, penso que o par *material-imaterial* não pode ser tomado como uma simples forma de abordar a realidade — como se esta fosse algo à parte, indiferente aos efeitos dessa bifurcação e possível de ser vista a partir de diferentes ângulos. Além de *performar* a própria realidade, o referente par conceitual integra o grupo de abstrações destinado a operar uma determinada racionalidade, a moderno-ocidental que, como vimos, se alicerça nas mais variadas teorias da bifurcação da natureza. Diante da pretensão hegemônica inerente a tal racionalidade, não podemos considerar seu modo de abstração como um dentre os muitos

⁵⁰ Art. 216: “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico” (BRASIL, 1988a).

possíveis. Sabemos bem que esta relação, historicamente, não se estabelece de forma horizontal.

Não nos parece difícil perceber que muitos dos que buscam ultrapassar essa e outras dicotomias, ao mobilizarem como recurso explicativo os próprios polos que, a princípio, pretendem superar, acabam por reforçá-las. Diante disso, faremos aquilo que qualifica um dos objetivos específicos desta tese: transformar os conceitos e categorias do Patrimônio em objetos de investigação ao mesmo tempo em que nos recusamos a mobilizá-los enquanto recurso metodológico ou explicativo.

Pode parecer óbvio, mas precisamos frisar que nem todo sistema de pensamento que se organiza por meio de dualismos é hegemônico ou euro-ocidental, a exemplo das cosmologias dos povos Jê. Nossa intenção, portanto, não é negar ou suprimir todo e qualquer sistema de abstração dualista, mas descrever o movimento de composição e compreender os efeitos dos *conceitos bifurcados mobilizados para organizar a vida pública moderna*. Penso que, a partir disso, poderemos começar a vislumbrar outros modos de fazer capazes de contemplar realidades que hoje nos escapam.

A suposta diferença de *natureza* entre os bens do antigo Patrimônio Histórico e Artístico e os novos bens reconhecidos pelo Patrimônio Cultural gera um grande desconforto entre os atores do Patrimônio: após a Constituição Federal de 1988, os bens de “pedra e cal” do primeiro Patrimônio passaram a ser classificados como *bens de natureza material* e continuaram a ser regulamentados pelo Instituto de Tombamento (BRASIL, 1937). Novas tipologias passam a ser consideradas, parâmetros de preservação e restauro são revistos e outros regimes de historicidade, diferentes daquele até então oficializado pelo Estado-nação brasileiro, passam, em certa medida, a ter validade.

Já os “saberes, ofícios, lugares, modos de fazer e celebrações” — associados a grupos até então desconsiderados nas políticas patrimoniais — passam a ser compreendidos como passíveis de patrimonialização e categorizados, com raras exceções, como *bens de natureza imaterial*. Estes novos bens passaram a ser regulamentados pelo instrumento do Registro (BRASIL, 2000). Esta mudança coincide com a perda de protagonismo dos arquitetos no corpo técnico das instituições de Patrimônio e com a chegada de muitos antropólogos.

Essa nova configuração também se relaciona diretamente com a atuação da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) nas políticas patrimoniais do Estado brasileiro. Segundo Maria Cecília Londres da Fonseca (2017, p. 151), a partir de 1965, o Sphan recorreu à UNESCO para reformular sua atuação tendo

como horizonte a compatibilização dos interesses da preservação com o modelo de desenvolvimento vigente no país.

Em consonância com as diretrizes da agência, o Sphan deixou de tentar convencer as autoridades e a sociedade civil sobre a importância das políticas de preservação a partir do argumento pautado no “interesse público” e passou a assumir uma postura conciliadora, trazendo como pauta as relações vantajosas entre o *valor cultural* e o *valor econômico*.⁵¹ Com isso, ainda segundo a autora, o Sphan passou a se articular a partir de dois eixos: considerando o potencial turístico dos bens culturais — pensados, a partir daí, como mercadorias — e buscando nesses bens indicadores culturais para o projeto de desenvolvimento nacional.

Outra entidade envolvida no redirecionamento das políticas patrimoniais brasileiras foi o Centro Nacional de Referências Culturais (CNRC), criado em 1975. Segundo Fonseca (2017, p. 153-155.), o CNRC foi fruto de um convênio entre entidades diversas que buscaram equacionar a questão da identidade nacional, vinculando as políticas culturais às políticas de desenvolvimento.⁵² Aloísio Magalhães, *designer* pernambucano diretor do CNRC, considerava que, no caso do Brasil, a maior riqueza de que se dispõe não é *material*, e sim *cultural*: “essa cultura autêntica, ‘viva’, é que seria o nosso legado para a civilização ocidental, nosso ‘artigo de exportação.’” (FONSECA, 2017, p. 163). Esta oposição entre o “material” e o “cultural” frisada por Aloísio — associando o “material” ao que está *morto* e o “cultural” ao que está *vivo* — pode ser considerada uma das primeiras investidas no sentido de reorganizar o objeto e as políticas patrimoniais no Brasil.

O objetivo do CNRC — segundo o relatório técnico nº 1, de 2 de julho de 1975 citado pela autora (Ibidem) — era o “traçado de um sistema referencial básico para a descrição e análise da dinâmica cultural brasileira”. Diferentemente das instituições que, até então se voltavam para o conhecimento e a proteção da cultura brasileira, como o Iphan, “o CNRC não se propunha a coletar bens, e sim a *produzir referências* [...] que pudessem ser utilizadas no planejamento econômico e social” (FONSECA, 2017, p. 160, grifo nosso).⁵³

O corpo técnico do CNRC diferia do Iphan, composto, à época, majoritariamente por arquitetos. Nele estavam presentes profissionais com formação nas áreas de ciências físico-

⁵¹ Durante a gestão de Rodrigo Melo Franco de Andrade, o Sphan manteve uma postura combativa frente aos interesses de proprietários e alguns setores da Igreja resistentes às políticas patrimoniais (FONSECA, 2017, p. 151).

⁵² Entre as entidades envolvidas estavam a UnB, o governo do Distrito Federal, a Secretaria de Planejamento e Assuntos Econômicos (Seplan), o Ministério do Interior, o Ministério das Relações Exteriores, a Caixa Econômica Federal, o Banco do Brasil e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FONSECA, 2017, p. 154).

⁵³ Essa passagem — que frisa o ato de *produzir referências* — me parece muito oportuna frente a atual tendência do Patrimônio em remeter as *referências culturais* a algo prévio passível de descoberta ou reconhecimento.

matemáticas, informática, educação, biblioteconomia, cientistas sociais e críticos literários. A partir do CNRC, foi sendo progressivamente formulada a ideia de *bem cultural* como alternativa mais abrangente à noção de *patrimônio histórico*: “patrimônio histórico passou a ser a espécie, e bens culturais o gênero” (FONSECA, 2017, p. 161). O Centro também recusava a ideia de *folclore* a favor do conceito de *cultura popular*. O aclamado “conceito antropológico de cultura”, que irá redirecionar as políticas patrimoniais na década de 1980, tem suas raízes nas concepções e abordagens empreendidas pelo CNRC.

Em 1979, ocorreu a fusão IPHAN/PCH/CNRC.⁵⁴ A nova estrutura foi composta por um órgão normativo — a Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan) — e um órgão executivo — a Fundação Nacional pró-Memória (FNpM). Não iremos destrinchar toda a longa história institucional que segue a partir de então, porém, devemos destacar que, com essa reestruturação, o Patrimônio absorveu tensões e tornou-se arena de conflitos entre profissionais e gestores com formações e interesses diversos, com visões por vezes antagônicas do que deveria ser o novo órgão e que passaram a disputar espaço de atuação e recursos para execução de projetos (CHUVA, 2012, p. 160).

A aproximação que o CNRC deu ao conceito de bem cultural atinge uma área de que o Patrimônio não estava cuidando. Ou seja: o bem cultural móvel, as atividades do povo, as atividades artesanais, os hábitos culturais da humanidade. O Patrimônio atuava de cima para baixo, e, de certo modo, com uma concepção elitista [...]. O CNRC procurava trabalhar de baixo para cima. Pela própria razão de ser uma atividade popular, *não tem consciência de seu valor* [...]. Desse contraponto, pode surgir uma hipótese — a de que o CNRC começava a tocar nas coisas *vivas*, enquanto o Iphan se preocupava principalmente com as coisas *mortas*. Pelo contrário, é através das coisas vivas que se deve verificar que as do passado não devem ser tombadas como mortas (MAGALHÃES, 1985, p. 217 apud FONSECA, 2017, p. 164-165, grifos nosso).

Como oportunamente observa Maria Cecília L. Fonseca (2017, p. 164-165) sobre esta fala de Aloísio Magalhães, apesar das duras críticas direcionadas ao Iphan — que, segundo Aloísio, contava com uma visão de patrimônio elitista, que não considerava a vida social e econômica das comunidades e se voltava, sobretudo, para bens culturais “mortos” —, estava implícito em seu discurso que caberia aos “setores mais esclarecidos das camadas cultas explicitar o valor propriamente cultural das produções populares” (Ibidem).

⁵⁴ “O Programa de Cidades Históricas (PCH) foi implementado no início da década de 1970 pelo Ministério do Planejamento e Coordenação Geral (Minciplan) com vistas à recuperação das cidades históricas da região Nordeste do Brasil. Além disso, buscava a descentralização da política de preservação cultural por meio de sua execução pelos estados, aplicando recursos significativos nessa área.” (CORRÊA, 2015. (verbete))

Outra questão interessante destacada pela autora se refere à ausência de um quadro conceitual-metodológico que embasasse a atuação do antigo CNRC. Diante do caráter eminentemente seletivo das políticas patrimoniais, tal ausência resultava na indefinição de critérios para a preservação, o que comprometia a legitimidade de suas práticas frente a comunidade científica. Essa brecha nos quadros de referência será ocupada, mais a frente, pela antropologia — mais especificamente pela vertente *multiculturalista*.

Estas tensões, que eram protagonizadas principalmente pelos funcionários dos antigos Sphan e CNRC, se desdobraram na ausência de ação conjunta dentro do novo órgão. Pouco antes da promulgação da Constituição Federal de 1988, era explícita a divisão entre o “patrimônio arquitetônico” — protagonizado pela Sphan, herdeira de Rodrigo Melo Franco de Andrade — e o “patrimônio antropológico” da FNpM, herdeira de Aloísio Magalhães (FONSECA, 2017, p. 178). Esta divisão no âmbito institucional, como se vê, parece relacionar-se diretamente com a proposta de classificação dos bens do Patrimônio Cultural em duas naturezas — material e imaterial — incorporada pela Constituição de 1988.

Passou-se, desde então, a se proclamar uma “concepção mais ampla de patrimônio”, “para além da pedra e cal”, capaz de inserir o “povo” no processo de construção e gerenciamento dos bens culturais, transcender dicotomias e promover uma compreensão mais integrada de Patrimônio.

O que é lucidamente enfatizado pelos idealizadores e defensores das novas políticas é justamente o modo como a extensão/aplicação “metafórica” da ideia de imaterialidade ao campo do patrimônio cultural permite redefinir este campo mesmo, possibilitando uma reconceitualização do objeto das políticas públicas de proteção cultural, em um afastamento deliberado das pressuposições que embasavam as orientações anteriores (SOUZA, 2010, p. 150).

Se — como nos sugere os atores do Patrimônio — considerarmos que tal “dimensão imaterial” que importa ao Patrimônio Cultural preservar não pode *existir* sem seu “suporte material”, não podemos ignorar o fato de que as entidades que integram essa suposta dimensão material de um bem imaterial, quase sempre, não são objeto de preservação do Patrimônio Cultural, sendo, entretanto, reivindicadas por aqueles que pretendem proteger outros domínios, como o da “natureza”.

Por um lado, o Patrimônio Cultural busca garantir a *multiplicidade* das manifestações humanas, por outro, os chamados “recursos naturais” indispensáveis à existência de tais

manifestações são compreendidos — inclusive e principalmente dentro das políticas de Estado — por uma perspectiva *universal*:

O perigo não pode ser exagerado quando consideramos que a abertura mostrada, por exemplo, pelos antropólogos em relação às “outras” cosmologias se deve quase sempre à sua certeza de que essas representações não têm uma relação séria com o mundo sólido das questões de fato. Na tolerância do pesquisador para com as crenças selvagens poderia estar infiltrada muita condescendência. [...] A primeira *multiplicidade* é o domínio dos cientistas sociais; a segunda *unidade* é a jurisdição dos cientistas naturais. O relativismo cultural só é possibilitado pelo sólido absolutismo das ciências naturais. [...] Há unidade e objetividade de um lado, multiplicidade e realidade simbólica de outro (LATOUR, 2012, p. 172-173).

A provocação de Bruno Latour nos remete diretamente ao que acontece com as madeiras nativas empregadas na produção da Viola-de-Cocho, com o barro das Paneleiras de Goiabeiras, com as peles de animais silvestres presentes nos instrumentos do Complexo Cultural do Bumba-meu-boi no Maranhão, dentre vários outros casos fundamentais na construção do pensamento aqui exposto.⁵⁵

Como ressalta a antropóloga Marcela Stockler Coelho de Souza (2010, p. 149), “esse acoplamento da Cultura das elites ao material, ou tangível, e das culturas do(s) povo(s) ao imaterial, ou intangível, merece reflexão, porque está longe de ser autoevidente”.⁵⁶ Maria

⁵⁵ O modo de fazer Viola-de-Cocho, o ofício das Paneleiras de Goiabeiras e o Complexo Cultural do Bumba-meu-boi no Maranhão foram reconhecidos pelo IPHAN como *bens de natureza imaterial* (IPHAN, 2014). Tais bens, dentre outros, têm sido objeto de pesquisas que se preocupam cada vez mais em investigar os conflitos latentes entre as práticas de preservação das culturas e da natureza. Ver: *Embates entre a preservação ambiental e o Patrimônio Cultural: os cortadores de pedra na chapada Diamantina* (ZANARDI, 2019); *Recursos e Patrimônio: matéria e forma nas políticas da agrobiodiversidade* (FAGUNDES, 2014); *As contradições do patrimônio cultural e natural na luta pelo território dos apanhadores de flores sempre-vivas* (CERQUEIRA, 2021).

⁵⁶ Os terreiros de candomblé tombados pelo IPHAN são, em certa medida, exceções. O primeiro terreiro tombado pelo órgão foi o Terreiro Casa Branca do Engenho Velho, localizado em Salvador (BA), reconhecido como Patrimônio Cultural Brasileiro e inscrito nos livros do Tombo Histórico e Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico em 1986. O referente tombamento ocorreu no contexto de discussões sobre a expansão das políticas preservacionista e das reivindicações em prol do reconhecimento do patrimônio afro-brasileiro na década de 1980. Esse processo, que provocou muitas controvérsias dentro do Conselho Consultivo do Iphan., teve um importante papel nas discussões que viriam a consolidar o Registro enquanto instrumento do Patrimônio, principalmente por levantar a questão da necessidade de mutabilidade das edificações do terreiro para que a continuidade das manifestações culturais fosse garantida (DANTAS, BRANDÃO, *et al.*, 2022). O que motivou o pedido de tombamento do Terreiro Casa Branca — motivação recorrente entre pedidos de tombamento de terreiros ainda nos dias atuais — foi o interesse de um suposto proprietário em parcelar o imóvel e colocá-lo a disposição do mercado imobiliário (Ibidem). O tombamento do Terreiro Casa Branca, concluído antes da promulgação da Constituição de 1988 e do Registro enquanto instrumento de preservação, abriu precedente para os pedidos de tombamento de terreiro que o sucederam. Além disso, de fato, quando comparado ao Registro, o tombamento é um instrumento consolidado e que oferece garantias mais sólidas frente às pressões do mercado imobiliário, o que, ao nosso ver, justifica os pedidos de tombamento de terreiros a despeito da aparente disjunção entre tal instrumento e o objeto em questão.

Cecília Londres Fonseca — referência para o campo do Patrimônio — coloca a questão nos seguintes termos:

Quando se fala em patrimônio material ou intangível, não se está referindo propriamente a meras abstrações, em contraposição a bens materiais, mesmo porque, para que haja qualquer tipo de comunicação, é imprescindível suporte físico (SAUSSURE, 1969). [...] Cabe fazer a distinção, no caso dos bens culturais, entre aqueles bens que, uma vez produzidos, passam a apresentar relativo grau de autonomia em relação a seu processo de produção, e aquelas manifestações que precisam ser constantemente atualizadas por meio da mobilização de suportes físicos — corpo, instrumentos, indumentária e outros recursos de caráter material — o que depende da ação de sujeitos capazes de atuar segundo determinados códigos. A imaterialidade é relativa, e, nesse sentido, talvez a expressão “patrimônio intangível” seja mais apropriada, pois remete ao transitório, fugaz, que não se materializa em produtos duráveis (FONSECA, 2003, p. 65-66).

As definições propostas por Fonseca merecem algumas reflexões. Não seriam os inventários, os museus, os guias turísticos, as restaurações, as publicações técnico-científicas, as cartilhas de educação patrimonial, por exemplo, suportes físicos que precisam ser constantemente mobilizados e atualizados — segundo determinados códigos — para garantir a existência e a preservação de um “bem” enquanto tal? Penso que a referida “autonomia” desses bens de “pedra e cal” em relação ao seu processo de produção relaciona-se, como proposto por Latour (2017, p. 325-326), a própria qualidade da fabricação dos mesmos: “é por ser construído que ele é tão real, tão autônomo, tão independente de nossas próprias mãos”.

O que queremos ressaltar é a estreita relação entre a legitimidade das cadeias de referência que instituem os bens culturais das elites no seio da vida pública moderna e a possibilidade de ocultamento destas mesmas cadeias que — por encontrarem-se momentaneamente estabilizadas — permitem a autonomização daquilo que instauram — no caso do Patrimônio, os bens classificados como materiais.⁵⁷ Esta questão será melhor destrinchada nesta tese quando nos voltarmos para o processo de fabricação dos *monumentos modernos*.

⁵⁷ Essas cadeias de referência, assim como os mediadores que as produzem e sustentam, tendem a emergir em meio a crises. A igreja São Francisco de Assis da Pampulha em Belo Horizonte, projetada por Oscar Niemeyer e tombada em diferentes esferas, apresenta relativo grau autonomia em relação a seu processo de produção? Sim, até o momento em que ela é pichada. A historiadora e professora da UFMG, Regina Helena Alves, diante da “comoção geral” frente aos atos e a criminalização dos pichadores, se manifestou: “Ha um consenso meio bobo em torno da Pampulha patrimônio da humanidade. Em nome desse consenso desapropriaram terreno construído invadido e pagaram a quem invadiu pra que o dinheiro público destrua o que não é nosso pra dar a eles status de integrantes de um patrimônio da humanidade. Em nome desse consenso mataram vários animais que viviam na lagoa. Em nome desse consenso tentam de todas as formas retirar ocupações que nosso prefeito diz serem culpadas por “poluir” a lagoa. Enfim, eu olharia pra essa pixação (sic) muito mais como uma voz do dissenso do que um vandalismo, mesmo porque não destrói nada, só chama a atenção antes de ser lavada.” (BHAZ, 2016)

Também me parece muito arriscado remeter a “cultura dos povos” ao “transitório, ao fugaz, que não se materializa em produtos duráveis”, pois, afinal, quando se trata dos povos indígenas, por exemplo, esse “produto” muitas vezes é o próprio *corpo*, ou melhor, o *corpo-território*, o corpo que *sabe fazer* e que se manifesta como extensão do próprio território e da ancestralidade a ele atrelada. Diante disso, devemos pisar com cuidado; afinal, tratar esses corpos-territórios como algo fugaz ou transitório pode, na contramão do que se deseja, servir aos atores hegemônicos que pretendem a dominação e a expropriação dos mesmos.

Vemos, a partir destas considerações, que quando o Patrimônio se volta para aqueles que foram desconsiderados em sua primeira fase, desejando sua presença na composição da vida pública, a coerência de seus conceitos, categorias e *modos de fazer* é abalada. A assimetria resultante coloca o Patrimônio em uma situação constrangedora perante esses “outros” aos quais promessas foram feitas, afinal, qual o peso de suas múltiplas “culturas” e “representações” frente aos “recursos naturais” que a todos pertencem?⁵⁸

Vejamos um exemplo que retrata certos efeitos da bifurcação natureza-cultura — e de bifurcações correlatas, como o par material-imaterial — e da atuação da Ciência na organização da nossa vida pública.

O *Ofício das Paneleiras de Goiabeiras* foi reconhecido pelo Iphan como bem cultural em agosto de 2000. Este ofício foi o primeiro bem registrado como Patrimônio Imaterial no Livro de Registro dos Saberes. De acordo com o Dossiê deste bem (IPHAN, 2006, p. 24), o aumento da demanda pelas panelas de barro após a patrimonialização “tem provocado uma mudança de atitude das padeiras com relação à sustentabilidade do seu ofício e do conseqüente comprometimento com a preservação do barro”. O Dossiê prossegue descrevendo como essa “conscientização” vem sendo promovida junto às padeiras:

Nesse contexto, vem se trabalhando com as padeiras a idéia de que o barro é um *recurso* natural não renovável. Elas partilham a *crença* de que “o barro não acaba”, explicando: “se a argila do barro vem sendo usada desde muito antes das nossas bisavós e nunca se acabou, nossas filhas, netas e bisnetas vão tirar o barro dali pra sempre”. Confrontadas a *dados técnicos* sobre o esgotamento do barro nos próximos 18 anos, as padeiras estão se *conscientizando* da necessidade de *racionalizar* a exploração da jazida e de buscar fontes alternativas dessa matéria-prima (IPHAN, 2006, p. 24, grifos nosso).

⁵⁸ Essa pergunta se soma as feitas anteriormente: Quando pensamos nos povos indígenas e nas chamadas comunidades tradicionais, quais os efeitos de consignar em livros, inventários e registros audiovisuais conhecimentos que se constroem a partir de relações de parentesco e aprendizado corporal? Quais os efeitos de se instituir conhecimentos especializados definidos por regimes internos e locais como bens coletivos de uma etnia ou nação?

De um lado, as paneleiras e suas *crenças*, de outro, o recurso natural não renovável e os dados técnicos que comprovam os *fatos*. Se, de acordo com as premissas da TAR, considerarmos que o barro é um ator não-humano a ser levado em conta no jogo político e nas relações sociais, percebe-se claramente a dificuldade do Estado — aqui representado pelo Iphan — em considerar e dialogar com porta-vozes de entidades não-humanas que não aqueles autorizados pelas ciências naturais. Tratar a explicação das paneleiras como uma *crença* e dizer que devem *racionalizar* a exploração da jazida, a meu ver, é um forte indicativo dessa dificuldade.

Também nos chama a atenção o próprio Dossiê indicar que o aumento da demanda por panelas — e, conseqüentemente, da extração do barro — tem relação direta com a patrimonialização e, ainda assim, sugerir que a preservação do barreiro depende da conscientização, do comprometimento com a preservação, da exploração racional e da busca de fontes alternativas de matéria-prima por parte das paneleiras. Qual seria, diante deste desdobramento talvez inesperado, a responsabilidade dos órgãos, gestores e pesquisadores que viabilizaram o registro do bem? Como conceber uma democracia, quando os *fatos* científicos daqueles que *sabem* são convocados para encerrar controvérsias e conter a suposta *irracionalidade* daqueles que *crêem*?

Nossa intenção com esses questionamentos não é propor que o conhecimento científico seja desconsiderado ou considerado igual a qualquer outro no âmbito das políticas patrimoniais. A reflexão que buscamos encaminhar vai ao encontro do que propõe o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro: “o que aconteceria se recusássemos a vantagem epistemológica do discurso do antropólogo sobre o do nativo; se entendêssemos a relação de conhecimento como suscitando uma modificação, necessariamente recíproca, nos termos por ela relacionados, isto é, atualizados?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129).

Considerando essa necessidade de modificação recíproca mencionada por Viveiros de Castro, nos parece fundamental investigar e compreender o que o Patrimônio entendia por *matéria* quando, num primeiro momento, anunciou seu objeto como *a herança da civilização material* (CHUVA, 2017, p. 257; FONSECA, 2017). Afinal, se no segundo Patrimônio o *imaterial* surge como contraponto a esta *matéria* insensível — aos chamados “bens de pedra e cal” das elites do país —, precisamos identificar àquilo que ele buscava contrapor, quais mudanças se buscou empreender a partir disso e seus desdobramentos atuais.

3.3 Civilização Material

O Patrimônio, pensado como uma política de Estado que busca instaurar a nação que lhe pertence, pode ser considerado um evento de escala mundial. Como todo evento, ele se realiza localmente e de forma heterogênea. No Brasil, tal política ganha contornos mais precisos na Era Vargas [1930-1945], momento em que o Estado visa a criação de instituições capazes de consolidar um projeto de nação que legitimasse a incursão do país no curso civilizatório ocidental.

Segundo o cientista social e antropólogo José Reginaldo Gonçalves (1996, p. 22-23), o Patrimônio foi norteador por uma concepção moderna de história “em que esta aparece como um processo inexorável de destruição, em que valores, instituições e objetos associados a uma ‘cultura’, ‘tradição’, ‘identidade’ ou ‘memória’ nacional tendem a se perder”. Na medida em que o presente passa a ser compreendido como um processo de *perda* progressiva, práticas de colecionamento, restauração e preservação de “patrimônios culturais” representativos de categorias e grupos sociais passam a ser estruturadas e legitimadas.

Essa *retórica da perda* pressupõe uma situação de originalidade, continuidade e integridade — “atributos que caracterizariam uma ‘autêntica’ identidade nacional” — que caberia ao Patrimônio resgatar por meio de suas práticas (GONÇALVES, 1996, p. 89). Esta perda, ainda segundo o autor, não se configurava necessariamente como uma ameaça externa, mas fazia parte das próprias estratégias de apropriação de uma cultura nacional:

É tão somente na medida em que existe um patrimônio cultural objetificado e apropriado em nome da nação, ou qualquer outra categoria sócio-política, que se pode experimentar o medo de que ele possa ser perdido para sempre. A apropriação de uma cultura traz, assim, como consequência, ao mesmo tempo que pressupõe, a possibilidade mesma de sua perda. Nas narrativas de preservação histórica, a imagem da perda é usada como uma estratégia discursiva por meio da qual a cultura nacional é apresentada como uma *realidade objetiva*, ainda que em processo de desaparecimento. (GONÇALVES, 1996, p. 89-90, grifo nosso)

O historiador político Filipe Queiroz de Campos (2021) traz reflexões interessantes sobre a apropriação do termo “patrimônio” feitas por Getúlio Vargas e Mário de Andrade. O autor descreve como o termo foi mobilizado por Vargas nas estratégias de política interna e externa. Internamente, “o conceito de patrimônio assumiu-se como o repositório de tudo aquilo que seria *natural* e, portanto, *inquestionável*.” (CAMPOS, 2021, p. 107, grifos nosso).

Ressalta, ainda, que quando Vargas buscava demonstrar desinteresse político, valia-se do termo “patrimônio”. Em 1938, ano de fundação do Sphan, o termo “patrimônio histórico” passa a figurar os discursos do presidente no âmbito das políticas externas (Ibidem).

Cabe-nos uma missão na América e no mundo. Donos de meio continente, tendo de mobilizar riquezas e criar uma civilização própria, já não podemos permanecer em atitude passiva, deixando indefeso o patrimônio histórico que nos foi legado (VARGAS, 1938, p. 292 apud CAMPOS, 2021, p. 105).

Vê-se que o termo “patrimônio”, apesar do adjetivo “histórico” que passa a acompanhá-lo, continua a ser empregado por Getúlio Vargas para legitimar aquilo que seria nossa inquestionável herança, livre de interesses individuais ou políticos. Importante destacar como o conceito de patrimônio, neste primeiro momento, parece se alinhar à noção de *natureza* — pressupondo a existência de uma “realidade objetiva” (GONÇALVES, 1996, p. 89-90) — e não de *cultura*: o patrimônio deveria ser algo inquestionável e livre de interesses políticos. Esta configuração sustenta nossa ponderação inicial de não reunir muito rapidamente — e sem situar as diferenças — o Patrimônio Histórico e Artístico e o Patrimônio Cultural.

Mário de Andrade, autor do anteprojeto do primeiro órgão federal de proteção do Patrimônio brasileiro — o Sphan —, escreve, em 1936, uma matéria no *O Jornal* denunciando a urgência de se preservar o patrimônio nacional e as consequências deste atraso em relação à imagem do país perante o mundo civilizado:

[...] se faltarem, acaso, por mais tempo, as medidas enérgicas requeridas para a preservação desses valores, não serão apenas as gerações futuras de brasileiros que nos chamarão contas pelo dano que lhes teremos causado, mas é desde logo a opinião do mundo civilizado que condenará nossa desídia criminosa (apud CAMPOS, 2021, p. 98).⁵⁹

Assim, o Patrimônio tornou-se um dos responsáveis por transformar a história dos “vencedores” em *atos históricos*. A entrada para o mundo civilizado exigia e pressupunha essa transformação. Diante dessa ambiciosa missão, o Patrimônio se firmou na autoridade de seus intelectuais, das ciências modernas e no aparato técnico-administrativo estatal.

A sofisticada *ficção* criada pelo Patrimônio — aquela que ainda convence e confunde mesmo os mais críticos — incorpora e materializa com maestria a ideia de um “mundo disponível” *a priori*, estável e à espera da descoberta. Parece-nos que o primeiro Patrimônio

⁵⁹ *O Jornal*, RJ, de 30.10.1936.

transpõe os atributos da noção de *natureza* para a de *sociedade* e, dessa forma, consegue garantir que a razão dos fatos e a objetividade de suas práticas atuem hegemonicamente no ordenamento do social.⁶⁰

Ficção, no sentido que empregamos, não é sinônimo de falso ou irreal. Como pensa o filósofo Jacques Rancière (2005, p. 58-59), tampouco “se trata de dizer que tudo é ficção”. A ficção em seu sentido negativo, presente principalmente quando se trata de pensar as relações entre história e historicidade, anuncia a fragilidade do limite que distingue a “razão dos fatos” da “razão das ficções” (Ibidem, p. 52):

Não se trata pois de dizer que a “História” é feita apenas das histórias que nós contamos, mas simplesmente que a “razão das histórias” e as capacidades de agir como agentes históricos andam juntas. A política e a arte, tanto quanto os saberes, constroem “ficções”, isto é, rearranjos *materiais* dos signos e das imagens, das relações entre o que se vê e o que se diz, entre o que se faz e o que se pode fazer (RANCIÈRE, 2005, p. 59)

No Patrimônio, o termo *civilização material* foi proposto e definido pelo jurista e historiador Afonso Arinos de Melo Franco. No prefácio do livro *Desenvolvimento da Civilização Material* (MELO FRANCO, 1944) — que reúne um conjunto de conferências proferidas por Afonso Arinos em 1941 para funcionários do Sphan —, Rodrigo Melo Franco de Andrade explica a intenção da obra:

Por motivo da precedência conferida pelos historiadores aos fenômenos *políticos e sociais*, ficou, sem dúvida, prejudicado o esclarecimento das ocorrências de ordem *material* na formação e no desenvolvimento do Brasil. Daí a iniciativa do curso, atendendo-se a que as referidas ocorrências e o seu encadeamento constituem dados capitais para a elaboração da *história da arte* em nosso país (ANDRADE, 1944, p. 1, grifos nosso).

A partir deste trecho, podemos observar como Rodrigo Melo Franco⁶¹ — intelectual que ocupou o cargo de diretor do Sphan por três décadas — traça uma distinção entre os fenômenos considerados “políticos e sociais” e as ocorrências de “ordem material” no curso

⁶⁰ A filósofa Isabelle Stengers (STENGERS, 2002, p. 75), ao imprimir uma diferença entre *sociologia* e *política*, ressalta como “[...] a sociologia continua obsedada pelo modelo das ciências positivas, aquelas que podem reivindicar um objeto estável em relação à história, autorizando o cientista a definir *a priori* as questões que convém colocar para toda sociedade”. Bruno Latour (2012, p. 356) acrescenta que estratégias desta natureza tinham como objetivo acelerar o processo político: “[...] queriam ter voz nas questões políticas da época, fazer algo a respeito do progresso rápido da modernização ou, ao menos, aplicar as leis de suas ciências à engenharia social”. Whitehead (2006, p. 76) ratifica estas observações ao afirmar que “os homens do século XVIII racionalizaram a vida social da comunidade e basearam suas teorias sociológicas sobre um apelo aos fatos da natureza. [...]”.

⁶¹ Rodrigo Melo Franco de Andrade era sobrinho de Afonso Arinos de Melo Franco.

de desenvolvimento do país. Esta diferenciação, seguida do interesse pela *história da arte* em detrimento dos fenômenos políticos e sociais, converge com o sentido de patrimônio revelado nos discursos de Getúlio Vargas: o patrimônio como algo “natural”, livre de ideologias e interesses políticos.

Afonso Arinos finaliza a sessão intitulada *Fatores Primitivos: o português, o negro e o índio* com o seguinte esclarecimento sobre o conceito de *civilização material*:

O desenvolvimento da nossa *civilização material* é de base portuguesa, entendida no seu complexo luso-afro-asiático. A contribuição negra e índia, muito notável na elaboração do *psiquismo nacional*, é pouco importante na nossa civilização material, não somente por ter sido absorvida no choque com um meio muito mais *evoluído* mas também porque as condições de sujeição em que viviam as raças negra e vermelha não permitiam a expansão plena das suas respectivas formas de cultura. Por isto mesmo os elementos negros e índios, presentes na nossa civilização material, salvo um ou outro mais notáveis, são de difícil identificação. (MELO FRANCO, 1944, p. 24, grifos nosso).

A noção de *civilização material* cunhada por Afonso Arinos — aquela que norteou a atuação do Patrimônio Histórico e Artístico em suas primeiras décadas — parece ratificar nossa reflexão precedente sobre a doutrina da matéria e as teorias da bifurcação da natureza que alicerçam a filosofia moderna. De um lado, uma civilização *material* edificada pelo homem branco colonizador, de outro, os *psiquismos* — invisíveis, intangíveis — dos negros e indígenas escravizados.

Diante disso, questiono: em que medida a classificação do objeto do atual Patrimônio Cultural em duas naturezas — material e imaterial — carrega consigo traços problemáticos dessas concepções elaboradas por Getúlio Vargas, Rodrigo Melo Franco e Afonso Arinos no âmbito do Patrimônio Histórico e Artístico? A mudança de sentido na trajetória do Patrimônio corresponde, também, a uma mudança de paradigma — ou seja, uma outra maneira de *fazer* e de *intervir* no mundo (STENGERS, 2002, p. 64)?

Não temos dúvidas de que o Patrimônio Cultural, em consonância com os ideais democráticos de nossa Constituição Cidadã, busca mitigar sua dívida histórica com os povos indígenas e afro-brasileiros. Diante disso, nos parece não só coerente como essencial que ele se volte para tudo aquilo que precisou ser suprimido da *materialidade* do mundo para que ela pudesse ser reduzida e dominada — por alguns poucos “sábios” — como *matéria*. Também concordamos com aqueles que consideram as práticas do primeiro Patrimônio elitistas, *colonialistas* (QUIJANO, 2005) e antidemocráticas, pois, afinal, elas foram pensadas e

instituídas a portas fechadas por alguns poucos intelectuais promovidos como porta-vozes de um controverso “coletivo” — a nação brasileira — cuja unidade foi imposta *a priori*.

Porém, se, quando buscamos garantir a presença destes povos, o fazemos mobilizando um grupo de conceitos que inclui *dimensão simbólica*, *subjetividade*, *imaterialidade* e *intangibilidade*, não estaríamos nos deslocando da *civilização material* rumo à noção oposta, um tanto quanto questionável, de *psiquismos nacionais*? Não estaríamos, com isso, continuando a negar a esses “outros” a materialidade do mundo? Qual o peso de suas práticas e relações *sociomateriais* na realidade e na organização da vida pública? Como garantir que estes outros *modos de existência* tenham suas dignidades ontológicas garantidas se, quando se trata dos “bens do colonizador”, trazemos para primeiro plano a *dimensão tangível*, e quando se trata dos “bens dos outros”, destacamos a *dimensão intangível*?

O par *material-imaterial* fissa e tensiona o Patrimônio Cultural de duas formas diferentes, porém relacionadas: internamente, bifurcando seu próprio objeto em duas naturezas; externamente, contrapondo “bens imateriais” a “recursos naturais” cuja proteção foge a sua alçada. Acredito que grande parte de nosso incômodo reside neste impasse, afinal:

Na prática, [...] assim que a natureza entra em jogo sem estar ligada a uma cultura em particular, há sempre um terceiro modelo que empregamos por debaixo dos panos, que é o do universalismo que eu chamaria de “particular”. Uma das sociedades — sempre a nossa — define o quadro geral da natureza em relação ao qual as outras estão situadas (LATOUR, 2013, p. 103).

Em convergência com Whitehead (1993, p. 38), o alvo de nosso protesto “é essencialmente a bifurcação da natureza em dois sistemas de realidade, os quais, conquanto sejam reais, são reais em sentidos diferentes.” No momento em que sujeitos historicamente condicionados à não-existência finalmente conquistam abertura para compor o Patrimônio, oferecemos a eles somente a fatia intangível de uma realidade bifurcada que dificilmente conseguirá fazer valer seus interesses diante de uma Natureza bruta, universal, bem comum a todos e indiferente às nossas paixões.

Reflito sobre novos modos de fazer: e se, ao invés de buscarmos na *dimensão imaterial* tudo aquilo que foi excluído da materialidade — o que é quase tudo — para que ela pudesse ser reduzida à *matéria*, nós inaugurássemos *chaves de interpretação* (LATOUR, 2019a) — posições de julgamento que permitem a comparação entre diferentes modos de existência — capazes de restituir a presença destes “outros” na própria materialidade do mundo? E se, antes de reafirmar que os “bens de pedra e cal” pertencem ao homem branco

colonizador, encontrássemos um jeito de tornar inegável a presença dos *corpos* negros e indígenas no desenvolvimento da civilização material? Não seria este um modo muito mais digno de reconhecer suas presenças na história, na composição da vida pública e na própria realidade?

Penso que somente uma espécie de *feitiçaria* (PIGNARRE e STENGERS, 2005) seria capaz de invisibilizar a presença dos povos negros e indígenas no desenvolvimento da chamada civilização material. Somente uma “*matéria* tão pouco material” — esse “idealismo do materialismo” que caracteriza os modernos (LATOURE, 2019a, p. 176) — torna possível negligenciar esses corpos a tal ponto. Afinal, quais mãos colocaram pedra sobre pedra, amassaram o barro, cerraram as toras, bateram o pilão e apertaram os estribos? Quem sabia onde e como extrair pedras, metais e as melhores madeiras? Quem *incorporava a técnica*?

Se existe, realmente, uma coisa que o materialismo nunca soube celebrar é a multiplicidade de materiais, essa alteração indefinida dos poderes ocultos que dá astúcia àqueles que os explorarão. Nada é menos específico às técnicas do que a relação entre fins e meios, já que nelas os dois se inventam ao mesmo tempo. Como as técnicas são mal compreendidas quando se pretende fazer delas simples “aplicações da Ciência” e apenas a “dominação da Natureza” [...] (LATOURE, 2019a, p. 184-185).

Qualquer arquiteto sabe — ou deveria saber — sobre o imenso *trabalho* necessário para se sair do projeto e chegar à obra acabada — se é que existe obra acabada. Aliás, penso que projeto e obra “se inventam ao mesmo tempo” (ibidem). Somente eliminando todas as *mediações* necessárias a tal empreitada, somente estabelecendo uma relação de *correspondência* direta entre o projeto e a obra, entre o sujeito que projeta e o objeto projetado — do tipo *adaequatio rei et intellectus* —, sem riscos e desvios durante o processo, pode-se afirmar, sem maiores constrangimentos, que a contribuição dos povos afro-brasileiros e indígenas foi pouco importante para o desenvolvimento da civilização material brasileira.

Escolha um *material* presente em qualquer bem tombado. Investigue como esse material foi parar ali, quais são suas propriedades, como ele se liga aos outros que o cercam, como ele sustenta e é sustentado, como ele resiste — ou não — às intempéries e à passagem do tempo. Restitua a materialidade com tudo que dela foi retirado para condicioná-la à matéria bruta e inerte. Em suma, traga para primeiro plano a *ação* suprimida. Não estariam, em meio a essa ação — feita de “desvios, labirintos, astúcias e achados” que caracterizam os *seres da técnica* (LATOURE, 2019a, p. 185) —, os corpos negros e indígenas?

Restituir a ação dos corpos — e as relações nela implicada —, talvez, nos permita, por exemplo, levar a sério os *Guarani-Mbyá* quando dizem que os corpos de seus ancestrais estão nas pedras das *tavas* por eles erguidas nas antigas reduções de São Miguel das Missões, no estado do Rio Grande do Sul (IPHAN, 2014, p. 1). Talvez, nos permita, sobretudo, o estranhamento diante de um sistema de abstração que define a relação dos *Guarani-Mbyá* com as pedras das *tavas* como um bem imaterial, enquanto a arquitetura dos jesuítas — erguida com as mesmas pedras, por estes mesmos corpos — é reconhecida como um bem material.

“Levar a sério”, como sugere Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 130), não significar “acreditar” no que falam os nativos; afinal, “para crer ou não crer em um pensamento, é preciso primeiro imaginá-lo como um sistema de crenças”, e é exatamente esta concepção do conhecimento do nativo como crença, opinião ou estado mental que queremos recusar. A questão não nos parece ser acreditar ou desacreditar que os corpos dos ancestrais *Guarani-Mbyá* estejam nas pedras das *tavas* e, sim, buscar conhecer os *conceitos relacionais* de *corpo* e *pedra* que este povo anuncia, observar em que situações tal enunciado é produzido e pensar sobre as relações entre os interlocutores que o produzem.

Esses enunciados tampouco devem ser reduzidos “a um discurso que ‘fala’ apenas de seu enunciadador” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 136), afinal, há neles uma intencionalidade que se manifesta como desdobramento de processos reflexivos que também dizem muito sobre “nós”. Enunciados como este, que desafiam a razão euro-ocidental, são os que nos permitem repensar os conceitos e as práticas do Patrimônio diante da tarefa de compor um mundo comum — essa tarefa não pode ir adiante se decidirmos de antemão o sentido geral de encontros como esse.

3.4 Inventar a Nação

No Brasil do início do século XX, a *biologia* esteve para o Museu Nacional assim como a *arquitetura* esteve para o Sphan. Ambas traçaram seus limites disciplinares e conquistaram autonomia ao mesmo tempo em que legitimavam cientificamente o *patrimônio da nação*.⁶² Existe uma simetria interessante entre as trajetórias das referidas instituições, assim como entre as disciplinas que nortearam, por certo tempo, seus quadros de referência. Traçar tal simetria pode nos ajudar a compreender como a bifurcação *natureza-cultura* opera institucionalmente no país. Aqui, nos propomos a abordar a referente simetria a partir daquilo que identificamos como comum a ambas as instituições: o desejo de *inventar a nação* e o conceito de *evolução*.

Na virada do século XIX para o século XX, o Museu Nacional brasileiro reunia um grupo de pesquisadores, cientistas e intelectuais cujas trajetórias e interesses diversos nos impedem de vinculá-los a uma disciplina específica. À época, a chamada *história natural* tratava de uma série de “ramos do conhecimento” que, ao longo do século que se iniciava, conformariam diferentes disciplinas. Assim, quando se trata do Museu Nacional da virada do século, torna-se difícil precisar os limites entre biologia, antropologia, geografia e sociologia, uma vez que essas disciplinas viriam a conquistar [relativa] autonomia científica nas décadas seguintes.

A partir da leitura da obra *A Biologia Militante*, de autoria da historiadora Regina Horta Duarte (2010), podemos verificar que o Museu Nacional tratava de assuntos que, posteriormente, seriam assumidos pelo primeiro órgão federal de Patrimônio, o Sphan. Em 1934, último ano do Governo Provisório de Vargas, o botânico Alberto Sampaio, figura importante para a história do Museu, ainda pretendia inaugurar no Brasil as bases científicas da proteção à natureza e da fitogeografia sem distinções entre o sociólogo e o naturalista (DUARTE, 2010, p. 119). Neste contexto, nos parece reveladora a epígrafe das edições da Revista Nacional de Educação, vinculada ao Museu Nacional, que dizia: “...em todos os lares do Brasil, o conforto moral da Ciência e da Arte” (Ibidem, p. 101).

Ainda, segundo a autora, a perda de autonomia e importância do Museu Nacional no cenário político coincide com a nomeação de Gustavo Capanema como ministro da Educação

⁶² Interessante observar como o termo *patrimônio*, associado a políticas estatais de proteção do território nacional e suas “riquezas”, surge a partir dos museus de História Natural do país. Como ressalta a historiadora Regina Horta Duarte (2010, p. 26-27), desde os primórdios do período republicano, naturalistas já denunciavam a destruição do “patrimônio nacional” instigadas, principalmente, pelo comércio de caças silvestres (couros, peles, chifres, penas etc.) e pela indústria de armas.

e Saúde em julho de 1934. Aliado a grupos católicos — contrários aos ideais escolanovistas que orientavam o projeto pedagógico e educacional do Museu — e a intelectuais das letras e das artes que conquistavam cada vez mais espaço junto ao Estado, Capanema mudou os rumos das universidades e dos órgãos estatais subordinados ao seu ministério (DUARTE, 2010, p. 131; SCHWARTZMAN, BOMENY e COSTA, 2000).

É neste contexto que, em 1936, o ministro Capanema solicita a Mário de Andrade a redação de um anteprojeto para o primeiro órgão federal em defesa do Patrimônio Artístico Nacional.⁶³ Apesar da inegável contribuição de Mário, é de conhecimento geral, entre os pesquisadores do Patrimônio, as várias diferenças entre o anteprojeto por ele redigido e aquele oficializado pelo Decreto-Lei 25 (BRASIL, 1937) no ano seguinte. Mário de Andrade propunha que o Serviço do Patrimônio Artístico se voltasse tanto para as artes clássicas e eruditas, nacionais e internacionais, quando para as artes populares, o que incluía os estudos folclóricos e etnográficos — este último, em grande medida, vinculado aos pesquisadores e laboratórios do Museu Nacional.

Uma das mudanças no anteprojeto de Mário parece se relacionar às ponderações de Heloisa Alberto Torres, então diretora do Museu. Ao receber o anteprojeto de Mário, via correspondência enviada por Rodrigo Melo Franco, Heloísa responde em tom provocativo e preocupado sobre a possibilidade de incorporação da antropologia ao domínio do Patrimônio Artístico do país:

Nada aconselha, na situação atual dos estudos etnográficos entre nós, — situação que provavelmente se prolongará por muitos anos ainda — o afastamento dos laboratórios de *etnografia* dos de qualquer ramo de estudo da *história natural* [...]. Por tal forma está a pesquisa etnográfica ligada às *ciências naturais* que a sua instalação em laboratórios distante só lhe poderia ser prejudicial. [...] Não se pode atribuir ao nosso museu etnográfico a função de *museu-arquivo* que o projeto parece recomendar. [...] O projeto que indica tantas medidas de valor no tocante à *história* e à *arte*, parece quase que só ter tomado em consideração esse aspecto da vida dos nossos selvícolas; não consultou absolutamente o interesse das *ciências antropológicas*, e é a favor delas que eu pugno [...] (GOMES e LOPES, 2018, p. 89-90, grifos nosso).⁶⁴

Interessante o fato das ciências antropológicas — que hoje se destacam no âmbito do Patrimônio Cultural — terem sido, em 1936, reivindicadas pela então diretora do Museu

⁶³ Nesta altura, a proposta se referia ao Serviço do Patrimônio Artístico Nacional (SPAN). O “histórico”, que viria a integrar o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), surge posteriormente, após considerações de Afonso Arinos e Rodrigo Melo Franco.

⁶⁴ Carta de Heloísa Alberto Torres destinada a Rodrigo Melo Franco de Andrade, 9 de maio de 1936.

Nacional como pertencentes ao domínio das *ciências naturais*. Isso, inclusive, reitera nosso entendimento de que as diferenças traçadas entre os polos natureza e cultura não são dadas *a priori*, afinal, elas se estabelecem a partir das performances de atores diversos. O par natureza-cultura depende de um *movimento de composição* — cujo sentido e entidades envolvidas variam ao longo do tempo — para atuar com eficiência na organização da vida pública.

Diante disso, pensamos que a exclusão de algumas proposições feitas por Mário de Andrade, a inclusão de outras e o próprio protagonismo dos arquitetos em detrimento dos antropólogos durante os primeiros anos de Sphan, não devem ser frutos de decisões individuais e arbitrárias, “feitas a um só golpe”, e sim resultados desse movimento que cabe a nós investigar.

Para garantir a aceitação e a legitimidade de sua atuação no ordenamento do social, o Patrimônio Histórico e Artístico precisou aparar arestas, definir seu objeto e balizar suas práticas a partir dos domínios e instituições preexistentes. As controvérsias iniciais entre o Sphan e o Museu Nacional, inclusive, não resultaram na interrupção das relações com Heloísa Alberto Torres, pelo contrário. Heloísa, assim como seu mentor e antigo diretor do Museu, Edgard Roquette-Pinto, estiveram presentes como membros do Conselho Consultivo do Sphan durante seus primeiros anos e, inclusive, publicaram artigos científicos na Revista Sphan (TORRES, 1937; ROQUETTE-PINTO, 1937).

Os fatos do totemismo e os do tabú, que tanto elucidam os fenômenos da ambivalência dos instintos afetivos, dão direito de ingresso à antropologia no confuso e ao mesmo tempo fascinante território da psicologia artística. [...] Será, se quiserem, ao mesmo tempo um privilégio e um percalço da nossa era, o que a ciência vai realizando na desarticulação gradual mas segura de tantos conceitos com os quais a humanidade foi crescendo. Mas ninguém contesta essa verdade. Nem mesmo os impenitentes retóricos que procuram fugir à tenazes do racionalismo científico enovelando-se nas fórmulas modernas com que a metafísica os favorece... (ROQUETTE-PINTO, 1937, p. 51-52)

Durante o governo Vargas, as instituições de proteção da “natureza” e da “cultura” — como hoje tendemos a adjetivá-las — conseguiram atuar com certa concordância na esfera pública. A nosso ver, isso foi possível porque, ao *partilharem* um projeto de Nação fundamentado no racionalismo científico, os representantes de cada pretense domínio se dispuseram a negociar as entidades do mundo de forma a evitar sobreposições e perda de autonomia, cada um submetendo seu objeto e suas práticas às “leis da natureza” inauguradas

pelas diferentes disciplinas as quais se associavam. Vale ressaltar, ainda, que o relativo sucesso deste empreendimento só foi possível na medida em que os povos indígenas e afro-brasileiros foram afastados das esferas de decisão e da composição da vida pública.

Outra simetria interessante revela como a figura do “sábio” — “ao mesmo tempo legislador e salvador” (LATOURE, 2019b, p. 27) — coube tanto aos intelectuais pioneiros do Sphan quanto aos do Museu Nacional no início do século XX. Em 1933, três intelectuais de peso do Museu Nacional — Alberto Sampaio, Mello Leitão e Roquette-Pinto — publicaram no *Diário Oficial* uma proposta de anteprojeto determinada a combater a rapina ambiental promovida pela exportação de artefatos de origem animal e pela caça esportiva. O anteprojeto, como bem ressalta a historiadora Regina Horta Duarte (2010, p. 33), apontava para o sonho de uma “República dos cientistas”, onde *os saberes biológicos ganhariam estatuto político* na sociedade brasileira.

Se, sem grandes constrangimentos, os modernistas do Sphan anunciavam que a “massa” ainda não tinha consciência do seu próprio patrimônio, cabendo a eles descobri-lo e revelá-lo por meio de seus notórios saberes (FONSECA, 2017, p. 124; CHUVA, 2017, p. 76), os naturalistas do Museu Nacional, em convergência, pensavam a mesma massa como uma argila a ser moldada por meio da educação e da eugenia: “restava ao povo descobrir o que os mestres já sabiam” (DUARTE, 2010, p. 99-100).

O arquiteto Lucio Costa (1995, p. 108) — figura chave do primeiro Patrimônio —, por sua vez, deixa explícita sua referência à Alegoria da Caverna em *Razões da nova arquitetura*, texto originalmente publicado em 1934 e que, como por ele desejado, tornou-se um “documento de época que revela o clima de ‘guerra santa’ profissional que marcou o início da revolução arquitetônica”:⁶⁵

Nessa fase de adaptação, a luz tonteia e cega os contemporâneos — há tumulto, incompreensão: demolição sumária de tudo o que precedeu; negação intransigente do pouco que vai surgindo — iconoclastas e iconólatras se degladiam. Mas, apesar do ambiente confuso, o novo ritmo vai, aos poucos, marcando e acentuando a sua cadência, e o velho espírito — transfigurado — descobre na mesma natureza e nas verdades de sempre, encanto imprevisto, desconhecido sabor, resultando daí formas novas de expressão. Mais um horizonte então surge, claro, na caminhada sem fim (COSTA, 1995, p. 101).

⁶⁵ Apesar de ser tratado por Lucio Costa como um documento histórico, o texto *Razões da nova arquitetura* foi reeditado e publicado em diferentes momentos. Três dessas versões – que, curiosamente, não indicam as várias alterações realizadas – são analisadas no artigo *Razões em três tempos: uma análise comparativa entre três versões do texto "Razões para uma nova arquitetura" de Lucio Costa* (DE PINHO MEIRELLES e AMORA, 2020).

Diante destas palavras de Lucio Costa, o comentário de Latour (2020, posição 3537) nos parece certo: “o curso da história carregado de eternidade torna-se *administrável* por aqueles que sabem prever com certeza seu caminho”. Os modernos, juntos na “caminhada sem fim”, se pensavam sozinhos em casa e ordenavam o mundo a partir de um *movimento de mesma ordem*.

Penso que a compreensão deste movimento comum requer, sobretudo, que nos voltemos para o *princípio estético* da política na era moderna (RANCIÈRE, 2005; 1996). Parece-nos cada vez mais certo afirmar que este princípio se relaciona diretamente com o surgimento e a atuação das ciências modernas na organização da vida pública. Os modernos são partícipes e cúmplices dessa *partilha do sensível* negociada na ausência das minorias — a maioria demográfica — desautorizadas a tomar parte na fabricação dos fatos e na própria realidade.

Diante disso, nos parece preocupante quando o Patrimônio Cultural, muito rapidamente, abandona o “valor estético” em nome do “conceito antropológico de cultura” — que também carrega suas controvérsias, principalmente dentro da antropologia — sem antes refletir sobre a relação entre nossos atuais impasses e a base *estética* da política moderna. Uma das consequências desse deslocamento apressado é que, ao nos afastarmos da estética — infelizmente confundida e reduzida à história da arte ocidental —, também deixamos de compreender muito sobre a *política*, esta que se ocupa “do que se vê e do que se pode dizer sobre o que é visto, de quem tem competência para ver e qualidade para dizer, das propriedades do espaço e dos possíveis do tempo” (RANCIÈRE, 2005, p. 16-17).

3.5 Evolução e temporalidade

No Brasil do início do século XX, o conceito de *evolução* desenvolvido, a princípio, pelas ciências naturais, também emerge no âmbito das ciências sociais. Como ressalta o antropólogo Tim Ingold (2019), não é fácil determinar com precisão o que deste conceito origina ou pertence a qual “domínio”:

As sociedades, ou culturas, evoluem? Tudo depende, dirá o leitor, do que quero dizer com evolução. Um antropólogo interpretaria provavelmente a pergunta como relativa ao progresso, da seguinte maneira: “É razoável conceber um movimento total do primitivo ao civilizado nos modos humanos de vida?” Mais provavelmente, a resposta do antropólogo seria negativa, mas, mesmo que fosse afirmativa, viria cercada de especificações — ao menos para evitar a acusação de etnocentrismo. Mas como um biólogo interpretaria a pergunta? A maioria dos biólogos considera a evolução um fato provado, mas muitos ainda relutam em aplicar a ideia de progresso à natureza viva à maneira como fazem antropólogos em relação à cultura e à sociedade (INGOLD, 2019, posição 435).

Ao que parece, quando o tema é *organização*, biologia e sociologia nunca deixaram de trocar suas metáforas (LATOURE, 2020, posição 1731). Na teoria social moderna, Herbert Spencer [1820-1903] e Augusto Comte [1798-1875], apesar de suas diferenças, aparecem como os mais influentes teóricos que procuraram instituir leis naturais mediante as quais a civilização humana poderia ser organizada para progredir (MANDELBAUM, 1971, p. 89 apud INGOLD, 2019, posição 481).

Vulgarmente, nos dias de hoje, o termo evolução nos remete àquele que passou a ser conhecido como o pai da *Teoria da Evolução*, o naturalista britânico Charles Darwin [1809-1882]. Porém, como ressalta Regina Horta Duarte (2010), o conceito de evolução que norteou os projetos de consolidação do Estado-nação brasileiro no início do século XX, não tinha como principal referência as ideias de Darwin, aproximando-se mais da concepção desenvolvida pelo naturalista francês Jean-Baptiste de Lamarck [1744 -1829].

Ainda segundo a historiadora, o principal motivo para a rejeição do darwinismo era a ideia de competição que o mecanismo da *seleção natural* parecia sugerir. O Estado varguista, por meio de suas instituições, buscava consolidar a imagem do país como um organismo cuja harmonia entre as partes culminaria em sua evolução. O zoólogo Cândido de Melo Leitão, à época um dos principais intelectuais do Museu Nacional, defendia que “a evolução — assim expurgada da face nua e cruel da luta constante pela sobrevivência — apresentava-se como um *movimento linear* em direção à *perfeição* de seres interligados numa *completude*

harmônica” (MELLO LEITÃO, s.d apud DUARTE, 2010, p. 67, grifos nosso). As lutas e competições — seja entre espécies biológicas ou classes sociais — eram consideradas anomalias.⁶⁶

Ainda dentro da necessidade de se forjar uma imagem harmônica entre as partes deste *superorganismo* chamado sociedade brasileira, os intelectuais da nação assumiram a missão de contestar as teorias correntes — vindas da Europa e disseminadas no Brasil — que afirmavam a supremacia das “raças puras” em detrimento das “mestiças” no curso da evolução.⁶⁷ Afinal, sendo o Brasil um país inegavelmente mestiço, como legitimar sua incursão no concerto das nações civilizadas edificadas por “raças puras”?

A partir da segunda década do século XX, as frustradas políticas de “branqueamento” da população foram redirecionadas para o higienismo e a eugenia. É neste contexto que a biologia emerge como “salvadora da pátria” (DUARTE, 2010). Até mesmo Monteiro Lobato (1919) — que, em 1915, dizia: “entre as raças de variado matiz formadoras de nossa nacionalidade, e metidas entre o estrangeiro voraz que tudo invade e o aborígene de tabuinha no beijo, uma existe a vegetar de cócoras, incapaz de evolução, impenetrável de progresso” — passou a confiar o destino da nação às práticas eugenistas e ao desenvolvimento da medicina experimental. Assim, o “problema” do povo brasileiro deixava de ser sua incontornável degenerescência para tornar-se um conjunto de doenças passíveis de cura (SILVEIRA, 2005).

Respiramos hoje com desafogo. O laboratório dá-nos o argumento por que ansiávamos. Firmados nele contraporemos à condenação sociológica de Le Bon a voz mais alta da biologia (LOBATO, 1918, p. 74).

Penso que as ideias de Lamarck convergiam com os interesses do Estado brasileiro em pelo menos dois pontos: a noção segundo a qual “os organismos podem ‘ascender’ na escala como se em uma escadaria móvel” (INGOLD, 2019, posição 558) — o que concede ao Brasil a possibilidade de tornar-se civilizado —, e a ideia de que “alterações nas condições ambientais da vida de um animal levam à percepção de novas ‘necessidades’, a que ele

⁶⁶ Além da temida “luta de classes”, Melo Leitão associava a difusão do pensamento darwinista ao *liberalismo* — “ao elevar a doutrina da livre competição ao nível da lei natural” —, e ao *imperialismo* que elege a “sobrevivência do mais forte como um princípio básico de sua política para o extermínio” (MELLO LEITÃO, 1935, apud DUARTE, 2010, p. 66). Há que se destacar que o conceito de evolução desenvolvido por Darwin passou por uma série de distorções que só vieram a ser identificadas e investigadas recentemente (INGOLD, 2019). Tal conceito foi mesclado às teorias de Spencer, Haeckel e até mesmo Lamarck, “confundindo várias interpretações da ideia de evolução num verdadeiro caldeirão” (DUARTE, op. cit., p. 66).

⁶⁷ Dentre os teóricos que sustentaram a ideia de supremacia racial, podemos destacar Buffon [1707-1788], Johann F. Blumenbach [1752-1840] e Louis Agassiz [1807-1873].

responde ativamente iniciando modificações adaptativas na estrutura que são então transmitidas à descendência” (Ibidem, posição 5071). Este último fundamento, transposto para a teoria social, legitimou o projeto educacional e eugenista empreendido pelo Estado brasileiro.

No âmbito do primeiro Patrimônio, a noção de evolução se mostra basilar. A historiadora Márcia Chuva ressalta como determinada *classificação evolutiva* consagrou uma tipologia reconhecida oficialmente — dentro e fora do Sphan — como a historiografia da “civilização material brasileira”.

Essa cronologia comportava, em não mais de 250 anos (fins do século XVI e começo do XIX), as fases do processo civilizatório do mundo europeu ocidental: o clássico *grego*; o *românico*; o *gótico*; e o *renascentista*. Todas essas fases estavam reunidas por uma adjetivação comum a todas elas no Brasil — o *barroco* —, que colocava as origens da nação brasileira sincronizadas com a história do mundo “civilizado”. Aparentemente queimando etapas, essa cronologia sintetizava experiências e tirava-lhes o sumo essencial de forma a atualizar a nova nação que, num curto espaço de tempo, alcançava o tempo do velho mundo. Estavam sendo forjadas uma ancestralidade e uma herança, que permitiriam à nação prosseguir acompanhando, sincronicamente, a partir de então, a evolução da “arte universal” (CHUVA, 2003, p. 325-326).

Entre os intelectuais do primeiro Patrimônio, as divergências com a teoria darwinista também se fazem notar. Lucio Costa (1995, p. 596 apud ALVES, 2011, p. 260), ao falar da *evolução* do ser humano, frisa que a mesma “não tem nada a ver com o símio: trata-se evidentemente, de outra coisa, de outra linha de montagem, baseada desde a sua mais remota origem no estado de lucidez e de consciência”.

A arquiteta Taís Maria Peixoto Alves (2011), em sua tese de doutorado intitulada *Razões da Tradição: o papel do precedente na concepção arquitetônica de Lucio Costa*, destaca como o pensamento de Costa se alinha mais a noção de *evolução* — linear e harmônica — do que a de *revolução*, como preconizada por seu mestre Le Corbusier.

Pergunta-se, agora, como proceder naqueles países ou lugares onde o desenvolvimento científico e tecnológico é incipiente, ou nem sequer chegou, e pergunta-se, ainda, como cada um de nós individualmente e a inteligência se devem ali comportar perante os fatos de cada dia. Perguntas igualmente atuais e prementes, porque o drama cotidiano nesses países e regiões é precisamente o conflito entre formas primitivas de viver, no sentido tradicional, e o novo primitivismo que o desenvolvimento científico e tecnológico inicialmente impõem, com as deformações decorrentes de sua mútua deturpação, que perdura enquanto o novo estilo de vida não se define e apura.

Deve-se então proceder, nesta fase, de modo a não haver quebra violenta e conseqüente desmoralização das técnicas anteriores e do modo de ser decorrente delas no trabalho, na indumentária, na habitação —, estimulando-se, pelo contrário, a preservação de tudo que seja válido e cujo lastro de experiência acumulada possa garantir características diferenciadas no processo geral de atualização (COSTA, 1995, p. 395; ALVES, 2011, p. 256)

Pautado pelo argumento da *evolução*, Costa vislumbrou a possibilidade de rearticular o “verdadeiro” passado com o “verdadeiro” presente: as paredes de pau-a-pique, “barro armado com madeira — tem qualquer coisa do nosso concreto-armado” (COSTA, 1937, p. 34). Assim, quando se tratava de legitimar “nosso próprio gênio nacional” frente ao curso civilizatório ocidental, Lucio Costa (Carta-depoimento [1948]) apelava, inclusive, para um paralelo entre Aleijadinho e Oscar Niemayer:

No mais, foi o nosso próprio gênio nacional que se expressou através da personalidade eleita desse artista [Oscar Niemayer], da mesma forma como já se expressara no século XVIII, em circunstâncias, aliás, muito semelhantes, através da personalidade de Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho.

Ambos encontraram o novo vocabulário plástico fundamental já pronto, mas de tal maneira se houveram casando, de modo tão desenvolto e com tamanho engenho a graça e a força, o refinamento e a rudeza, a medida e a paixão que, na sua respectiva obra, os conhecidos elementos e as formas consagradas se transfiguraram, adquirindo um estilo pessoal inconfundível, a ponto de poder se afirmar que, neste sentido, há muito mais afinidade entre a obra de Oscar, tal como se apresenta no admirável conjunto da Pampulha e a obra do Aleijadinho, tal como se manifesta na sua obra prima que é a Igreja de São Francisco de Assis, em Ouro Preto, do que entre a obra do primeiro e a do Warchavchik — o que a meu ver é significativo (COSTA, 1962, p. 125).

É a partir da “necessidade de deixar de lado a pseudo-arquitetura” (COSTA, 1995, p. 108) que devemos, portanto, compreender a *ruptura* com o passado desejada por Costa. Le Corbusier, arquiteto suíço, não precisava se preocupar em legitimar sua nação perante o mundo civilizado. Para ele, romper radicalmente com o passado, *revolucionar* a arquitetura, apesar das críticas, era possível uma vez que sua presença no curso civilizatório ocidental não era questionada. Lucio Costa, por sua vez, precisou assumir desafios diferentes. O Brasil, recente ex-colônia, para ingressar no concerto das nações civilizadas, precisava se legitimar historicamente perante as que, “naturalmente”, já estavam lá.

3.6 Testemunho e ficção

Enquanto nos países europeus, como aponta o historiador Alois Riegl (2014, p. 82), a destruição de um monumento ou a remoção de alguma de suas partes em nome da “unidade de estilo” seria, já no início do século XX, considerada uma atitude duvidosa do ponto de vista histórico, no Brasil, essa premissa certamente não foi assumida da mesma forma. Segundo declaração de Lucio Costa, faltaria *objetividade* ao historiador “uma vez que a curiosidade do ofício os conduz insensivelmente a pesquisas laterais demoradas e absorventes [...]” (CHUVA, 2017, p. 209-210).

Apesar desta consideração de Costa, não deveríamos opor muito rapidamente o *valor histórico* ao *valor estético*, pois, afinal, nos parece que no primeiro Patrimônio a unidade de estilo desejada pelos arquitetos tinha como objetivo, sobretudo, forjar no sensível um *testemunho* também legitimado pelos historiadores.

Um bom exemplo disso é a mítica cidade de Ouro Preto, antiga capital nacional e representante da nossa origem colonial barroca. A referente cidade passou por uma série de reformas nos séculos XIX e XX que trataram de retirar, substituir ou acrescentar o que fosse necessário em nome da “harmonia do conjunto” e da “recuperação de sua tipologia original” (SALGUEIRO, 1996, p. 127, p. 136). O que parece fatal para os historiadores contemporâneos é a tipologia original ser tão moderna quanto as premissas que embasaram sua “recuperação”, imbróglgio que, mais uma vez, ressalta a fragilidade do limite entre *fatos* e *ficções*.

No Brasil, os arquitetos modernistas que tomaram as rédeas do Patrimônio durante seus primeiros anos arquitetavam a nação e, simultaneamente, conquistavam autonomia disciplinar e um promissor nicho de atuação profissional. Segundo o arquiteto Carlos Eduardo Dias Comas (2004, p. 23), a mensagem era clara: “aderir à arquitetura moderna equivale a reconhecer as raízes da nacionalidade junto com as raízes da disciplina”.

Diante da tarefa de parear o Brasil às nações civilizadas europeias, os arquitetos modernistas do Patrimônio brasileiro — os mesmos que, na disputa pelo campo arquitetônico, traçavam uma linha entre a verdadeira e a falsa arquitetura, entre os fatos e as ficções — não se limitaram a “imitar” a arte europeia, afinal, isso não concederia as desejadas autonomia disciplinar e soberania nacional.⁶⁸ Segundo o arquiteto e antropólogo Lauro Cavalcanti (WISNIK, 2003, p. 160), ao reinterpretar de um modo próprio o modernismo europeu e,

⁶⁸ Interessante ressaltar que o próprio Lucio Costa era adepto da vertente neoclássica antes de aderir e consagrar, sob explícita influência de Le Corbusier, a arquitetura moderna.

ainda, propor uma dialética entre a vanguarda e o estudo do passado, Lucio Costa realiza a *antropofagia* tão preconizada pelos Andrade.

Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.
 * Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz. * *Tupi, or not tupi that is the question*. * Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos. * Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago (ANDRADE, 2017, p. 39).

Os intelectuais do primeiro Patrimônio — sob orientação de Lucio Costa — *estenderam*, nas duas direções, a cadeia de referência da História da Arte ocidental e “*antropofagizaram*” seu valor de verdade para legitimar, simultaneamente, o Patrimônio nacional brasileiro, a autonomia disciplinar da arquitetura, a autoridade de seus enunciados — no ordenamento do social e dentro da própria disciplina — e a presença do país no concerto das nações civilizadas.

O *corpus* do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, forjado sob os *princípios de composição* da arquitetura de tradição clássica mediterrânea e greco-romana, foi capaz de coincidir as origens da arquitetura brasileira com as das nações europeias. Assim, segundo Comas (2004, p. 23, grifo nosso), “ao defender um berço mediterrâneo para a arquitetura moderna e associá-la a Le Corbusier, Lucio reivindica uma *herança*”.

Para Lucio Costa, a verdadeira arquitetura é universal, atravessa épocas, dispensa estilos e mantêm-se sob um mesmo paradigma: a *forma* segue a *função*. A arquitetura moderna buscava, a partir dessa premissa fundamental, aliar “verdade construtiva” e “intenção plástica”, livrar-se dos pastiches e anacronismos, acompanhar o desenvolvimento das técnicas e se adequar às condições do meio, pois, afinal, “se as formas variam — o espírito ainda é o mesmo, e permanecem, fundamentais, as mesmas leis” (COSTA, 1995, p. 116).

[...] a ideia geralmente aceita de se poder fazer um arranha-céu em qualquer estilo é tão ridícula como o seria um alfaiate perguntar ao freguês de acordo com a época querera ele se vestir — se à grega, se à Luiz XV. O estilo não é fantasia que se invente ou se copie, surge naturalmente como função do sistema de construção, dos materiais empregados, do clima, do ambiente, da época. Está preso ao arcabouço construtivo e às vezes a uma simples exigência de aeração e higiene. [...] Como em todas as grandes eras da arte é preciso que a composição de arquitetura de novo e cada vez mais se identifique à construção. É preciso que o aspecto exterior acuse o esqueleto construtivo, com ele se case a ponto de formar um todo homogêneo de

maneira que dissociá-los seria mata-los (COSTA, 1928 apud RIBEIRO, 2007, p. 42-43).

A arquiteta Taís Maria Peixoto Alves (2011) investiga e destaca em sua tese de doutorado os conceitos fundamentados em polos opostos que embasam a argumentação teórica do arquiteto. As ideias de Costa são reveladoras para a compreensão desse sistema de abstração dicotômico que acompanha o Patrimônio.⁶⁹

Não sou capitalista nem socialista, não sou religioso nem ateu, — acredito simplesmente na minha velha teoria das resultantes convergentes. E como a natureza visível, ao alcance dos sentidos, e a natureza oculta, ao alcance da inteligência, são, no fundo, a mesma coisa, entendo que o desenvolvimento científico e tecnológico, livre de peias, não poder ser contra o homem, porquanto, transcendência ou imanência, o ser humano, com seu drama existencial — gênio, vagabundo ou santo —, é a peça chave, o remate da Evolução (COSTA, 1995, p. 1 apud ALVES, 2011, p. 287).

A *liberdade* da forma condicionada às *necessidades* da função: entre elas, o *espírito eterno* — a “peça chave” —, capaz de transitar entre a *natureza oculta* e a *natureza visível*. Neste paradigma — que sempre me remete ao mistério cristão da Santíssima Trindade — o que separa a verdadeira arquitetura da falsa é a *correspondência* a ser verificada, por alguns poucos autorizados, entre os referentes polos opostos e complementares.

Este regime de verdade — e de visibilidade — concebido por Lucio Costa nos remete diretamente ao que diz Jacques Rancière sobre a nova racionalidade, tão bem assimilada quanto obscurecida pelos intelectuais do primeiro Patrimônio, da *história da vida material*:

Assim se encontra revogada a linha divisória aristotélica entre duas “histórias” — a dos historiadores e a dos poetas —, a qual não separava somente a realidade e a ficção, mas também a sucessão empírica e a necessidade construída. [...] A revolução estética transforma radicalmente as coisas: *o testemunho e a ficção pertencem a um mesmo regime de sentido*. De um lado, o “empírico” traz as marcas do verdadeiro sob a forma de rastros e vestígios. “O que sucedeu” remete pois diretamente a um regime de verdade, um regime de *mostração* de sua própria necessidade. [...] A “história” poética, desde então, articula o realismo que nos mostra os rastros poéticos inscritos na realidade mesma e o artificialismo que monta máquinas de compreensão complexas (RANCIÈRE, 2005, p. 56-57, primeiro grifo nosso).

⁶⁹ Infelizmente, não podemos nos deter por muito tempo na vida e obra de Lucio Costa, porém, elas traçam um interessante curso de ação para se compreender o movimento de composição que opera a bifurcação da realidade.

Não é incomum, principalmente entre os historiadores contemporâneos, a denúncia da predominância do “valor estético” sobre o “histórico” durante o primeiro Patrimônio. Porém, apesar da centralidade do pensamento de Lucio Costa e da atuação massiva dos arquitetos no corpo técnico das instituições de Patrimônio, os historiadores sempre estiveram presentes em grande número no Conselho Consultivo e nas edições da Revista Sphan. Segundo Márcia Chuva (2017, p. 274), a produção discursiva desses historiadores — inclusive a dos historiadores da arte — fora de extrema importância na construção e legitimação do discurso sobre o passado que se buscava construir e proteger.

Diante disso, considerando o que nos diz Rancière sobre as relações entre *testemunho* e *ficção* inerentes à nova racionalidade da história da vida material, não podemos deixar de pensar que a História, obrigada a manter-se fiel à “sucessão empírica dos acontecimentos” (RANCIÈRE, 2005, p. 56) e a desconsiderar a participação dos povos não europeus, não conseguiria conceder mais que 400 anos de existência à civilização material brasileira — o que, certamente, era muito pouco diante da missão de parear o Brasil às nações europeias. Já a História da Arte ocidental permitiu, simultaneamente, excluir os “primitivos” e mergulhar 2500 anos as raízes de nossa civilização.

No âmbito do primeiro Patrimônio, os chamados “povos primitivos” eram considerados pela arqueologia, no máximo pela etnografia, mas não pela História (com H maiúsculo). Um bom exemplo disso é o Museu de Magia Negra, primeiro bem inscrito no livro do tombo arqueológico etnográfico e paisagístico — no ano de criação do SPHAN, 1938. Seu acervo guarda uma coleção de objetos de cultos religiosos de matriz africana confiscados pela polícia no início do século XX. À época, a legislação vigente (artigo 157 do código penal de 1890) reprimia “o espiritismo, a magia e seus sortilégios”. Além de criminalizar e negar a presença dos povos afro-brasileiros na história oficial, o referente tombamento rejeita a condição de contemporaneidade dos mesmos, o que nos parece ainda mais revelador. Aos “outros”, um passado de crenças e primitivismo, aos filhos da civilização, um futuro iluminado pela razão.⁷⁰

O evento que é a *civilização material brasileira*, forjado a partir desse novo regime de verdade e visibilidade do qual nos fala Rancière, ampliou consideravelmente sua escala e extensão no espaço-tempo. Nas palavras de Guilherme Wisnik (2007, p. 78), o entendimento

⁷⁰ Para mais detalhes, ver texto publicado por Milton Guran (2017) na edição número 35 da Revista IPHAN “Sobre o longo percurso da matriz africana pelo seu reconhecimento patrimonial como uma condição para a plena cidadania” e a dissertação de mestrado de Alessandra Rodrigues Lima intitulada “Patrimônio cultural afro-brasileiro: as narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial” (LIMA, 2012).

de “tradição”, no caso brasileiro, está amparado “em uma linha de longa duração, projetado sob uma dimensão cultural que se insere no quadro da civilização mediterrânea”.

Lauro Cavalcanti, em seu depoimento para o documentário *O risco: Lucio Costa e a utopia moderna* (WISNIK, 2003), recorda que, na década de 1930, haviam três correntes que disputavam o domínio do campo arquitetônico no Brasil: os acadêmicos de belas-artes, os neocoloniais e os modernos. A análise do autor sobre a atuação de Lucio Costa em defesa dos modernos ressalta três fatores — que não devem ser dissociados — de extrema importância para compreendermos a *construção dos fatos* no âmbito do primeiro Patrimônio:

Em primeiro lugar, ele dizia que os modernistas, ao proporem uma simplificação da construção e uma eliminação da decoração, seriam capazes de realizar construções em larga escala, numa escala próxima à da industrialização. Nessa argumentação, muito bem estruturada, ele desloca a questão de um ponto de vista apenas *estético* para um *ético*. Assim, ser a favor do estilo moderno significava ser progressista e defender a possibilidade de habitação, de fazer casas para o povo. Esse foi o primeiro ponto. Em segundo lugar, há a questão da *história*. Lucio Costa dizia que só seria possível revolucionar o futuro se você conhecesse bem o passado, e demonstrava como o conhecimento do passado nos neocoloniais era absurdamente superficial e baseado em pastiches arquitetônicos. Então, ao lado de uma série de outros intelectuais, ele funda o Patrimônio, e o IPHAN (antigo SPHAN) passa a ser, por excelência, a instituição que abriga os modernistas. O terceiro tripé desse pólo é a construção de *monumentos para o futuro*, o que fica muito bem demonstrado na construção do Ministério da Educação, que é o primeiro arranha-céu moderno do mundo. Nesse prédio, ele demonstra a possibilidade de um estilo ser aplicado em grande escala, nos trópicos, para um palácio. A construção foi importante não só para o modernismo brasileiro, mas para o modernismo internacional, mostrando que ele não era um modelo aplicável somente na Europa Ocidental (CAVALCANTI, 2003, p. 160-161, grifos nosso).

O primeiro fator destacado por Cavalcanti — as relações entre *estética* e *ética* na argumentação de Lucio Costa — nos leva a questionar o descaso pela *estética* tão frequente entre os atores do atual Patrimônio Cultural.⁷¹ Costa vinculava seu projeto *estético* a uma *ética* que, curiosamente, converge com valores que ainda hoje se busca defender, como o direito à moradia e, em alguns casos, a soberania nacional.

Diante disso, antes de renegar a estética ou reduzi-la a “juízos de gosto”,⁷² deveríamos nos questionar: por que esse regime de *partilha do sensível* foi incapaz de defender os valores

⁷¹ O segundo e o terceiro fatores, que destacam respectivamente a *história* e os *monumentos para o futuro*, serão analisados em seguida, quando nos voltamos para os *monumentos modernos*.

⁷² Segundo Ariano Suassuna (2013, p. 34-35), a Estética — pensada pelo autor como a Filosofia da Beleza — nunca mais seria a mesma depois de Kant. De acordo com Kant, além da razão teórica (inteligência) e da razão prática (vontade), existe o *juízo de gosto*, “no qual domina a sensação de prazer ou desprazer, através da qual se

que, de início, pretendia? Qual a relação entre o referido regime, a atual organização dos bens do Patrimônio em duas naturezas — *material e imaterial* — e o papel assumido pelas ciências no ordenamento do sensível? Nos parece que, para além dos consagrados bens de pedra e cal da civilização material, nós herdamos, sobretudo, um insistente *modo de fazer*.

discerne se uma coisa é bela ou não.” Opondo-se radicalmente à tradição mediterrânea, Kant *desloca a Beleza do objeto para o sujeito*: “a Beleza é, assim, não uma propriedade do objeto, mas uma certa construção que se realiza dentro do espírito do contemplador, uma certa harmonização de suas faculdades. [...] é obra pura e exclusiva do espírito do sujeito, que a fabrica interiormente, diante do objeto estético.” Suassuna, em convergência com nossas concepções, considera que o criticismo kantiano influencia de forma desastrosa a Estética contemporânea: “de fato, a grande maioria dos estetas modernos, ou nega à Estética seu caráter filosófico, ou dá a impressão de pensar a medo, a contragosto, intimidada pelo impacto do pensamento kantiano. Parece até que ficam sem saber até que ponto têm o direito de afirmar ou negar alguma coisa, num campo no qual o que domina é a construção particular do espírito de cada um.”

3.7 Monumentos modernos

Segundo a historiadora francesa Françoise Choay (2011, p. 11-12), o termo monumento passou por um deslocamento semântico decisivo. Etimologicamente, “monumento” — derivado do substantivo *monumentum* e do verbo *monere* — significa “advertir”, “lembrar à memória”. Em convergência com o historiador da arte Alois Riegl (2014), Choay afirma que os monumentos erigidos com função memorial *intencional* — tumbas, túmulos, totens e inscrições — aparecem em todas as sociedades humanas, podendo ser assumidos como *dispositivo universal*.

Porém, a partir do século XV, o surgimento e a ampla difusão do impresso na Europa ocidental — que associa o destino da escrita à tipografia — consolida um novo dispositivo memorial em detrimento do monumento em sua forma arquitetônica. Assim, a primeira significação memorial do monumento teria sido ofuscada pelo adjetivo “monumental”, ligado às ideias de imponência e grandiosidade. Ainda, segundo Choay, o *monumento histórico* — produto de uma construção intelectual que surge na Europa ocidental renascentista — é instituído a partir de um *corpus* de edifícios preexistentes em razão de seu valor para a História ou de seu valor estético, o que faz dele um *artefato não-intencional* (CHOAY, 2011, p. 13-14).

Apesar da necessidade de se imprimir uma diferença entre estes dois tipos de artefatos — o “monumento” e o “monumento histórico” —, tratar o primeiro como *intencional* e o segundo como *não-intencional* induz a certa confusão. Esta diferenciação parece não fazer sentido, por exemplo, quando pensamos nos “monumentos para o futuro” (CAVALCANTI, 2003, p. 161) projetados por Oscar Niemeyer e Lucio Costa que, em tese, já nasciam tombados, ou seja, eram intencionalmente concebidos para serem Patrimônio. Neste caso, curiosamente, o que poderia desestabilizar a ideia de monumento histórico como objeto incrustado no passado e descoberto no presente torna-se, ao contrário, a melhor prova de nosso progresso.

Os primeiros anos de experiência patrimonial no Brasil, certamente, privilegiaram os chamados bens imóveis, com destaque para as obras de arquitetura. O duplo movimento que inaugura, simultaneamente, o barroco e a arquitetura moderna, engendra uma noção de *temporalidade linear* em que passado e futuro se articulam como polos do curso civilizatório. Se, como se buscava convencer, antes do surgimento do Serviço do Patrimônio os bens estavam perdidos no passado e entregues à destruição, os monumentos de arquitetura moderna

— também históricos — proclamavam um futuro radiante para a jovem nação brasileira, que, aliás, já sabia reconhecer “em tempo real” as obras de seus gênios.

Nas palavras de Whitehead (1993, p. 88), “a passagem da natureza não deixa nada entre o passado e o futuro. O que percebemos como presente é a vívida borda da memória matizada pela antecipação”. Diante da velocidade intransigente da natureza — que se intensifica com a *aceleração contemporânea* (SANTOS, 2008) e causa em nós perplexidade e comoção —, o monumento, enquanto dispositivo, possibilita que certas entidades sejam capazes de “ser novamente” (WHITEHEAD, 1993, p. 131). O monumento inaugura *objetos* persistentes que tem por vocação prolongar o presente imediato ao se apresentarem sob um “aspecto de repouso inquebrantável” (Ibidem).

Apesar deste “aspecto congelado”, o monumento — seja ele um dispositivo universal ou uma construção intelectual de uma cultura particular, como propõe Choay (2011) — cria objetos constantemente submetidos ao *risco*. Aquilo que o monumento adverte — *monere* — estará sempre sujeito a transformações conforme outros vínculos se estabelecem e novas histórias se multiplicam para prolongar, ou interromper, sua existência no espaço-tempo.

A estátua do bandeirante Borba Gato, erigida na década de 1960 na cidade de Santo Amaro para homenagear os “heróis da nossa civilização”, certamente, não foi capaz de manter sua intenção memorial original diante do grupo de jovens que — afirmando se tratar de um monumento que ratifica o genocídio dos povos negros e indígenas — a incendiou em julho de 2021. Da mesma forma, a patrimonialização das ruínas da Missão de São Miguel Arcanjo e o museu ali inaugurado,⁷³ em 1940, certamente não tinha a intenção de trazer à memória de seus visitantes as mazelas da escravização dos ancestrais *Guarani-Mbyá* promovida pelos padres jesuítas e, muito menos, colocar em pauta as condições de vida degradantes a que estão submetidos seus descendentes.⁷⁴

Casos assim subvertem a noção corrente de *memória*, uma vez que aquilo que deve ser lembrado — aquilo que o monumento “adverte” — não se encerra no passado, mas aponta para um devir do qual depende a existência e o significado destes bens. Diante disso, podemos nos perguntar: como os monumentos conseguiram — por certo tempo — garantir a estabilidade necessária ao papel de *testemunho* que deveriam cumprir? Lúcio Costa nos indica o caminho:

⁷³ Museu das Missões, localizado em São Miguel das Missões/RS, projetado por Lucio Costa.

⁷⁴ Para compreender este conflito, ver o documentário produzido na aldeia Guarani-Mbyá: *Mokoi Tekoá Petei Jeguataá – Duas Aldeias, Uma Caminhada* (2008), sob direção de Ariel Ortega, Jorge Morinico e Germano Benite.

A ciência — sim, a ciência acordou a arte — a ciência fez com que a arte que virara enfeite caísse em si, despertasse do sono absurdo e reatasse a sua vida morta com a vida viva do passado. A ciência, com a sua razão e a sua lógica, deu vida nova à arte, vida nova à arquitetura. Razão, lógica, bom senso, essa coisa simples que sempre foi o ponto de partida de toda verdadeira arquitetura, essa coisa simples que estava esquecida, a ciência de novo nos deu. É graças a ela que o arranha-céu há de ser o nosso monumento — e há de falar de nós àqueles que virão depois. E é graças a ela que o arranha-céu poderá ser uma nova expressão de arquitetura, voltando à verdade, a essa sempre nova fonte de beleza, à forma que se adapta ao órgão, que obedece à função, à beleza do Karnak, do Parthenon, de Reims, à beleza do corpo humano, à beleza estrutura (COSTA, 1928 apud RIBEIRO, 2007, p. 40).

O Patrimônio Histórico e Artístico acompanhou uma tendência geral do surgimento das *ciências do social*: a busca por aproximar seus objetos e práticas aos das *ciências da natureza* — que se encontravam no auge do cientificismo — para garantir a objetividade necessária à legitimidade de suas disciplinas. Com isso, a prematura noção de *sociedade* passaria a agir no “mundo social” como uma força de agregação semelhante à de *natureza* no “mundo exterior” (LATOURE, 2012, p.361). Não raramente, os conceitos de natureza e sociedade — como buscamos destacar a partir do curso de ação do Patrimônio — compartilham os mesmos atributos em relação àquilo que pretendem agregar e ordenar.

Os monumentos — herança da civilização material, dotados de um valor intrínseco e universal — cumpriram por certo tempo o papel de *objetos estáveis* em relação à História, pois, afinal, eles já estavam “lá”, perdidos em um passado misturado e arcaico que deveria ser prospectado e ordenado em nome do progresso, cabendo aos *experts* do Patrimônio somente “descobrir” tais monumentos por meio de técnicas e evidências científicas.

As *dobras espaçotemporais* que estes monumentos imprimem inauguram um dispositivo muito eficiente para se *fazer* História. Em seu funcionamento ideal, tal dispositivo transpõe o *gênio* da segunda criação [a “descoberta” do monumento] para a primeira [a execução da obra], de modo que aquilo que legitima e justifica a existência do monumento [a causa] — sua beleza, autenticidade e excepcionalidade — nunca pode ser conferido à *ação* daquele que somente “ilumina” a descoberta no presente [a consequência].⁷⁵

⁷⁵ Esta performance, todavia, só se sustenta se concordarmos em manter dois pressupostos basilares da metafísica ocidental: a certeza de um mundo disponível *a priori* — à espera da descoberta pelos caminhos da razão —, e de uma temporalidade linear. Tais pressupostos impedem que acompanhem o que Bruno Latour (2017, p. 203-204) chama de *obra de retroadaptação* (ver figura 5.2 da obra). Quando a *sucessão sedimentar do tempo* (que se move para trás, representada pelo eixo y) é suprimida, o caráter irreversível do tempo passa a ser vinculado integralmente a sua *dimensão linear* (que se move sempre para frente, eixo x), e não como uma resultante das duas dimensões como propõem o autor, o que, a meu ver, acaba por ocultar os movimentos de *dobra* do espaço-tempo.

Penso que esse movimento se aproxima ao que Julien Greimas (1981, p. 21) chama de *desembreagem temporal*, mecanismo que consiste em “estipular como situados no passado os enunciados do presente, criando assim uma *ilusão temporal*; a reificação do significado, por sua vez, é igualmente conhecida como um efeito do processo de produção de *ilusão referencial*.”

Ao estender e sobrepor dois eventos diferentes — a execução da obra e a “descoberta” do monumento — o Patrimônio inventa objetos estáveis capazes de *testemunhar* a história por ele contada. O conjunto de monumentos-artefatos que integram o *corpus* do Patrimônio, apesar de seu “aspecto de repouso inquebrantável”, encena, sobretudo, um *movimento*.

Assim como os dispositivos experimentais das ciências duras, que “comprovam” os fenômenos deixando com que o movimento testemunhe (STENGERS, 2002, p. 104), o dispositivo-monumento cria monumentos-artefatos que, uma vez ordenados, encenam o *movimento de evolução* capaz de testemunhar a participação do país no curso civilizatório. A escala e extensão desse movimento revelam-se diretamente proporcionais à monumentalidade — agora no sentido de imponência e grandiosidade — dos artefatos produzidos.

Se o monumento enquanto *dispositivo universal* produz artefatos que seguem suas trajetórias na existência submetidos aos riscos das diferentes histórias que os sucedem e lhe concedem significação, o *monumento moderno*, por sua vez, pode ser caracterizado como um dispositivo que tem por pretensão conter tais *riscos* traçando um rígido limite entre os *fatos* e as *ficções*, entre aqueles que estão e aqueles que não estão autorizados a tomar parte no fenômeno que o dispositivo encena.

No Patrimônio, o referente dispositivo imprime dobras que — frisadas pelos trabalhos de conservação da matéria e pela autoridade de seus intelectuais — têm por finalidade transformar o *artefato* em *fato* e, a partir disso, estabilizar seu objeto. Esta estabilidade, por sua vez, só é alcançável quando se suprime do fato toda a *ação* daqueles que o fabrica.

Em outros termos, o monumento moderno — semelhante aos dispositivos experimentais das ciências duras — permite que seus autores se retirem de cena deixando com que o próprio dispositivo testemunhe em seu lugar. Diante disso, ainda em diálogo com a reflexão de Isabelle Stengers (2002, p. 109), pensamos que a autoridade do primeiro Patrimônio parece não ter outra fonte além da *verdade negativa*, ou seja, seus enunciados adquirem, em determinada época, os meios para demonstrar que não são simples ficções inventadas por seus autores. Porém, tais enunciados não se diferem das ficções por nada além do que seus poderes de fazer calar os “rivais”.

O cientista social e antropólogo José Reginaldo Santos Gonçalves, em sua obra *A Retórica da Perda*, ratifica nosso pensamento:

A moderna crença segundo a qual os historiadores descrevem ou deveriam descrever os fatos “como eles realmente ocorrem” é produzida por meio de uma estratégia onde o historiador define a autoridade da narrativa como “a autoridade da própria realidade” [...]. O que implica em que o historiador, enquanto narrador, desapareça. O lugar de onde ele fala permanece invisível, sendo “a própria realidade” que se manifestaria através do seu texto (ARAÚJO, 1988). O passado que o historiador descreve e analisa é apresentado como uma “realidade” cuja existência independeria do narrador, sendo sua tarefa a de expor aquele passado tal como ele realmente ocorreu. Do leitor espera-se que assuma o pacto de ler o texto histórico como o espelho de uma realidade que, à espera do historiador, veio a ser por este refletida em seu texto (GONÇALVES, 1996, p. 17).

Em visita ao Brasil, perplexo diante do êxito da arquitetura moderna — o que inclui a eficácia do dispositivo-monumento —, o arquiteto suíço Le Corbusier tece o interessante comentário: “Eles conseguiram uma coisa que eu nunca consegui. Mas contavam com uma coisa que eu nunca tive ao meu lado: a Autoridade” (CAMPOFIORITO, 2003, p. 53). Diferentemente de outros países, a arquitetura moderna no Brasil integrou um projeto de nação que teve ao seu lado um aparato estatal capaz de conferir autoridade aos seus porta-vozes.

Lucio Costa, inclusive, apesar de sempre bradar a incontestável vitória da arquitetura moderna — o que inclui o projeto de passado que a sustenta —, também se mostrava ciente dos *riscos* a que suas palavras — aquelas que carregam o peso dessa vitória — estariam sempre submetidas. Não raramente, quando se tratava de provar aos rivais que seu método era *objetivo* e que suas palavras revelavam *fatos* consumados, e não ficções, Lucio Costa argumentava de forma dura e agressiva. Aliás, curiosamente, essa postura se repetia inclusive frente aos colegas que ousassem a investigar seus textos antigos ou evidenciar incoerências entre suas ideias.⁷⁶ Em suma, como bem recorda o arquiteto e historiador Otávio Leonídio, por meio da carta enviada por Lucio Costa a Alberto Xavier, o ilustre arquiteto não abria mão da *palavra definitiva*:

Prezado Alberto Xavier,/ Estranho a sua iniciativa, porquanto não faz sentido, quando se ultima o preparo do livro definitivo a meu respeito, prejudicar-lhe o lançamento reeditando a publicação feita pelo CEUA

⁷⁶ Ver RIBEIRO (Carradas de Razões: Lucio Costa e a arquitetura moderna brasileira (1924-1951), 2007a); (Em busca da palavra do mestre, 2007b) e DE PINHO MEIRELLES e AMORA, (Razões em três tempos: uma análise comparativa entre três versões do texto "Razões para uma nova arquitetura" de Lucio Costa, 2020).

[Centro de Estudantes Universitário de Arquitetura] de Porto Alegre à minha revelia./ Presumia que, depois das conversas havidas, já estivesse claro no seu espírito ser este livro da UnB — onde se traduz de modo coerente o meu pensamento — a palavra final./ Trate agora de pesquisar outra coisa e me deixe em paz./ Com o abraço agradecido / de/ Lucio Costa/ Rio, 13/X/71. (LEONÍDIO, 2010, p. 1).

Se, como propõe Latour (2020, posição 6445), a *objetividade* deve ser entendida não como um estado mental, e sim como o resultado de uma vida pública bem cultivada, podemos concluir que a crise de legitimidade do Patrimônio Histórico e Artístico — entre as décadas de 1960 e 1980 — foi, em suma, uma paradoxal *crise de objetividade*: a estabilidade de seu objeto foi ameaçada por aquilo sem o qual não seria possível o prolongamento de sua existência — dependente dos processos de significação — como um bem nacional.

Em outras palavras, se o monumento moderno enquanto dispositivo, como propomos, pretendeu inaugurar objetos estáveis em relação à História traçando um rígido limite entre *fatos e ficções*, ele tampouco poderia resistir ao tempo sem se submeter aos processos de significação que fazem dele um “bem” a ser preservado. No momento em que passamos a levar em conta e desejar a presença de “outros” coletivos, antes excluídos desses processos e da vida pública em geral, a crise emerge. A presença desses “outros” — carregada com suas histórias — passam a abalar garantias conquistadas à custa de suas ausências.

Aquilo que justifica o conjunto de obras escolhidas para compor o primeiro Patrimônio exige que a descrição destas seja feita a partir da perspectiva dos “colegas” autorizados a participar daquilo que se encena: “esses critérios reclamam, como as anamorfoses, a localização da perspectiva (no caso, da história) em relação a qual eles *fazem sentido*” (STENGERS, 2002, p. 110, grifo nosso). O obscurecimento dos mediadores que criam e sustentam os *modos de veridicção* reforça o limite que separa quem é e quem não é autorizado a falar, a se interessar, a ponderar, a discordar, em suma, a compor o sentido de Patrimônio.

Diante disso, Doutor Lucio, não poderemos lhe “deixar em paz”. Suas ideias são muito importantes, fizeram história e serão lembradas com diferentes propósitos — nem sempre, como se vê, para comemorar o êxito do projeto moderno. O grande interesse por sua obra e suas ações revela, antes de mais nada, seu peso na história. Deixar de pesquisá-las nos faria desconhecer aquilo que o senhor mesmo tanto se esforçou para nos legar.

Porém, aqui, não tratamos suas palavras como ficções no sentido negativo, nem reduzimos seu projeto estético a “juízos de gosto” subjetivos que emergem de espíritos caprichosos. Seguimos, para tanto, o conselho de Whitehead (1993, p. 47) quando diz que a

rejeição de uma teoria consagrada não deveria se dar por meio da negação de sua lógica — não é aí que reside seu problema. O motivo substancial deveria ser nossa indignação diante do “*absurdum*” ao qual ela nos reduz.

Espero que esse ponto tenha ficado claro: nossas considerações sobre a atuação do primeiro Patrimônio não se referem à qualidade ou à objetividade do conhecimento por ele produzido, e sim às insuficiências e às corrupções — da política pela epistemologia — que se desdobram, quando os valores e os critérios de verdade de um modo de existência específico são mobilizados para organizar nossa vida pública.

Diante dessas reflexões, podemos questionar: o tombamento congela o bem? Para refletirmos sobre essa questão, precisamos, já de início, encaminhar outras: se a preservação — de acordo com Flávio Carsalade (2017, p. 210, grifo nosso) — “não está na capacidade do bem de permanecer como está, mas na sua *capacidade de manter significação* junto com as mudanças socioculturais”, é possível separar o suposto *bem* da rede de significação — composta por *mediadores* heterogêneos, humanos e não-humanos — que permite e justifica a sua existência enquanto tal? Em outras palavras, existe *bem* separado de todas as *inscrições* e *mediações* (LATOURE, 2017) que lhes conferem realidade e que permitem sua mobilidade — e, portanto, permanência — no espaço-tempo?

Essa discussão é importante, pois toca naquilo que vem sendo anunciado como uma das grandes mudanças empreendidas pelo Patrimônio Cultural em sua versão pós Constituinte. É, inclusive, o que recorrentemente se apresenta como justificativa para a implementação do Registro em detrimento do Tombamento: a necessidade de se criar instrumentos de preservação que permitam, ao bem, acompanhar as mudanças socioculturais.

Se, como exercício de pensamento, concordarmos que a composição de um *bem* deve incluir a própria *rede* que lhe confere significado e sustenta seu curso na existência, concluímos que o tombamento nunca foi capaz de “congelar” um bem. Explico-me: o Instituto de Tombamento, como vimos, criou *meios* técnicos e jurídicos para que determinados *modos de veridicção* se impusessem sobre os vários outros que um bem reúne; porém, ainda assim, penso que o congelamento de um bem seria sinônimo de seu próprio desaparecimento, pois, afinal, “o que dura para sempre apenas dura por meio do que não dura.” (LATOURE, 2020, p. 3527). O tombamento pode ter conseguido congelar a *matéria* do monumento — produto de uma abstração fundamentada nos “princípios de composição da verdadeira arquitetura” e da historiografia oficial —, mas não a *materialidade* do bem e a rede de significação que o sustenta — ou que luta pelo seu fim.

Se concordarmos que os inventários, os museus, os guias turísticos, as restaurações e as publicações técnico-científicas são parte do bem, ou melhor, são aquilo que sustentam e permitem a manutenção da *significação* — ou do *valor* — de um objeto para que ele seja considerado um *bem* — razão de ser do Patrimônio —, como admitir tal congelamento?

Precisamos identificar diferenças entre o Patrimônio Histórico e Artístico e o Patrimônio Cultural, mas, diante da investigação de seus movimentos de composição, não vejo sentido em traçá-las insistindo no argumento do “congelamento”. Essa insistência, a meu ver, relaciona-se com a nossa dificuldade em investigar e descrever “a localização da perspectiva (no caso, da história)” em relação a qual os critérios que nortearam o primeiro Patrimônio “*fazem sentido*” (STENGERS, 2002, p. 110, grifo nosso).

Antes de apelar para o argumento da “subjetividade dos valores” ou da “arbitrariedade dos critérios” para questionar o primeiro Patrimônio, deveríamos expor os *mediadores* e as *referências* que produzem e sustentam os monumentos modernos — eles não são, ou não deveriam mais ser tão “autônomos” ou imutáveis assim. Temo que, ao reafirmarmos o “poder de congelamento” do tombamento e ao insistirmos na “autonomia dos bens de pedra e cal” continuamos a legitimar uma ação que só se sustenta pelo obscurecimento das mediações e inscrições que criam um bem e lhe conferem sentido. Isso seria reafirmar uma autoridade que, na contramão, precisamos questionar.

3.8 Fisiologia panorâmica

Não podemos negar o sucesso, a nível nacional e internacional, desta grande empreitada da Arquitetura moderna e do Patrimônio Histórico e Artístico brasileiro. Todavia, também não podemos ignorar o fato de que, ainda hoje, são poucos aqueles que se inserem na perspectiva dos que dominam ou conhecem a história da arte ocidental. Diante dos valores que buscamos defender, dentre eles a democracia e a diversidade, parece imprescindível questionar a mobilização de um conhecimento específico — seja ele qual for — como chave universal capaz de arbitrar sobre o que fica dentro ou fora do Patrimônio.

Porém, mesmo reconhecendo as insuficiências — diante da tarefa de compor um mundo comum — deste modo de veridicção que norteou o primeiro Patrimônio, não podemos nos esquecer que o atual Patrimônio Cultural, até mais que o Histórico e Artístico, possui uma *fisiologia panorâmica*. Ou seja, mesmo que a princípio se abra mão da definição de critérios objetivos em nome do relativismo cultural, do multiculturalismo, das subjetividades e representatividades, o Patrimônio, no fim, deve se prestar à — quase sempre amarga — tarefa de selecionar, ordenar e encenar. A constatação é simplória, mas necessária: não se pode patrimonializar tudo.

Além disso, como já mencionado, com a intenção de corrigir os erros do passado e as injustiças do presente, o Patrimônio Cultural se comprometeu a reconhecer demandas de grupos que, por muitos anos, foram mantidos às margens da vida pública. Criou-se, assim, uma nova orientação para políticas culturais com a intenção de torná-las mais democráticas e capazes de contemplar a pluralidade étnica e cultural do país (SOUZA, 2010, p. 152).

Diante da amplitude daquilo que hoje pode “vir-a-ser” Patrimônio, de sua fisiologia panorâmica e de seu novo compromisso político, podemos nos perguntar: qual modo de veridicção seria capaz de viabilizar a escolha do que “fica dentro” e do que “fica fora” do Patrimônio e, ao mesmo tempo, garantir que as decisões tomadas não sejam denunciadas como partidárias e ilegítimas?

Pode-se advertir — como forma de evitar a pergunta — que tal cenário é alarmista e que o Patrimônio tem preocupações mais urgentes. Porém, se o “deslocamento da matriz de valoração do Estado para a sociedade” é, segundo o professor Ulpiano Meneses (2009, p. 33), aquilo que configura a principal diferença entre o primeiro e o segundo Patrimônio, como deixar essa questão para depois?

Podemos, a partir desse impasse, destacar duas faces do tão celebrado “alargamento do conceito de Patrimônio” pós Constituição Federal de 1988: uma se volta para aqueles “outros” desconsiderados pelo primeiro Patrimônio. Seus saberes, ofícios, lugares e celebrações passam a ser importantes para nós, assim como passamos a desejar e reconhecer suas presenças na vida pública. Outra face, na contramão, parece reafirmar a clássica premissa de um “mundo disponível” que há muito caracteriza a atuação das ciências modernas no ordenamento do social. A referente premissa, já de início, coloca o Patrimônio em dívida com àquilo que se propõe, pois, afinal, somente uma pequena parcela deste “mundo disponível” será *de fato* contemplada. Por que uns em detrimento de outros? A lógica representativa, assim como o multiculturalismo, parece não sustentar o novo compromisso político.

Não queremos, a partir desse imbróglio, desmerecer todo o trabalho feito. Buscamos, ao contrário, colaborar com aquilo que o próprio Patrimônio coloca para si e para os “outros” como uma exigência a ser cumprida. Seja por uma limitação pragmática — como falta de recursos institucionais —, seja por sua fisiologia panorâmica, o Patrimônio precisa mensurar diferentes proposições para, enfim, escolher, sistematizar e encenar, mesmo que provisoriamente.

Como criar inteligibilidade e comensurabilidade entre demandas, grupos e entidades heterogêneas a partir do *relativismo cultural*? O que significa — como pondera o antropólogo Luiz Fernando Duarte, antigo membro do Conselho de Patrimônio — “dar um selo oficial de reconhecimento a uma manifestação cultural se o país é feito de muitas manifestações culturais, todas igualmente significativas para os grupos que a produzem e que por ela são produzidos?” (ABREU, 2007, p. 50).

A antropóloga Regina Abreu nos concede uma análise lúcida e necessária sobre os desdobramentos práticos deste impasse:

Concomitantemente aos inventários, o mote dos “registros” de manifestações culturais que passariam a ser distinguidas com um selo do Ministério da Cultura vem desencadeando ampla mobilização de profissionais da cultura e agentes sociais em organismos estatais, ONGs e instituições culturais. Com o início da gestão de Gilberto Gil no Ministério da Cultura, houve um incentivo muito grande para que o Programa do Patrimônio Imaterial entrasse em vigor, inclusive com editais de concursos de financiamentos com apoio da Petrobras para pesquisas nessa área. Pode-se falar em uma verdadeira corrida de pesquisadores, principalmente de antropólogos, que se sentiram estimulados a organizar dossiês de pesquisas sobre as manifestações culturais relacionadas aos grupos de seus interesses de pesquisa. Para que uma manifestação cultural concorra ao registro, é necessário um amplo dossiê com pesquisas consistentes, descrições detalhadas e justificativas sobre as razões dos pedidos de registro.

Evidentemente que, para essa atividade específica, os antropólogos reúnem os atributos necessários. O que vem ocorrendo é que antropólogos com maiores informações e condições materiais de realizar tais dossiês levam vantagem em uma certa concorrência para definir que bens culturais serão registrados e receberão o título de “patrimônios culturais do Brasil”. Os primeiros casos de “registros de bens culturais” exemplificam esse processo.

Não investimos tanto tempo e energia para conter o privilégio dado aos arquitetos nos modos de verificação que norteiam o Patrimônio para, logo em seguida, entregá-lo aos antropólogos, certo? Aqui, importa menos a disciplina que assume tal posição e mais a persistência desse *modo de fazer* que, uma vez mais, mobiliza a Ciência como árbitro na organização da vida pública. Ao que parece, esse regime particular de *partilha do sensível* está entre aquilo que herdamos — e mal nos damos conta.

Como observa José Reginaldo Santos Gonçalves (1996, p. 19), a partir das considerações de Clifford Geertz, quando essa “autoridade narrativa” partilhada por autores e leitores de etnografias — a semelhança dos historiadores — não é questionada, as “culturas” ou “sociedades” estudadas pelos antropólogos passam a ser apresentadas como se fossem “entidades pré-existentes, concretas e coerentes, esperando para serem representadas pelos etnógrafos” — a semelhança dos monumentos que estavam à espera da “descoberta”. Greimas (1981), a partir de seus estudos semióticos, também nos concede uma boa leitura sobre este movimento:

É fácil ver o quanto de apriorismo uma operação como essa de fato comporta: em lugar de postular, como faz o discurso humanista, o caráter ao mesmo tempo presente e universal dos conteúdos semânticos extraídos do texto, o discurso histórico introduz dois novos pressupostos, primeiro substituindo o conceito de anacronia pelo de *temporalidade* e, ao mesmo tempo, afirmando que o significado presente no texto é dotado de um significado passado; depois, reificando esse significado de natureza semântica e identificando-o como o referente externo ao discurso (GREIMAS, 1981, p. 21).

Essa questão me parece central para refletirmos sobre a atuação do Patrimônio na composição de um mundo comum e, por isso, insistimos nela: quando a legislação brasileira diz que “constituem patrimônio cultural brasileiro os bens [...] portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988a), ela está se referindo à bens, grupos, identidades, ações, memórias e referências que serão criados *a partir* desta nova diretriz e dos termos que ela instaura.

Mesmo que se admita a existência de referências, bens, grupos, identidades, ações e memórias anteriores a essa diretriz, eles serão necessariamente transformados pelas novas relações e processos reflexivos mediados pelas políticas culturais — no nosso caso, as patrimoniais — que passarão a atuar sobre elas: “as relações mediadas — de fato, criadas — já não serão, não poderão ser, as mesmas” (SOUZA, 2010, p. 156-157).

Quando recusamos a ideia de um “mundo disponível” — seja esse mundo a “natureza” das ciências duras, um conjunto de “monumentos” ou de “bens portadores de referência” — trazemos para primeiro plano aquilo que precisa ser suprimido em nome da autoridade da Ciência: a *ação* daqueles que fabricam esse mundo.

3.9 Memória e conhecimento

A *retórica da perda* que, como ressalta José Reginaldo Gonçalves (1996), foi basilar na elaboração das primeiras políticas patrimoniais no Brasil, se vincula diretamente à questão da *memória*. Esta, por sua vez, tem sido tratada como um direito — o direito à memória — imprescindível à cidadania uma vez que atua no processo de transmissão de valores e conhecimentos e se apresenta como instrumento de resistência e luta contra opressões (CUNHA, 1992).

No Brasil, desde a primeira metade do século, a proteção do Patrimônio Histórico e Artístico tem sido justificada pela constatação de uma situação de desaparecimento e destruição de obras de arte e monumentos históricos. Mesmo antes da criação do SPHAN, algumas iniciativas assumidas por membros da elite cultural brasileira também apelavam para este argumento (GONÇALVES, 1996, p. 90-91).

Rodrigo Melo Franco — diretor do Sphan por três décadas [1937-1967] — pressupunha uma situação primordial em que esses bens integravam uma totalidade coerente e contínua. A desintegração, a fragmentação e a descontinuidade seriam, portanto, as consequências nefastas da urbanização descontrolada, da ação adversa de algumas autoridades eclesiásticas e, principalmente, da “indiferença da população” quanto ao valor de seu próprio patrimônio (GONÇALVES, 1996, p. 97-98).

Com Aloísio Magalhães — diretor do Sphan entre os anos de 1979 e 1981 — a retórica da perda se manteve, porém, com outro foco. Aloísio remetia a perda de “componentes fundamentais” da nossa cultura ao acelerado processo universal de integração determinado pelo avanço tecnológico que se propagava através da tecnologia industrial e comunicacional. Aloísio — que associava a autonomia cultural brasileira à manutenção da diversidade das culturas — temia, sobretudo, a homogeneização cultural trazida por esse processo de integração universal (Ibidem). Essa perda comprometeria o sentido de “processo” e “continuidade” que, para o gestor, era indispensável à maturidade de qualquer cultura nacional (GONÇALVES, 1996, p. 99-101). Assim, mesmo destacando os bens da “cultura popular” em detrimento dos bens de “pedra e cal”, Aloísio também pressupunha em seu argumento uma condição primordial de originalidade — cujo traço a ser preservado seria a diversidade das culturas — e, ainda, de progresso que caracterizaria o desenvolvimento cultural de uma nação.

O que queremos destacar é que, apesar de suas várias diferenças, tanto Rodrigo quanto Aloísio incorporavam em seus discursos uma noção de perda — associada à memória, identidade ou tradição, conceitos intimamente atrelados — que pressupunha uma dimensão negativa. Ao Patrimônio caberia — diante dessas lamentáveis perdas — proteger, restaurar, conservar, transmitir e identificar, *ações* cujo principal objetivo seria o de minimizar ou remediar esse processo.

Penso que, ainda hoje, essa noção de perda, carregada de uma dimensão negativa, se apresenta como basilar nas ações do Patrimônio. A perda da memória, particularmente, é tida como um entrave para o processo de “transmissão de conhecimentos”, assim como para uma formação cidadã.

Existem muitas obras que se dedicam ao tema da *memória*, e não faremos aqui um estado da arte. Nosso objetivo ao abordar essa questão é relacionar o sentido de memória que orienta as políticas do Patrimônio com os demais sentidos cunhados por povos — antes ausentes — que hoje atuam na rede do Patrimônio ou, de forma mais ampla, que se inserem no rol das políticas culturais. Sem pretender uma abordagem exaustiva, buscaremos refletir sobre as convergências e divergências entre esses diferentes sentidos de memória — o que inclui as noções de conhecimento e seus modos de transmissão — e seus efeitos mútuos.

Como ressalta Manuela Carneiro da Cunha (2016, p. 13), o zelo — por parte de órgãos do Estado, de alguns setores da Igreja e da sociedade civil — pela recuperação da memória indígena nos remete a alguns paradoxos. Quando se trata de sociedades indígenas, o que se entende por *conteúdo* da memória — artes, costumes, línguas, acontecimentos históricos, conhecimentos — nem sempre converge com o aspecto *identitário* da memória — que responde à pergunta: “quem somos?” Afinal, além das “sociedades indígenas, durante séculos, “indigeneizaram’ aportes de toda ordem” (SHALINS, 1997), a interculturalidade também pode anteceder o contato com os brancos.

Que momento da memória se quer, então, recuperar? O purismo de querer abolir a história e remontar às fontes impolutas de um passado distante, anterior ao contato com os europeus, não só é impraticável, ucrônico, como, talvez sem se dar conta, nega a agência cultural dos índios (CUNHA e CESARINO, 2016, p. 13-14).

A antropóloga Nicole Soares-Pinto (2016), a partir de seus estudos junto aos Djeoromitxi — povo de língua Macro-Jê, residente na Terra Indígena Rio Guaporé, no estado de Rondônia — relata como a perda de *conhecimento* — incorporado em indivíduos

específicos — pode assumir uma dimensão positiva, “a saber, gerar um senso de criatividade naqueles a quem este conhecimento escapa (pois não lhes foram transmitidos)”.

Com um duplo direcionamento, a autora reflete sobre as relações entre essa concepção de memória e aquelas que emergem de situações em que indígenas são convidados a representar (ou apresentar) sua cultura, seja para si mesmos, para outros povos indígenas ou para não-indígenas — ou seja, momentos em que a “cultura com aspas” é acionada (SOARES-PINTO, 2016, p. 329-330).

Entre os Djeoromitxi, as situações de “exibição da própria cultura” e as ações de “resgate cultural” passaram a ser mais frequentes após os projetos de formação de professores indígenas que começaram a “trabalhar na sua própria cultura” em contraposição à “cultura dos brancos”⁷⁷ ou a cultura de outros povos indígenas — em especial os Makurap — reproduzida pela escola que antes frequentavam (SOARES-PINTO, 2016, p. 336). Segundo a autora, os professores tomam para si a tarefa de ensinar aos mais jovens como “transitar pelo mundo dos brancos sem perder a capacidade de reflexão indígena” (Ibidem). Tanto nas relações entre pais e filhos, quanto entre avós e netos, a convivência é ressaltada como meio de produção dos conhecimentos djeoromitxi, o que não prescinde de relações de alteridade e distanciamento.

Ao abordar os procedimentos adotados na formação de um pajé, a autora ressalta como a questão da *transmissão* entre os djeoromitxi é constantemente entrecortada pela retenção (ou não circulação) de elementos e informações. Nesse sentido, a recusa na transmissão de conhecimentos realiza um papel basilar na produção de alteridades entre conhecedores e não conhecedores. Afinal, como observa a autora, a formação de um pajé não é calcada em conhecimentos e habilidades compartilhados por todos — “uma cultura e ninguém específico” (SOARES-PINTO, 2016, p. 334). A coletivização dos saberes — da forma como concebida pelas políticas culturais — apresenta-se mais como uma exigência externa para o reconhecimento dos “conhecimentos tradicionais” deste povo do que um pressuposto interno que organiza seus modos de vida.

Nesse sentido, as perdas culturais das quais cada um pode ser a personificação não são absolutas, porque são, na verdade, relacionais. O importante é que, em cada momento, cada especialista de maior poder apareça como o *todo* do qual se é extraído uma *parte* e, assim, sucessivamente: com isso, é mantida a diferença de potencial (capacidade guerreira/xamânica) entre eles. Disso decorre ser cada pajé composto

⁷⁷ Aqui, usamos a expressão “cultura dos brancos” tendo como referência as próprias falas dos djeoromitxi relatadas por Nicole Soares-Pinto (2016).

internamente de partes outros pajés: trata-se de uma inscrição (corporal) cuja origem não é apagada. E como as armas extraídas de um especialista são pessoas inteiras num plano invisível para não pajés, a relação mereológica que relaciona especialistas de poderes diferentes é desdobrada, assim, numa relação perspectiva (SOARES-PINTO, 2016, p. 345).

Interessante observar como, no processo de formação dos pajés djeoromitxi, o conhecimento não é tido como algo cumulativo e linear — e sim relacional —, sendo as perdas culturais um traço *constitutivo* daquilo que sustenta o que a autora chama de “diferença de potencial” entre especialistas.

Segundo a autora, a partir dos projetos de educação indígena, ocorreram mudanças no esquema conceitual de transmissão ou replicação intergeracional. As oficinas e projetos passaram a figurar um contexto revelatório em que o movimento de externalização do conhecimento passa a ser operacionalizado de outra forma. As perdas e esquecimentos, que antes atuavam de modo construtivo na cultura djeoromitxi, passam, então, a integrar a retórica da perda e se tornam objetos de ações de registro e resgate cultural.

Neste contexto, a autora relata uma espécie de recusa recíproca, quando os mais velhos, segundo os jovens e professores, se negam a transmitir seus conhecimentos e informações, enquanto estes, curiosamente, são acusados de desinteresse em aprender por parte dos mais velhos que, inclusive, desconfiam dessa recente “ânsia por conhecimento” estimulada pelas ações de “resgate cultural”. A autora também relaciona o incremento na produção de lideranças e professores indígenas ao — sempre lamentado — desaparecimento de pajés plenamente formados (SOARES-PINTO, 2016, p. 342).

Esta suposta ambiguidade nas relações entre os jovens e os mais velhos, reflete Nicole Soares-Pinto, parece derivar da disjunção entre estes dois modos de produção e transmissão de conhecimento que hoje se encontram relacionados. Conceber essa disjunção como uma ambiguidade, como autoavalia a autora, também se revela como fruto de nossa própria incapacidade de compreender uma formação que não se pauta em processos cognitivos e cumulativos de aprendizagem:

A elaboração de tais ambiguidades parece ser consequência de uma incapacidade minha: aquela que torna estranha ou demasiada esotérica a formação – habilitação – de um pajé pela implantação das armas em seu corpo. Não será difícil localizar esse misto de estranheza e exotismo se lembrarmos que comumente pensamos em formação como um processo cognitivo de aprendizagem, ou como um processo evolutivo e acumulativo de aquisição de habilidades. Isso faz com que enxerguemos transmissão de conhecimento como “educação”, calcada, assim, em processos intelectuais, em geral, intangíveis. Todavia, a formação de um pajé entre os Djeoromitxi

é sobremaneira material e ocorre por uma implantação externa. Minha sugestão é a seguinte: não se trata apenas de formação intelectual, mas da aquisição de uma herança tecnológica cuja origem está alhures, em outros corpos. O processo de formação do pajé é todo uma questão de introjeção e externalização material, ainda que invisível para as pessoas que não são pajés. Se assim não fosse, soaria ainda mais estranha a sugestão, que escutei, de os pajés sentirem seus corpos mais pesados cada vez que lhes são transmitidas certas armas (SOARES-PINTO, 2016, p. 343).

Para compreender esta resistência dos mais velhos em “transmitir” seus conhecimentos, as reflexões da antropóloga Marcela Souza junto aos Kĩsêdjê — povo de língua Jê que habita o Parque Indígena do Xingu — se revelam adequadas: para os mais velhos, qual sentido teria essa transmissão “se o conhecimento não se manifestará em outras pessoas de maneira reconhecível para eles? Se ele não terá, nesta medida, *efeito*?” (SOUZA, 2016, p. 264).

Compartilhamos da inquietação da autora quando diz que a o problema não está no ato de “objetificar” ou “reificar” o conhecimento indígena, mas nos efeitos de um regime particular de objetivação que torna possível a abstração do resultado ou produto do ato de conhecer. Precisamos refletir sobre os efeitos desse regime de objetivação que opera a separação entre processos e produtos do conhecimento, ou o desacoplamento entre “as pessoas que sabem” e “aquilo que sabem” — entre os “detentores” e seus “saberes”, para usar os termos do Patrimônio —, de modo a tornar o conhecimento disponível para transações externas ao círculo das relações, passadas e presentes, que o produz (Ibidem).

Os jovens kĩsêdjê, assim como os jovens djeoromitxi, vêem um sentido em “usar a cultura dos brancos” para estender suas transações culturais e possibilitar relações com não indígenas: as possibilidades de se explorar novas relações com governos, empresas, ONGs e antropólogos, a chegada de recursos monetários e a própria possibilidade de adquirir técnicas e tecnologias para proceder de modo autônomo com os registros, as gravações, e as pesquisas sobre suas culturas (SOUZA, 2016, p. 264-265). Apesar das dúvidas sobre os tipos de corpos e relações que serão produzidas a partir dessas novas interações, para os kĩsêdjê, especificamente, há algo que é percebido (e formulado) de maneira clara:

O que quer que seja que nos apresentem no curso dessas transações como seu conhecimento, tem de aparecer como uma “propriedade” que eles detêm enquanto uma entidade única, um “grupo”: como sua “propriedade coletiva”. Conhecedores precisam ser desparticularizados; devem aparecer como “anciãos kĩsêdjê”, mas não como (mais) parentes de algumas pessoas e não (ou menos) de outras... (SOUZA, 2016, p. 265)

Diante disso, a “cultura” e o “conhecimento” que possam ser atribuídos aos kîsêdjê enquanto um sujeito coletivo, ainda segundo a autora, “emerge então como condição e produto, causa e consequência das transações em questão” (SOUZA, 2016, p. 269). Ou seja, esse “conhecimento tradicional”, coletivo, dos kîsêdjê, que muitas vezes remetemos a uma questão de coesão social e identitária dada *a priori* é, na verdade, um produto das relações que se desdobram a partir das políticas culturais.

Sobre a questão da memória, Marcela Souza também destaca o fato de que, virtualmente, todos os ameríndios precedem um esforço de esquecimento dos que morreram, processo que se realiza, de modo mais evidente, na destruição ostensiva dos pertences dos mortos. Nestes casos, curiosamente, é a lembrança que parece assumir uma dimensão negativa, e não o esquecimento.

O cultivo dessas memórias não é tido somente como indesejado, e sim perigoso, como alerta Marcela Souza (2010, p. 154) a partir de seus estudos junto aos Piro. E, no entanto, prossegue a autora, “os ensinamentos, os ‘costumes dos antigos’, continuam sendo mantidos vivos. Como? Como conhecimento — inscrito no corpo — dos vivos”.

Para os Piro, assim como para outros ameríndios, *conhecimento* e *memória* não se relacionam do modo como as políticas culturais costumam prever. Assim, esses “costumes” são eficazes apenas quando destacados da memória dos mortos e *incorporados* como conhecimento especializado: “eles são conhecidos e demonstrados; eles não são lembrados” (GOW, 1999, p. 242 *apud* SOUZA, 2010, p. 154).⁷⁸

As considerações de Nicole Soares-Pinto sobre o caráter *material* da formação de um pajé entre os djeoromitxi — formação que está diretamente relacionado ao papel do *corpo* na produção de seus conhecimentos e que, por isso, se contrapõem à concepção euro-ocidental que compreende o conhecimento como um processo intelectual, cognitivo, cumulativo e, em geral, intangível — ratifica várias das nossas reflexões precedentes.

Marcela Souza (2016, p. 257), a partir de seus estudos junto aos Kîsêdjê, ainda acrescenta — às suas reflexões — ao sugerir que aquilo que chamamos de *conhecimento* “envolve uma conexão material — sensível — entre conhecedor e conhecido”. A transmissão

⁷⁸ Segundo Marcela Souza (2010), a distinção entre *conhecimento* e *memória* — no caso dos Piro — é um dos aspectos mais importantes de suas formas próprias de objetivação: “Como outros conhecimentos especializados Piro, ‘pintar com desenhos’ é algo que se aprende e ensina por ‘imitação’ (o termo piro, *yimaka*, significa tanto ‘ensinar’ quanto ‘imitar’). Mas os Piro insistem no fato de que o que é imitado não é a ação exterior executada pela tutora, mas a demonstração de conhecimento em que consiste essa ação enquanto manifestação extracorporal de um conhecimento intracorporal, incorporado, em si oculto. O resultado da imitação é que a aprendiz virá a ‘ter os desenhos na cabeça’. Isto significa que os desenhos serão conhecidos por ela, não lembrados: são espontaneamente gerados e executados em sua atividade. Apenas as iniciantes falam em lembrar/não lembrar dos desenhos [...]” (SOUZA, 2010, p. 154).

do conhecimento, no caso dos Kĩsêdjê assim como de outras sociedades indígenas, trata-se de uma “questão de participação em tal conexão”.⁷⁹

Marcela Souza (2010) também aborda uma outra questão que nos interessa e que está diretamente vinculada à noção de perda. A antropóloga relata o risco de desaparecimento de algumas plantas — batatas doce, inhames e milhos — que deixaram de ser cultivadas entre os Kĩsêdjê. A ausência de cultivo dessas espécies estaria atrelada ao desenvolvimento “recente” (entre cem e duzentos anos) que levou a adoção de tecnologias para o processamento da mandioca brava, aprendida junto aos seus vizinhos xinguanos, e ao processo de sedentarização que se relaciona diretamente a chegada de estruturas “fixantes” na aldeia: a escola, a unidade básica de saúde, o posto da Funai e a sede da Associação Indígena Kĩsêdjê (AIK).

Diante dessas estruturas, a tradição de mudar de aldeia a cada dez anos foi comprometida, o que também compromete a qualidade da terra e os períodos de pousio. A nova dinâmica territorial também afeta diretamente a política Kĩsêdjê que organiza o direito sobre terras e cultivares.

Isso porque uma maneira de verificar e validar uma reivindicação sempre foi ir adiante e plantar a roça: aqueles capazes de obter uma boa colheita são certamente pessoas que, deduz-se, conhecem a terra – e neste sentido, são seus donos: as sementes e mudas que eles carregavam eram sem dúvida de plantas que gostavam desses lugares; da mesma maneira, as sementes, dormentes, floresceram com a abertura das roças, gostavam dessas pessoas. Pois elas, as plantas – este é o ponto – também conhecem... (SOUZA, 2016, p. 262).

A antropóloga relata sua conversa com Winti Suyá, à época presidente da Associação Terra Indígena do Xingu, sobre a ideia de registrar e documentar os sistemas agrícolas xinguanos por meio do *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial*. Suyá estava preocupado com a negligência das pessoas com as suas roças, que se mantinham restritas às mandiocas básicas. Ele enfatizava que o conhecimento deveria ser recuperado, pois muito já se havia perdido, e que, “se as pessoas não ‘pensam’ nas plantas e nem ‘cuidam’ delas, elas irão embora — como fazem parentes maltratados e esquecidos” (SOUZA, 2016, p. 263).

⁷⁹ Esta questão da participação e dos meios que a autorizam me remete diretamente a construção dos fatos pelas ciências modernas. A comunidade científica sempre vincula o nível e a qualidade da formação de seus membros à legitimidade dos estudos e evidências apresentadas. Certos periódicos só admitem a participação de mestres e doutores, os concursos públicos exigem formações determinadas, os diplomas devem ser validados e o currículo lattes comprovado de cima a baixo. Mas, ao que parece, quando se trata do conhecimento do “outro”, os meios que autorizam a participação são relativizados em nome de uma coletividade que, não raramente, foge aos critérios internos de sociabilidade que produzem esse conhecimento.

Diante das falas de Suyá, a autora reflete sobre o caráter dessa perda: “se a perda é uma questão de esquecimento, não é apenas a memória dos humanos que precisa ser recuperada, mas sim seu *parentesco* — com as plantas, nesse caso” (Ibidem, grifo nosso). Diante disso, a autora sugere que o caráter incorporado do conhecimento indígena — há muito já comentado pela antropologia — deve ser compreendido tanto em relação ao corpo do conhecedor quando a partir de sua inscrição no “corpo” que é conhecido (SOARES-PINTO, 2016, p. 264).

Considerar a agência dos objetos é uma das premissas da Teoria Ator-Rede. Essa espécie de latência dos sujeitos nos objetos pode ser pensada tanto a partir dos monumentos modernos — que, como vimos, “dispensam seus instauradores” à medida que as cadeias de referências que os instituí se estabilizam e são socialmente legitimadas — quanto dos objetos indígenas, como no caso dos *Mamaindê*.

Segundo estudos de Joana Miler retomados por Marcela Souza, “em determinados contextos os enfeites se revelam, eles mesmos, sujeitos” (MILLER, 2009, p. 64 *apud* SOUZA, 2010, p. 155):

O xamã fala com a linha/colar que extrai do doente, e revela aos demais o que ela lhe contou; a menina em reclusão pubertária não pode usar enfeites, que poderiam nessas circunstâncias se transformar em animais perigosos. No ritual de saída desta reclusão, por outro lado, o uso desses enfeites é ostensivo [...]. Se, por um lado, o conhecimento (como capacidade de “produzir” objetos visíveis) é uma espécie de interiorização do objeto no/pelo sujeito, sob a forma de corpo — o corpo que “sabe fazer”, porque contém em si, latentes, os “objetos” desse conhecimento (os enfeites invisíveis que o xamã *mamaindê* pode extrair de si, os desenhos que a pintora *piro* “tem na cabeça”) — o corpo decorado, visível, por outro lado, é um sujeito exteriorizado no que se apresenta patentemente como um objeto — é uma espécie de objeto “patenteado”, ao mesmo tempo único e modelar, no qual estão atestadas as capacidades criativas e revelatórias daqueles que primeiro o “fabricaram” e depois “des-cobriram”, dando a ele sua forma material e visível.

Diante disso, Marcela Souza (2010, p. 162) sugere que os regimes indígenas de subjetivação e objetivação são proporcionados por rituais em que ocorre a incessante conversão de objetos em sujeitos e vice-versa. Sujeito e objeto — se quisermos ou precisarmos elaborar a questão nesses termos — são posições intercambiáveis e manifestam-se por meio de uma relação perspectiva, não uma perspectiva alcançada a partir de diferentes “pontos de vista” da realidade — uma natureza, várias culturas —, mas a partir de diferentes *corpos* (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

Se — como propõe Latour (2017) a partir de seus ensaios sobre a realidade dos estudos científicos — sujeito e objeto só podem ser pensados como resultados (ou performances, por vezes combativas) de uma cadeia de referência estabilizada, o reconhecimento da rede de mediadores — variados e heterogêneos — que instauram essa cadeia impede a redução do sujeito a uma mente individual (*res cogitans*) que se refere à coisa externa (*res extensa*). Assim, como o objeto pode ser concebido como um “mundo de conexões” (HISSA, 2002, p. 273), o sujeito, devidamente situado em sua rede, é sempre multidão.

A ilusão da modernidade foi acreditar que, quanto mais crescemos, mais se extremam a objetividade e a subjetividade, criando assim um futuro radicalmente diferente de nosso passado. Após a mudança de paradigma em nossa concepção de ciência e tecnologia, sabemos agora que isso nunca acontecerá e, na verdade, *nunca* aconteceu. Objetividade e subjetividade não são polos opostos, elas crescem juntas e crescem irreversivelmente (LATOURE, 2017, p. 253).

Somente quando — por meio de um processo de abstração particular que pouco tem a ver com a experiência do conhecimento — suprime-se os *mediadores*, tem-se como resultado os polos *sujeito-objeto* e a suposta *correspondência* entre eles.⁸⁰ Portanto, se a noção de sujeito, assim como a de objeto, exige uma operação de redução e polarização dos vários atores que compõem a rede de onde emergem, a subjetividade, por princípio, não poderia ser aquilo que pertence a uma *mente* individual autônoma. A subjetividade parece ser aquilo que se internaliza à rede na medida em que se instaura — exterioriza — o objeto. A partir dessa perspectiva que propomos, a subjetividade pertence à *rede* onde é produzida e não ao *ego* de sujeitos individualizados.

Essa questão é cara ao Patrimônio e precisamos nos dedicar a ela. Com o objetivo de combater a premissa do primeiro Patrimônio, que anunciava os monumentos como sendo “objetos excepcionais de valor intrínseco”, convencionou-se a dizer que os bens culturais não têm valor por si só, sendo o valor algo subjetivamente atribuído a eles por determinados sujeitos. Esse argumento, apesar das boas intenções que carrega, tende a omitir a agência dos objetos e a reduzir os mais variados modos de conhecer a uma operação mentalista — aliás,

⁸⁰ Inclusive, segundo a Carta Brasília — documento regional do Cone Sul sobre *autenticidade* que orienta as políticas de Patrimônio — “poderíamos dizer [...] que nos encontramos diante de um bem *autêntico* quando há *correspondência* entre o objeto material e seu significado” (IPHAN, 1995, p. 3, grifo nosso). Questiono: quem está autorizado a verificar a suposta correspondência entre o objeto material e seu significado, como sugere a Carta Brasília? Não podemos subestimar a potência da noção de *correspondência* para criar hiatos e conceitos bifurcados.

qualquer semelhança dessa nova premissa com as teorias da *bifurcação da natureza* não deve ser mera coincidência. Existe outro modo de contestar a ideia de que os bens possuem um valor universal intrínseco — anunciado por poucos “sábios” — sem insistir na noção de uma matéria inerte submetida aos valores subjetivamente atribuídos a ela por nós — ou seja, sem insistir no arranjo *mente-matéria* como recurso explicativo?

Reflito: quando o Patrimônio postula que os objetos não têm valor intrínseco, sendo a significação (ou valoração) um processo subjetivo, ele está certo no sentido de que o objeto depende da rede que o instaura e que se prolonga para garantir sua existência. Vimos, a partir dos monumentos modernos, que mesmo uma rede bem instaurada, equipada com instituições consolidadas, está sujeita a crises.

Por outro lado, parece haver aí um equívoco, pois, quando o objeto é instaurado, existe algo que se torna próprio do objeto, algo que pertence a ele e que lhe garante a capacidade de *agir* sem que seus “instauradores” estejam sempre presentes ou no comando das ações, reflexão que parece convergir com aquilo que alguns povos indígenas insistem em afirmar.

A separação entre *processo* e *produto* — recorrente no âmbito do Patrimônio — parece não fazer sentido quando tratamos de conhecimentos que produzem pessoas, relações e coletivos como no caso das sociedades indígenas (COHN, 2016, p. 410-411). Se o reconhecimento de algo como patrimônio imaterial tem por objetivo preservar *processos* como esses, penso que o que nós — atores do Patrimônio que não contamos com certas capacidades de revelação do intangível — temos a fazer é buscar criar condições de possibilidade para garantir a permanência e a saúde dos *corpos-territórios* que sabem fazer.

Diante disso, não me parecem absurdas as solicitações feitas pelas mulheres indígenas *Huni Kuĩ* — produtoras de *kene* — ao Iphan para a compra de roçadeiras, barcos, botas e outros utensílios que permitem e facilitam as relações *sociomateriais* que produzem e sustentam o conhecimento — e os corpos — que se deseja preservar.⁸¹

Os inventários, os dossiês, os registros audiovisuais, os trabalhos acadêmicos, as oficinas, penso, pouco têm a fazer diante da dinâmica interna de “transmissão” — ou melhor, de participação — que produz esses conhecimentos a partir de relações de parentesco e aprendizado corporal. Aliás, a falta de “retorno tangível” dos resultados desses projetos leva a uma crescente desconfiança por parte dos “detentores” quanto aos efeitos das políticas culturais que, como se vê, demandam deles muito tempo, esforço e confiança. Isso deveria nos preocupar.

⁸¹ Rever nota de rodapé 8.

Manuela Carneiro da Cunha (2016, p. 17) acrescenta observando que a questão da legitimidade da circulação do que o Iphan entende por “bens culturais” é uma preocupação constante, uma vez que registrar esses bens como patrimônio imaterial não corresponde, em geral, às preocupações das sociedades indígenas: “estas querem reservar para si a autoridade sobre itens de cultura”. E, na contramão, o que o Patrimônio Cultural faz é o oposto disso, ou seja, ele trata como coletivo ou público “itens de cultura” que são produzidos a partir de relações internas estruturadas por alteridades e retenções de conhecimento.

Aliás, quando tratamos dos processos de *significação* — “pedra de toque” do Patrimônio Cultural — devemos destacar a possível disjunção entre o que o Patrimônio entende por “atribuição de valores e sentidos” — o que produz as chamadas “referências culturais” — e o modo de existência precedente àquilo que supostamente se deseja preservar. Como nos mostra Pedro Cesarino (2016, p. 2012), os *kenes marubu* — desenhos produzidos pelas mulheres *huni kuĩ* —, quando apreendidos como “bens culturais”, passam a ser considerados a partir daquilo que “querem dizer”, como se eles, necessariamente, precisassem ter um significado que não eles próprios, como se eles importassem mais pelo que “querem dizer” do que pelo que de fato fazem, neste caso, produzir pessoas *huni kuĩ*.

As ações patrimoniais legitimam a existência desses povos perante o Estado e a sociedade civil e garantem — aos moldes ocidentais — o registro desses conhecimentos. Como vimos por meio dos relatos de nossos colegas, os povos indígenas têm construído um entendimento cada vez mais claro quanto a isso e se dedicam a apresentar suas “culturas” a partir dos termos que deles são exigidos.

As ações patrimoniais — e as políticas culturais de modo geral — podem, inclusive, catalisar processos reflexivos que inauguram novos contextos revelatórios e estimulam a retomada de conhecimentos esquecidos ou ausentes do cotidiano desses povos.⁸² Mas, ainda assim, devemos nos perguntar: em que medida essas ações conseguem garantir a manutenção das relações internas que produzem aquilo que se deseja preservar?

Nossa concepção mentalista sobre a produção do conhecimento, alicerçada na relação entre um *sujeito* que age sobre um *objeto* inerte, que separa aquilo que é *processo* do que é *produto*, o que é *material* do que é *imaterial*, dificulta nosso entendimento e ação junto a povos que não fazem a separação entre os “conhecimentos” e seus “detentores”, povos que

⁸² Mas, mesmo quando retomadas, essas práticas e conhecimentos tendem a se recriar levando em conta a presença daqueles que estimularam seus “resgates”. Bons exemplos são a Festa do Jacaré entre os arara de Rondônia (SANTOS, 2016), o evento que promoveu a construção de uma maloca entre os Djeoromitxi (SOARES-PINTO, 2016). Todos os ensaios reunidos por Manuela Carneiro da Cunha e Pedro Cesarino (2016) na coletânea *Políticas culturais e povos indígenas* tratam dessa questão.

insistem em afirmar a agência, o poder e, por vezes, o perigo de seus objetos independentemente da presença daqueles que os conceberam.

Essa reflexão também vai ao encontro das considerações da socióloga indígena Vanessa Watts-Powless, anteriormente citadas: “Um rio pode agir (ou seja, fluir), mas ele percebe, ou contempla isso? A perspectiva anishnaabe responderia com uma afirmativa.” (WATTS-POWLESS, 2017, p. 256-257). A questão, portanto, parece não se resumir a considerar a agência dos não-humanos — o que, por si só, já é um desafio para os modernos. Ela também exige que consideremos a participação dos não humanos na *partilha do sensível* — na “partilha dos espaços, tempos e tipos de atividades que determina propriamente a maneira como um comum se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha” (RANCIÈRE, 2005, p. 15) —, de considerar sua capacidade de perceber, de “ir embora” e de esquecer.

A questão — veja bem — não passa por *acreditar* no que os povos indígenas dizem, mas sim por criar meios capazes de levar em conta suas cosmologias e relações *sociomateriais*. Parece-me no mínimo inapropriado comemorar o “alargamento da noção de Patrimônio” sem estarmos de fato dispostos a admitir a agência dos não-humanos e sua participação na partilha do sensível. E são esses encontros disruptivos — que precisam ser desdobrados, relatados e discutidos — que criam condições de possibilidade para refletirmos sobre as mudanças necessárias para que a participação destes “outros” no Patrimônio, assim como nas políticas culturais e na vida pública de forma geral, seja efetiva. O Patrimônio tem agido nesse sentido? O Patrimônio está disposto a rever seus clássicos conceitos e categorias rumo à composição de um bom mundo comum?

PARTE V

Houve na vida do senhor Palomar uma época em que sua regra era esta: primeiro, construir um modelo na mente, o mais perfeito, lógico, geométrico possível; segundo, verificar se tal modelo se adapta aos casos práticos observáveis na experiência; terceiro, proceder as correções necessárias para que modelo e realidade coincidam. Este procedimento, elaborado por físicos e astrônomos que indagam a estrutura da matéria e do universo, parecia a Palomar o único capaz de lhe permitir enfrentar os mais emaranhados problemas humanos, e em primeiro lugar os da sociedade e do modo de governar. Precisava conseguir ter presente por um lado a realidade informe e demente da convivência humana, que só gera monstruosidades e desastres, e por outro lado um modelo de organismo social perfeito, desenhado com linhas nitidamente traçadas, retas e círculos e elipses, paralelogramos de forças, diagramas com abscissas e ordenadas. [...]

Por muito tempo o senhor Palomar se esforçou por atingir uma impassibilidade e um alheamento tais que só levavam em conta a harmonia serena das linhas do desenho: todas as lacerações e contorções e compressões que a realidade humana deve sofrer para identificar-se com o modelo deveriam ser consideradas acidentes momentâneos e irrelevantes. [...]

A regra do senhor Palomar foi aos poucos se modificando: agora já desejava uma grande variedade de modelos, se possível transformáveis uns nos outros segundo um procedimento combinatório, para encontrar aquele que se adaptasse melhor a uma realidade que por sua vez fosse feita de tantas realidades distintas, no tempo e no espaço. [...]

Só lhe falta expor esses belos pensamentos de forma sistemática, mas um escrúpulo o retém: e se daí decorresse um modelo? Assim prefere manter suas convicções em estado fluido, verifica-las caso a caso e fazer delas regra implícita do próprio comportamento cotidiano, no fazer ou no não-fazer, no escolher ou no excluir, no falar ou no calar-se.

O modelo dos modelos

Ítalo Calvino⁸³

⁸³ Palomar, 1994, p. 97-100.

4 UM FUTURO PARA O PATRIMÔNIO?

Sempre tive dificuldade para escrever conclusões. Talvez porque considerava que elas deveriam dar conta de todas as perguntas levantadas ao longo do texto. Porém, hoje, penso que essas questões não podem — e não devem — ser respondidas individualmente. Elas estão aqui, primeiramente, para nos tornar *sensíveis* à experiência e aos mundos com os quais nos relacionamos. Elas não pretendem chegar a postulados gerais, mas nos convidam a “verificá-las caso a caso e fazer delas regra implícita do próprio comportamento cotidiano, no fazer ou no não-fazer, no escolher ou no excluir, no falar ou no calar-se” (CALVINO, 1994, p. 100).

Essa postura pode soar como certo descompromisso com tudo aquilo que foi questionado ou relatado, mas não deveria. As reflexões que encaminhamos e o relato que nos dedicamos a escrever, para que tenha efeito, precisa se articular a vários outros. Porém, podemos fazê-lo passar por alguns testes de leitura a fim de saber se ele faz jus ao que se propôs.

Em seu último capítulo da obra *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos*, Bruno Latour (2019a) sugere alguns testes capazes de averiguar a qualidade de um relato construído a partir de seus “conselhos de navegação” — que, espero que de forma explícita, foram incorporados na metodologia nesta tese. Estes testes servem tanto para uma autoavaliação do trabalho feito quanto para convidar o leitor a fazer suas próprias considerações, o que me parece oportuno para uma conclusão. Os “conselhos” — ou o método — são resumidamente estes:

... escolhem-se, entre os Modernos, os *domínios* aos quais eles parecem ter alta estima; desloca-se a atenção dos domínios para as *redes*; depois se detecta na maneira pela qual as redes se estendem tonalidades distintas que são extraídas pouco a pouco por comparação dois a dois com outros modos de extensão; finalmente, e isto é o mais difícil, procura-se confiar em um único guia, muitas vezes frágil, dessas trajetórias descontínuas, abandonando o auxílio tranquilizador, mas vazio, de um nível transcendente, operação delicada que requer uma desconfiança longamente cultivada em relação aos aglomerados herdados da história da Bifurcação – Natureza, Linguagem, Sociedade, Economia, sem esquecer o alicate multiuso do Objeto e Sujeito (LATOURE, 2019a, p. 384).

Segundo o autor, o primeiro teste pode ser formulado da seguinte maneira: “seguindo estes conselhos de navegação, eu consegui tornar sensível à experiência certo número de tonalidades, de comprimentos de onda que o cafarnaum das instituições modernas havia tornado impossível de captar?” (Ibidem). Traduzindo para esta tese, penso que poderia ficar

assim: ao seguir o curso de ação do Patrimônio — nos abstendo da obrigação de aderir a um só “domínio” e transformando seus conceitos e categorias em objetos a serem explicados —, nós conseguimos desdobrar sua rede e tornar sensível, à experiência, certas nuances do movimento de composição que instaura seus quadros de referência e performa sua atuação política? O nosso relato acrescenta informações, reflexões e experiências relevantes rumo ao entendimento de como são *feitas e performadas* as dicotomias que marcam a trajetória do Patrimônio e organizam a vida pública moderna? Espero que tenhamos conseguido, ao menos parcialmente, passar por este teste.

O segundo teste seria o da comparação entre os modos de existência: “a detecção de um modo permite respeitar os outros modos?”, ou “ganha-se em qualidade cruzando vários gabaritos ontológicos para avaliar pouco a pouco o que cada um tem de particular? E, subteste ainda mais temível: será que se ganha em verossimilhança tratando todos os modos ao mesmo tempo mediante tal movimento envolvente?” (LATOUR, 2019a, p. 386)

Segundo teste em nossos termos: esse relato conseguiu garantir a pluralidade ontológica destes “outros” que hoje integram a rede do Patrimônio Cultural sem que, para isso, precisa-se questionar a objetividade do conhecimento e a qualidade das cadeias de referência instauradas pelo Patrimônio Histórico e Artístico? Nós obtivemos ganhos ao construir um relato que envolve e relaciona diferentes “domínios” — ou modos de existência — para descrever o movimento de composição do Patrimônio e refletir sobre seus efeitos ou, na contramão, não resistimos ao risco que se corre quando se “mistura as coisas”? Nós ganhamos ao cruzar os conceitos de *memória, conhecimento e patrimônio* de povos não-europeus entre si e entre os quadros de referência do Patrimônio?⁸⁴ Ganhamos em verossimilhança ao relacionar os *monumentos modernos* aos dispositivos das *ciências duras*, ao transitar pela *biologia* para compreender a trajetória da *arquitetura*, ao passar pela *estética* para refletir sobre nossa *política*, ao nos arriscar pela *antropologia* e quase nos perder na *semiótica* para descrever as ações e os efeitos do *Patrimônio Cultural*?

O terceiro e quarto testes, juntos, devem ser capazes de verificar aquilo que pontuamos logo de início: o desejo de que este relato seja *compartilhável*, que se some a vários outros e que possa servir ao Patrimônio diante da tarefa de compor um mundo comum.

O sucesso desta tese depende da possibilidade de que seu “ponto final” seja, na verdade, abertura, e de que suas camadas possam ser reorganizadas, rasuradas e enriquecidas de diferentes maneiras por diferentes atores: uma outra *topografia* para a curso de ação do

⁸⁴ Com o termo *povos não-europeus* queremos nos referir àqueles que, além de não serem europeus, não se encaixam nos padrões de civilidade moderna.

Patrimônio, não mais fissurada por domínios e sujeitos em eterna disputa pelo privilégio de seus objetos e quadros de referência, onde as ciências — livre da arbitragem da Ciência — não sejam mais condenadas a corromper a política, um Patrimônio capaz de criar meios que garantam a pluralidade ontológica de todos aqueles que ele reúne.

Se passamos ou não por esses testes, cabe ao leitor nos ajudar a responder. Também nos mantemos abertos a outros testes e considerações, certamente. Mas, o simples fato de tentar passar por eles me levou a um exercício reflexivo que diz muito sobre aquilo que vislumbro para o conjunto de tarefas necessárias à composição progressiva de um mundo comum: precisamos urgentemente *criar espaço* e buscar o auxílio de outros coletivos “cujas competências tínhamos rejeitado, acreditando que nosso primeiro dever era primeiro tirá-los do arcaísmo, modernizando-os” (LATOURE, 2019a, p. 389).

A situação é crítica e já não nos resta tempo para encará-la como um falso alarme: a sobrevivência de vários mundos e seres — inclusive o ser humano — depende da nossa capacidade de compor um bom mundo comum. Diante desse desafio, acredito que a densa experiência do Patrimônio na organização da vida pública — desde que revisitada, desdobrada e relatada por seus atores — pode se transformar na bagagem necessária a criação desses espaços.

Vislumbro novas paisagens em meio a trajetória traçada. Paisagens repletas de seres antes confinados em nossas “mentes”, paisagens onde não humanos agem e partilham conosco o *sensível*, paisagens que reúnem entidades e ontologias diversas e que nos convidam ao seguinte movimento: buscar os comuns quando as diferenças nos impedirem de viver juntos, buscar as diferenças quando o comum não conseguir garantir a pluralidade daquilo que ele reúne — *tessitura*.

Seria a *arte* de firmar bons *contratos enunciativos* (GREIMAS, 1981) — *acordos pragmáticos* capazes de estabelecer critérios que permitam traçar diferenças entre verdades e falsidades (ALMEIDA, 2021; 2003), ou *regimes compartilhados* não exclusivos a nenhum dos atores reunidos, mas onde todos participam e entendem os princípios estabelecidos (CUNHA, 2012), ou *coletivos* em constante (trans)formação capazes de definir e explicitar suas condições de felicidade ou infelicidade (LATOURE, 2019a) — o próprio *bem comum* a ser restaurado e preservado?

Afinal, “restaurar o brilho de um valor é uma coisa, mas permitir que esse brilho ilumine outro, deixado até então na sombra, e depois outro, e depois outro mais, é algo que me parece muito mais promissor” (LATOURE, 2019a, p. 386).

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina. Quando o campo é o patrimônio: notas sobre a participação de antropólogos nas questões do patrimônio. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, 8, n. 2, 2007. 37-52. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/1010>. Acesso em: 25 julho 2022.
- ALMEIDA, Mauro W. B. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. **Campos**, Florianópolis, v. 3, p. 9-29, 2003.
- ALMEIDA, Mauro W. B. Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. **Ilha**, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 10-29, 2021.
- ALVES, Taís M. P. **Razões da tradição: o papel do precedente na concepção arquitetônica de Lucio Costa**. Programa de Pós-Graduação em Arquitetura (tese de doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 316. 2011.
- AMARAL, João P. P. **Da colonialidade do patrimônio ao patrimônio decolonial (dissertação de mestrado)**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, p. 1-158. 2015.
- ANDRADE, Carlos D. São Francisco. In: ANDRADE, Carlos D. **Claro Enigma**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. E-book.
- ANDRADE, Mário D. **Manifesto Antropófago e outros textos**. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2017. E-book.
- ANDRADE, Rodrigo M. F. Prefácio. In: MELO FRANCO, Afonso A. **Desenvolvimento da Civilização Material no Brasil**. 11 ed. Rio de Janeiro: Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1944.
- ANJOS FILHO, Abel S. **Uma melodia histórica: viola de cocho**. Cuiabá: Projeto Gráfica, 2002.
- ARIANO, Heloisa A. Viola de Cocho: Controvérsias em torno do Registro de Propriedade de um Símbolo Regional. **ACENO. Cultura Popular, Patrimônio e Performance (Dossiê)**, Cuiabá, 4, n. 7, jan/jul 2017. 153-171. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/5174>.
- AZANHA, Gilberto. **Os intelectuais indígenas e a proteção do "conhecimento tradicional"**. Comunicação apresentada no GT Apropriações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura. XXIX Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu: [s.n.]. 2005.
- AZEVEDO, Cristina M. A.; MOREIRA, Teresa C. A proteção dos conhecimentos tradicionais associados: desafios a enfrentar. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional n° 32**, Brasília, 2005. 44-61.
- BHAZ. Docente da UFMG defende pichação na igreja da pampulha em BH. **Bhaz.com.br**, Belo Horizonte, 21 março 2016. Disponível em: <https://bhaz.com.br/noticias/bh/docente-da-ufmg-denfende-pichacao-na-igreja-da-pampulha-em-bh/>. Acesso em: 29 maio 2023.
- BITTAR, Marisa. Sonho e realidade: vinte e um anos da divisão de Mato Grosso. **Multitemas**, 2016. 93-124. Disponível em: <https://www.multitemas.ucdb.br/multitemas/article/view/1136>. Acesso em: 24 maio 2023.
- BLASER, Mario. Uma outra cosmopolítica é possível? **Revista de @ntropologia da UFSCar**, v. 10, n. 2, p. 14-42, jul/dez 2018.

BLOK, Anders; JENSEN, Torben E. **Bruno Latour: hybrid thoughts in a hybrid world**. London: Routledge, 2011.

BRASIL. **Decreto-lei nº25, de 30 de novembro de 1937**, Rio de Janeiro, 1937. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em: 29 setembro 2022.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**, Brasília, DF, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 28 setembro 2020.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Seção II - Da Cultura, Art. 216**, Brasília DF, 1988a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 29 setembro 2020.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Capítulo VI - Do Meio Ambiente, Art. 225**, Brasília DF, 1988b.

BRASIL. **Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000**, Brasília, 2000. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm#:~:text=D3551&text=DECRETO%20N%C2%BA%203.551%2C%20DE%204,Imaterial%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAs](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm#:~:text=D3551&text=DECRETO%20N%C2%BA%203.551%2C%20DE%204,Imaterial%20e%20d%C3%A1%20outras%20provid%C3%AAs.). Acesso em: 29 setembro 2022.

CALVINO, Ítalo. **Palomar**. Tradução de Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CAMPOFIORITO, Ítalo. Depoimentos. In: WISNIK, Guilherme **O risco: Lucio Costa e a utopia moderna: depoimentos do filme de Geraldo Motta Filho**. Rio de Janeiro: Bang Bang Filmes, 2003. p. 255.

CAMPOS, Filipe Q. D. C. O Conceito De patrimônio Nos Discursos De Getúlio Vargas : Uma estratégia Ambivalente. **Revista Faces de Clio**, Rio de Janeiro, 7, n. 14, jul/dez 2021. 91-110. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/facesdeclio/article/view/34531>. Acesso em: 4 out 2022.

CARSALADE, Flávio D. L. Dualidades Patrimoniais. **Oculum Ensaios**, Campinas, 14, n. 2, mai-ago 2017. 203-216.

CAVALCANTI, Lauro. Depoimentos. In: WISNIK, Guilherme **O risco: Lucio Costa e a utopia moderna**. Rio de Janeiro: Bang Bang Filmes, 2003. p. 255.

CERQUEIRA, Maria C. S. As contradições do patrimônio cultural e natural na luta pelo território dos apanhadores de flores sempre-vivas. **Revista NERA**, Presidente Prudente, 24, n. 56, jan/abr 2021. 72-92. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/7147>. Acesso em: 22 setembro 2022.

CESARINO, Pedro D. N. A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Maburo. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 1, p. 75-137, 2012.

CESARINO, Pedro N. Xamanismo e novas circulações de conhecimento na amazônia indígena. In: CUNHA, Manuela C.; CESARINO, Pedro N. **Políticas Culturais e Povos indígenas [recursos eletrônico]**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2016. p. 367-397.

CHOAY, Françoise. **O Patrimônio em Questão: antologia para um combate**. Tradução de João Gabriel Alves Domingos. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.

CHUVA, Márcia R. R. Fundando a nação: a representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. **Revista TOPOI**, 4, n. 7, jul-dez. 2003.

CHUVA, Márcia R. R. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 34, p. 147-165, 2012.

CHUVA, Márcia Regina R. **Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural (anos 1930-1940)**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.

COHN, Clarice. A cultura nas escolas indígenas. In: CUNHA, Manuela C.; CESARINO, Pedro N. **Políticas culturais e povos indígenas [recursos eletrônico]**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2016. p. 398-433.

COMAS, Carlos E. D. A arquitetura de Lucio Costa: uma questão de interpretação. In: NOBRE, Ana L., *et al.* **Um modo de ser moderno: Lucio Costa e a crítica contemporânea**. São Paulo: Cosar & Naify, 2004. p. 335.

CORRÊA, Sandra R. M. O Programa de Cidades Históricas (PCH). In: REZENDE, Maria B., *et al.* **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbete). ISBN 978-85-7334-279-6. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/33/programa-de-cidades-historicas-pch>. Acesso em: 15 jun 2023.

COSTA, Lucio. O arranha-céu e o Rio de Janeiro. **O País**, Rio de Janeiro, 1 jul. 1928.

COSTA, Lucio. Documentação Necessária. **Revista SPHAN**, Rio de Janeiro, 1937. 31-39. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat01_m.pdf. Acesso em: 4 out. 2022.

COSTA, Lúcio. Carta-depoimento [1948]. In: _____ **Lucio Costa: sobre arquitetura**. Porto Alegre: Centro dos Estudantes Universitários de Arquitetura - UFRGS, 1962.

COSTA, Lucio. **Lucio Costa: sobre arquitetura**. Porto Alegre: Centro dos Estudantes Universitários de Arquitetura - UFRGS, 1962.

COSTA, Lucio. Adenda Transmontana. In: _____ **Registro de uma vivência**. 2. ed. São Paulo: Empresa das Artes, 1995.

COSTA, Lucio. Razões da nova arquitetura [1934]. In: _____ **Registro de uma vivência**. São Paulo: Empresa das Artes, 1995. p. 108-116.

COSTA, Lucio. **Registro de uma vivência**. 2. ed. São Paulo: Empresa das Artes, 1995.

COSTA, Marli L. **Entre tempos de antigamente e de hoje em dia: memórias da patrimonialização da viola de cocho (Tese de Doutorado)**. Universidade do Estado do Rio de Janeiro - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. Rio de Janeiro, p. 1-207. 2011.

COSTA, Rodrigo V.; SILVA, Frederico A. B. Os usos do Registro do Patrimônio Cultural Imaterial para reconhecimento de direitos intelectuais coletivos: o que dizem os processos administrativos do IPHAN sobre o livro de registro das formas de expressão. In: SILVA, Frederico A. B. **Direito e Políticas Culturais**. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), 2021. Cap. 6, p. 193-219.

COUTINHO, Francisco A.; VIANA, Gabriel M. **Teoria ator-rede e educação**. Curitiba: Appris, 2019.

CUNHA, Manuela C. **Cultura com aspas: e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CUNHA, Manuela C. D. Patrimônio imaterial e biodiversidade. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília - DF, n. 32, 2005.

CUNHA, Manuela C. D. Apresentação: Dossiê Efeitos das políticas desconhecimentos tradicionais. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 01, p. 9-15, 2012.

CUNHA, Manuela C. D. **Cultura com aspas**: e outros ensaios. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CUNHA, Manuela C. D.; CESARINO, Pedro N. **Políticas Culturais e Povos Indígenas [recurso eletrônico]**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2016.

CUNHA, Maria C. P. **O Direito à Memória**: Patrimônio Histórico e Cidadania. São Paulo: DPH/SMC-SP, 1992.

DANTAS, Hugo S. M. *et al.* O tombamento do Terreiro da Casa Branca: representações e a chancela de um discurso acerca da expansão das políticas de preservação patrimonial na linha editorial do Iphan. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, Nova Série, v. 30, p. 1-36, 2022.

DE LA CADENA, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "politics". **Cultural anthropology**, v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

DE PINHO MEIRELLES, Christine; AMORA, Ana M. G. A. Razões em três tempos: uma análise comparativa entre três versões do texto "Razões para uma nova arquitetura" de Lucio Costa. **arq.urb**, São Paulo, n. 28, mai-ago 2020. 26-45. Disponível em: <https://revistaarqurb.com.br/arqurb/article/view/432>. Acesso em: 4 out. 2022.

DIEGUES, Antônio C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Hucitec, 2000.

DUARTE, Regina H. **A biologia militante**: o Museu Nacional, especialização científica, divulgação do conhecimento e práticas políticas no Brasil – 1926-1945. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

FAGUNDES, Guilherme M. **Recursos e Patrimônio: matéria e forma nas políticas da agrobiodiversidade**. Departamento de Antropologia (Dissertação de mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UNB). Brasília, p. 1-201. 2014.

FONSECA, Cecília L. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: SANT'ANNA, Márcia G. **O Registro do Patrimônio Imaterial**: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. 4. ed. Brasília: Ministério da Cultura/IPHAN, 2006. p. 140. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/publicacoes/lista?categoria=31&busca=Registro+do+Patrim%C3%B4nio+Imaterial>. Acesso em: 13 jul 2022.

FONSECA, Maria C. L. Para além da "pedra e cal": por uma concepção ampla de patrimônio. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 56-76.

FONSECA, Maria Cecília L. **O Patrimônio em processo**: trajetória da política federal de preservação no Brasil. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.

GOMES, Ana Lúcia D. A.; LOPES, Maria M. Agentes e agências na proteção do patrimônio antes do Patrimônio: Heloisa Alberto Torres e o Museu Nacional. **Anais do Museu Histórico Nacional**, Rio de Janeiro, 50, 2018. 85-99. Disponível em: <https://anaismhn.museus.gov.br/index.php/amhn/article/view/128>. Acesso em: 5 abril 2022.

GONÇALVES, José R. S. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996. 156 p.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood**: kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GOW, Peter. Piro designs: painting as meaningful action in an Amazonian lived world. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 5, n. 2, p. 229-240, 1999.

GREIMAS, Algirdas J. **Semiótica e Ciências Sociais**. Tradução de Álvaro Lorencini e Nitrini Sandra. São Paulo: Cultrix, 1981.

GREIMAS, Algirdas J.; COURTÉS, Joseph. **Dicionário de Semiótica**. Tradução de Alceu Dias et al. Lima. São Paulo: Cultrix, 2008.

GURAN, Milton. Sobre o longo percurso da matriz africana pelo seu reconhecimento patrimonial como uma condição para a plena cidadania. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Iphan 1937-2017**, Brasília - DF, n. 35, p. 213-226, 2017.

HANDLER, Richard. On having a culture: nationalism and the preservation of Quebec's patrimoine. In: STOCKING JR., G.W. **Objects and others: essays on museums and material culture**. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

HISSA, Cássio E. V. **A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

HISSA, Cassio E. V. **Entrenotas: compreensões de pesquisa**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

INGOLD, Tim. **Evolução e vida social**. Tradução de Adail Sobral. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção Antropologia). E-book.

IPHAN. **Carta de Brasília - Documento regional do Cone Sul sobre autenticidade**. Brasília, p. 4. 1995.

IPHAN. **Ofício das Paneleiras de Goiabeiras**. Brasília, DF: IPHAN, 2006. 70 p.

IPHAN. **Modo de fazer a Viola-de-Cocho**. Brasília, DF: IPHAN, 2009. 112 p.

IPHAN. Bens Imateriais Registrados nos Estados. **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)**, 2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1617/>. Acesso em: 29 setembro 2022.

IPHAN. **Tava: lugar de referência para os Guarani**. Dossiê de Registro. Brasília, DF: IPHAN, 2014.

KOHLHEPP, Gerd; BLUMENSCHNEIN, Markus. Brasileiros e Sulistas como atores da transformação rural no centro-oeste brasileiro: o caso de Mato Grosso. **Revista Território**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 47-66, jan-jun 2000.

LANDOWSKI, Eric. Modos de presença do visível. In: OLIVEIRA, Ana C. D. **Semiótica Plástica**. São Paulo: Hacker Editores, 2004. p. 97-112.

LATOURE, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria Ator-Rede**. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru: Edufba/ Edusc, 2012.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.

LATOURE, Bruno. **A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos**. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

LATOURE, Bruno. **Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos**. Tradução de Alexandre Agabiti Fernandez. Petropolis: Editora Vozes, 2019a.

LATOUR, Bruno. **Políticas da Natureza: como associar as ciências à democracia.** Tradução de Carlos Aurélio Mota de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2019b.

LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno.** São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Ubu Editora/ Ateliê de Humanidades Editorial, 2020. E-book.

LEONÍDIO, Otavio. **Lucio Costa: palavra definitiva.** ENANPARQ - Historiografia da arquitetura I: métodos, objetos e narrativas. Rio de Janeiro: ENANPARQ. 2010. p. 16.

LIMA, Alessandra R. **Patrimônio cultural afrobrasileiro (dissertação de mestrado).** Curso de Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural. IPHAN. Rio de Janeiro, p. 1-154. 2012.

LIMA, Joaquim M. D. *et al.* Observações sobre o processo de patrimonialização dos Kene Huni Kuĩ. In: CUNHA, Manuela C. D.; CESARINO, Pedro D. N. **Política Cultural e Povos Indígenas [recurso eletrônico].** São Paulo: Editora Unesp Digital, 2016. p. 279-306.

LIMA, Marcio R. Performance: operador teórico no campo da Educação a partir da Teoria Ator-Rede. **Linhas Críticas**, Brasília, 28, jan-dez 2022. e43415. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/43415>. Acesso em: 26 out. 2022.

LOBATO, Monteiro. **Problema vital.** São Paulo: Revista do Brasil, 1918.

LOBATO, Monteiro. **Urupês.** 5. ed. São Paulo: Revista do Brasil, 1919.

MAGALHÃES, Aloísio. **E Triunfo?** Rio de Janeiro, Brasília: Nova Fronteira, FNpM, 1985.

MANDELBAUM, M. **History, man and reason.** Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971.

MARINS, Maíra F. **Estudo de caso: o uso da indicação de procedência "Goiabeiras" e a sua relação com o patrimônio cultural imaterial "Ofício das Paneleiras de Goiabeiras" (dissertação de mestrado).** Instituto Nacional de Propriedade Intelectual (INPI) - Mestrado Profissional em Propriedade Intelectual e Inovação. Rio de Janeiro, p. 1-170. 2017.

MARRAS, Stelio. Das ciências às culturas: o problema do patrimônio. **Revista CPC**, São Paulo, n. 17, nov. 2013. 8-17.

MARTINS, Patrícia. **Modo de Fazer Viola-de-Cocho: avaliação e perspectivas de um bem de natureza imaterial.** Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - Departamento de Patrimônio Imaterial/ Coordenação geral de Salvaguarda. Brasília, p. 1-57. 2011.

MELLO LEITÃO, Cândido D. Cinco minutos de conversación con la más alta autoridad en arañas. (Entrevista). **La Libertad**, Buenos Aires, [s.d]. Recorte. SEMEAR/UFRJ - BR MN JF.O.MN, DR.3.

MELLO LEITÃO, Cândido D. Os grandes marcos na história da zoologia. In: MELLO LEITÃO, Cândido D. **A vida maravilhosa dos animais.** São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1935. p. 197-227. Biblioteca Pedagógica Brasileira, Série Iniciação Científica.

MELO FRANCO, Afonso A. **Desenvolvimento da Civilização Material no Brasil.** 11. ed. Rio de Janeiro: Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1944.

MENESES, Ulpiano T. B. D. **O campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas.** I Fórum Nacional de Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio Cultural. Ouro Preto: IPHAN. 2009. p. 25-39.

MILLER, Joana. Things as persons: body ornaments and alterity among the alterity among the Mamaindê (Nambikwara). In: GRANERO, F. S. **The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood.** Tucson: University of Arizona Press, 2009. p. 60-80.

MOKOI Tekoá Petei Jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada. Direção: Ariel ORTEGA; Germano BENITES e Jorge MORINCO. Produção: Ariel ORTEGA. [S.l.]: Vídeo nas Aldeias. 2008.

MOL, Annemarie. Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas. In: NUNES, João A.; ROQUE, Ricardo **Objetos impuros: experiências em estudos sociais da ciência**. Tradução de Gonçalo Praça. Porto: Edições Afrontamento, 2007. Disponível em: [https://dare.uva.nl/personal/pure/pt/publications/politica-ontologica-algumas-ideias-e-vrias-perguntas\(3d93708b-001c-4b13-9bc5-abe24664a76f\).html](https://dare.uva.nl/personal/pure/pt/publications/politica-ontologica-algumas-ideias-e-vrias-perguntas(3d93708b-001c-4b13-9bc5-abe24664a76f).html)? Acesso em: 26 out. 2022.

OLIVEIRA, Joana C.; SANTOS, Lucas K. "Perguntas demais" - multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya. In: CUNHA, Manuela C.; CESARINO, Pedro N. **Políticas Culturais e Povos Indígenas (recurso eletrônico)**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2016. p. 142-168.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. **La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement**. Paris: La Découverte, 2005.

PONTES, Gilvânia M. D.; PILLAR, Analice D. Experiência estética na semiótica discursiva: pistas para leitura de textos de professores sobre suas práticas. **Palíndromo**, Florianópolis, 10, n. 22, set 2018. 12-24. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/palindromo/article/view/13449>. Acesso em: 13 out 2022.

QUEIROZ, Hermano F. O. G. **O registro de bens culturais imateriais como instrumento constitucional garantidor de direitos (dissertação de mestrado)**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, p. 1-301. 2014.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 18 ago. 2022.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento - política e filosofia**. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO Experimental org; Editora 34, 2005.

RAYNAUT, Claude. Interdisciplinaridade: mundo contemporâneo, complexidade e desafios à produção e à aplicação de conhecimentos. In: PHILIPPI JR, Arlindo, *et al.* **Práticas da Interdisciplinaridade no Ensino e Pesquisa**. Barueri: Manole, 2015. p. 69-105.

RIBEIRO, Otávio L. **Carradas de Razões: Lucio Costa e a arquitetura moderna brasileira (1924-1951)**. São Paulo; Rio de Janeiro: Edições Loyola; PUC-Rio, v. 1, 2007a. 348 p.

RIBEIRO, Otavio L. Em busca da palavra do mestre. **Novos estud. - CEBRAP. Crítica**, São Paulo, 79, nov. 2007b. 239-249. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/P8vn7jZjVYQNGJTzgstDLBm/?lang=pt>. Acesso em: 5 maio 2022.

RIELG, Alois. **O culto moderno dos monumentos: a sua essência e a sua origem**. Tradução de Werner Rothschild Davidsohn e Anar Falbel. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ROCHA, Amanda A. M. **O Patrimônio na composição do mundo comum: outra topografia, novas paisagens [artigo pré-tese]**. XIV Encontro Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia. Anais de evento. Campina Grande: Editora Realize. 2021.

- ROQUETTE-PINTO, Edgard. Estilização. **Revista SPHAN**, Rio de Janeiro, 1937. 51-68. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat01_m.pdf. Acesso em: 4 outubro 2022.
- ROSA, João G. **Grande Sertão: Veredas**. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SALGUEIRO, Heliana A. Ouro Preto: dos gestos de transformação do "colonial" aos de construção de um "antigo moderno". **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, 4, jan./dez. 1996. 125-163.
- SANTOS, Boaventura D. S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, 63, out 2002. 237-280.
- SANTOS, Giordana. **Jovens, "Cultura Popular" e Mídia: Resignificações na dança siriri, e Cuiabá-MT**. XXXIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Caxias do Sul: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. 2010. p. 1-15.
- SANTOS, Júlia O. Ritual, "Cultura" e transformação: a festa do jacaré entre os arara de Rondônia. In: CUNHA, Manuela C.; CESARINO, Pedro N. **Políticas culturais e povos indígenas [recurso eletrônico]**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2016. p. 169-206.
- SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: EDUSP, 2006. (Coleção Milton Santos; 1).
- SANTOS, Milton. **Técnica, Espaço, Tempo: Globalização e Meio Técnico-científico-informacional**. 5. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. 176 p. (Coleção Milton Santos; 11).
- SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria B.; COSTA, Vanda Maria R. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- SHALINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I). **Mana**, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.
- SILVEIRA, Éder. Sanear para integrar: a cruzada higienista de Monteiro Lobato. **Estudos Ibero-Americanos**, 31, n. 1, 31 dez. 2005.
- SIMONDON, Gilbert. **Du mode d'existence des objets techniques**. Paris: Aubier, 1989. (édition augmentée d'une préface de John Hart et d'une postface de Yvez Deforge).
- SOARES-PINTO, Nicole. Sobre alguns modos de usar a cultura dos outros. In: CUNHA, Manuela C.; CESARINO, Pedro N. **Políticas culturais e povos indígenas [recursos eletrônico]**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2016. p. 328-366.
- SOUZA, Marcela S. C. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. **Anuário Antropológico**, v. 35, n. 1, p. 149-174, jun 2010.
- SOUZA, Marcela S. C. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. In: CUNHA, Manuela C.; CESARINO, Pedro N. **Políticas Culturais e Povos Indígenas [recurso eletrônico]**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2016. p. 246-278.
- STENGERS, Isabelle. **A invenção das ciências modernas**. Tradução de Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002.
- STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015. E-book.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

SUASSUNA, Ariano. **Iniciação à estética**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013. recurso digital (ePub).

TORRES, Heloisa A. Contribuição para o estudo da proteção ao material arqueológico e etnográfico no Brasil. **Revista SPHAN**, Rio de Janeiro, 1937. 9-30.

TRAVASSOS, Elizabeth; CORRÊA, Roberto. **Pesquisa sobre cururu, siriri e viola-de-cocho**. Cuiabá: Funarte/ Instituto Nacional de Folclore, 1986.

TRAVASSOS, Elizabeth; CORRÊA, Roberto. **Viola-de-Cocho**. Funarte, CNFCP. Catálogo da exposição realizada no período de 12 de julho a 12 de agosto de 1988 (Sala do Artista). Rio de Janeiro, p. 22. 1988.

VARGAS, Getúlio. **A Nova política do Brasil III: a realidade nacional em 1933; retrospecto das realizações do Governo, em 1934**. Rio de Janeiro: José Olympio, v. 3, 1938. 306 p.

VARNHAGEN, Francisco A. **História Geral do Brasil**. [S.l.]: [S.n.], v. 1, 1845.

VIANNA, Letícia. O caso do registro da viola-de-cocho como patrimônio imaterial. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 53-62, jul/dez 2005. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/1011>. Acesso em: 4 out 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **MANA**, v. 8, p. 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, n-I edições, 2018.

WATTS-POWLESS, Vanessa. Lugar-pensamento indígena e a agência de humanos e não humanos (a Primeira Mulher e a Mulher Céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 250-272, jan./jun 2017.

WHITEHEAD, Alfred N. **O conceito de natureza**. Tradução de Júlio B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WHITEHEAD, Alfred N. **A ciência e o mundo moderno**. Tradução de Hermann Herbert Watzwick. São Paulo: Paulus, 2006.

WISNIK, Guilherme. Plástica e anonimato: modernidade e tradição em Lucio Costa e Mário de Andrade. **Novos estudos - CEBRAP [online]**, São Paulo, n. 79, 2007. 169-193. Disponível em: http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300009. Acesso em: 11 out. 2022.

WISNIK, Guilherme. **O risco: Lucio Costa e a utopia moderna: depoimentos do filme de Geraldo Motta Filho**. Rio de Janeiro: Bang Bang Filmes, 2003. 255 p.

ZANARDI, Paula P. Embates entre a Preservação Ambiental e o Patrimônio Cultural: os cortadores de pedra na Chapada Diamantina. **Cadernos Nauí**, Santa Catarina, 8, n. 15, jul-dez 2019. 68-84.